



ŒUVRES COMPLÈTES

DE

SAINT AUGUSTIN

TOME TROISIÈME

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

SAINT AUGUSTIN

TRADUITES POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

sous la direction

DE M. POUJOULAT & DE M. L'ABBÉ RAULX

Aumônier de l'Asile de Fains.

TOME TROISIÈME

Les Lettres : Troisième et quatrième séries. — Traités philosophiques



Je voudrais joindre ensemble saint Augustin et saint Chrysostome : l'un élève l'esprit aux grandes considérations; l'autre le ramène à la capacité du peuple.
(*Boss. Ed. de Bar*, XI, 441.)

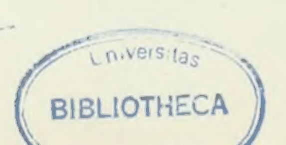




BAR-LE-DUC, L. GUÉRIN & Cᵉ, ÉDITEURS

—

1864



ŒUVRES

DE SAINT AUGUSTIN.

LETTRES DE SAINT AUGUSTIN.

TROISIÈME SÉRIE

(SUITE).

LETTRES ÉCRITES PAR SAINT AUGUSTIN DEPUIS SA PROMOTION A L'ÉPISCOPAT, EN 396, JUSQU'A LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE, EN 410.

LETTRE CC.

(Au commencement de l'année 419).

L'ouvrage de saint Augustin, intitulé : *du Mariage et de la Concupiscence*, est dédié au comte Valère ; voici la lettre que lui écrivit l'évêque d'Hippone en lui envoyant son livre.

AUGUSTIN A SON ILLUSTRE ET ÉMINENT SEIGNEUR VALÈRE, SON TRÈS-CHER FILS EN JÉSUS-CHRIST, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Pendant que je me plaignais de m'être adressé à vous plusieurs fois sans avoir reçu aucune réponse de votre grandeur, trois lettres de votre bonté me sont arrivées en très-peu de temps : l'une, qui n'est pas pour moi seul, m'a été remise par Vindémial, mon collègue dans l'épiscopat ; les deux autres m'ont été remises peu de temps après par Firmus, mon collègue dans le sacerdoce. Firmus est un saint homme qui m'est étroitement uni, comme il a pu vous l'apprendre. Il m'a beaucoup parlé de vous et m'a fait comprendre combien vous êtes avancé dans l'amour du Christ : ses entretiens avec moi m'en ont plus appris sur votre personne que la lettre apportée par le susdit évêque et les deux autres apportées par Firmus lui-même ; plus même que n'auraient pu m'en dire toutes ces lettres que je me plaignais de ne pas avoir reçues. Ce qu'il me disait sur vous m'était d'autant plus doux qu'il m'instruisait de ce que vous n'auriez pas pu me révéler, quand même je vous aurais interrogé à cet égard ; car vous n'auriez pu le faire sans devenir le prédicateur de vos propres louanges, ce que la sainte Ecriture nous défend [1]. Mais je crains aussi de vous écrire ces choses, de peur d'être soupçonné de flatterie, ô mon illustre et excellent seigneur, et mon très-cher fils dans l'amour du Christ !

2. Voyez quel plaisir et quelle joie j'ai dû éprouver à entendre vos louanges dans le

[1] Prov. XXVII, 2.

Christ ou plutôt les louanges du Christ dans votre personne, et de les entendre de la bouche d'un homme trop vrai pour me tromper et trop votre ami pour ne pas vous connaître! Je savais déjà sur vous, par d'autres témoignages, bien des choses qui n'étaient cependant ni aussi complètes, ni aussi certaines; je n'ignorais pas combien votre foi est pure et catholique, comme vous attendez pieusement les biens futurs, combien vous aimez Dieu et vos frères, combien vous êtes éloigné de tout orgueil dans les fonctions les plus hautes, ne mettant point votre espérance dans les richesses incertaines, mais dans le Dieu vivant; combien vous êtes riche en bonnes œuvres, combien votre maison est le repos, la consolation des saints et la terreur des méchants; avec quels soins vous empêchez que les anciens ou les nouveaux ennemis du Christ, se couvrant du voile de son nom, ne dressent des piéges à ses membres, et comment, tout en détestant l'erreur, vous cherchez le salut de ces mêmes ennemis. Voilà ce que habituellement j'entends dire de vous; mais maintenant j'en suis bien plus sûr, et j'en sais davantage, grâce aux récits de notre frère Firmus.

3. Et de qui donc, si ce n'est d'un intime ami connaissant à fond votre vie, aurais-je appris cette pudicité conjugale que nous pouvons louer et aimons en vous? Il m'est doux de m'entretenir familièrement et longuement avec vous de ce bien spirituel qui est l'ornement de votre vie et un don de Dieu. Je sais que je ne vous fatigue pas quand je vous envoie quelque œuvre de moi un peu étendue, et quand une lecture prolongée vous fait rester longtemps avec moi; je n'ignore pas qu'au milieu de tant de soins qui remplissent vos jours, vous lisez aisément et volontiers, et que vous aimez beaucoup mes ouvrages, ceux même qui sont adressés à d'autres, lorsqu'ils viennent à tomber entre vos mains. Combien dois-je espérer que vous lirez avec plus d'attention et que vous aimerez mieux encore un livre écrit pour vous, et où je vous parle comme si vous étiez présent! Passez donc de cette lettre à l'ouvrage que je vous envoie, et qui, dès son commencement, apprendra plus convenablement à votre révérence pourquoi il a été écrit et pourquoi c'est à vous principalement que je l'adresse.

LETTRE CCI.

(Année 419.)

Cette lettre, adressée à Aurèle de Carthage, et dont une copie spéciale fut envoyée à saint Augustin, est un témoignage de l'intervention directe des empereurs chrétiens dans les affaires chrétiennes; on y trouve à la fois la soumission au jugement des évêques en matière ecclésiastique et le zèle pour le maintien de l'unité catholique. La cause de la religion était devenue celle de l'Etat.

LES EMPEREURS HONORIUS ET THÉODOSE, AUGUSTES, A L'ÉVÊQUE AURÈLE, SALUT.

1. Depuis longtemps il a été ordonné que Pélage et Célestius, inventeurs d'une doctrine exécrable et corrupteurs de la vérité catholique, seraient expulsés de Rome, de peur que leurs funestes discours ne pervertissent l'esprit des ignorants. Notre clémence a suivi en cela le jugement de votre sainteté par lequel, après un sérieux examen, ils ont été condamnés. Leur criminelle opiniâtreté dans l'erreur nous oblige à renouveler notre prescription, et nous venons de décider que ceux qui, sachant en quel endroit de l'empire se trouvent Pélage et Célestius, auront négligé de les chasser ou de les signaler, seront punis de la même peine comme complices.

2. Il importerait surtout, père très-cher et très-affectionné, que votre sainteté pût opposer son autorité à l'attitude de certains évêques qui, persistant dans l'erreur, viennent en aide aux deux novateurs par un consentement tacite, ou refusent de les attaquer publiquement. Il faudrait que le dévouement chrétien de tous ces évêques proscrivît cette hérésie funeste, jusqu'à ce qu'il n'en restât plus aucune trace. Que votre religion s'adresse donc à eux tous par écrit et porte à leur connaisance le décret suivant : Ceux d'entre eux qui négligeront, par une obstination impie, de souscrire la condamnation de Pélage et de Célestius, et de faire ainsi connaître la pureté de leur foi, seront dépouillés de la dignité épiscopale, chassés pour toujours de leurs cités et retranchés de la communion de l'Eglise. Tandis que, fidèles au concile de Nicée, nous adorons sincèrement Dieu créateur de toutes choses et fondateur de notre Empire, votre sainteté ne souffrira pas que les partisans d'une secte détestable, méditent contre la religion des nouveautés injurieuses, défendent, par des écrits secrets, une doctrine sacrilége que l'autorité publique a une fois condamnée. On favorise autant le mal par une complicité muette que par l'impunité : vous le savez, très-cher et très-affectionné père.

Et d'une autre main : Que Dieu vous conserve durant longues années! Donné à Ravenne, le 5 des ides de juin, sous le consulat de Monaxius et de Plinta. Une lettre semblable fut adressée au saint évêque Augustin.

LETTRE CCII.

(Année 419.)

On a déjà vu dans la lettre qui fait la CXCVe de ce recueil l'admiration de saint Jérôme pour les grands combats de saint Augustin contre le pélagianisme; nous trouvons ici une expression nouvelle de ce sentiment. Saint Jérôme, chargé d'ans, voudrait avoir les ailes de la colombe pour aller embrasser l'évêque d'Hippone.

JÉRÔME AUX ÉVÊQUES ALYPE ET AUGUSTIN, SES SEIGNEURS VÉRITABLEMENT DIGNES DE TOUTE AFFECTION ET DE TOUT RESPECT, SALUT DANS LE CHRIST.

1. Le saint prêtre Innocent, porteur de cette lettre, n'a rien remis de ma part à votre grandeur l'an dernier, parce qu'il ne savait pas qu'il dût retourner en Afrique. Cependant je rends grâces à Dieu de ce que, malgré mon silence, des lettres de vous me sont arrivées; rien ne m'est plus doux qu'une occasion d'écrire à votre révérence; Dieu m'est témoin que si je le pouvais, je prendrais les ailes de la colombe pour aller vers vous et jouir de vos embrassements. C'est un désir que j'éprouve toujours quand je pense à vos vertus; mais aujourd'hui je l'éprouve plus vivement, parce que, de concert avec les auxiliaires de votre œuvre, vous avez vaincu l'hérésie de Célestius. Elle a si profondément infecté le cœur de plusieurs, que, malgré leur défaite et leur condamnation, ils conservent pourtant le venin au fond de leurs âmes, et qu'ils nous haïssent (c'est tout ce qu'ils peuvent faire) parce qu'ils nous regardent comme leur ayant fait perdre la liberté d'enseigner leur erreur.

2. Vous me demandez si j'ai répondu aux livres d'Annien, ce faux diacre de Célède que l'on fait vivre dans l'abondance pour ne fournir que de maigres discours à l'usage des blasphèmes d'autrui. Mais sachez que ses livres ne m'ont été envoyés que depuis peu en feuilles volantes par notre saint frère Eusèbe, prêtre; et j'ai été si accablé, soit par des maladies, soit par le chagrin de la mort de votre sainte et vénérable fille Eustochium, que ces ouvrages n'ont presque plus été pour moi qu'un objet de mépris. Il va et vient dans la même boue, et, sauf quelques mots affectés qu'il a pris je ne sais où, il ne dit rien que de rebattu. J'ai beaucoup fait cependant; en s'efforçant de répondre à une lettre de moi, Annien s'est montré plus à découvert, et chacun a pu entendre ses blasphèmes. Il avoue dans cet ouvrage tout ce que, auparavant, il niait avoir dit dans cette misérable assemblée de Diospolis; ce n'est pas une grande affaire que de répondre à des niaiseries aussi vaines. Si Dieu me prête vie et que je trouve des gens pour écrire sous ma dictée, j'y répondrai brièvement; ce ne sera point pour confondre une hérésie déjà morte, mais pour montrer l'ignorance et les blasphèmes d'Annien : votre sainteté le ferait mieux; vous m'épargneriez de défendre mes écrits contre l'hérétique. Vos saints enfants, Albine, Pinien et Mélanie, vous saluent avec un grand respect. Je donne au prêtre Innocent cette petite lettre qu'il vous portera du saint lieu de Bethléem. Votre petite fille Paule vous demande tristement de vouloir bien vous souvenir d'elle et vous salue respectueusement. Que la bonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ vous garde sains et saufs et vous fasse souvenir de moi, ô mes seigneurs vraiment saints, mes chers et vénérables pères !

LETTRE CCII *bis* [1].

(Au commencement de l'année 417.)

L'origine de l'âme est encore le sujet de cette lettre. Saint Augustin parle de la lettre qu'il a adressée à saint Jérôme et à laquelle il n'a encore reçu aucune réponse; il ne veut pas livrer son travail sans l'accompagner de cette réponse qu'il attend du grand solitaire. L'évêque Optat ne pensait pas que les âmes tirassent leur origine de l'âme du premier homme; l'évêque d'Hippone cherche à le tenir en garde contre une disposition à résoudre trop aisément une question remplie de tant de mystères. Il conserve, quant à lui, tous ses doutes, et attend qu'on l'éclaire.

AUGUSTIN A SON BIENHEUREUX ET TRÈS-CHER SEIGNEUR OPTAT, SON DÉSIRABLE FRÈRE ET COLLÈGUE DANS L'ÉPISCOPAT, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. J'ai reçu des mains du pieux prêtre Saturnin [2] la lettre où votre Révérence me demande avec une grande vivacité ce que je n'ai pas encore. Mais vous m'avez fait connaître le motif de ses instances : vous croyez que la réponse aux questions que j'ai adressées m'est déjà parvenue. Plût à Dieu qu'il en fût ainsi ! Je sais avec quel ardent désir vous attendez, et je ne tarderais pas à vous communiquer ce présent. — Pourtant, croyez-le, mon très-cher frère, voilà près de cinq ans que j'ai envoyé mon livre [3] en Orient, non comme un auteur qui décide, mais comme un homme qui consulte, et je n'ai encore reçu aucune réponse [4] pour éclaircir la question sur laquelle vous me demandez mon sentiment véritable. Je vous enverrais l'un et l'autre écrit, si je les avais.

2. Il ne me paraît pas que je doive envoyer ou livrer à personne ce que j'ai sans ce que je n'ai pas encore; je ne veux pas donner à celui qui peut-être me répondra, comme je le désire, le droit de se plaindre de voir circuler dans les mains des hommes mon interrogation

[1] C'est ici la seconde lettre découverte en 1732 dans l'abbaye de Gottwe.

[2] Saturnin était prêtre de l'église d'Hippone.

[3] Voir la lettre 166, tome 2.

[4] Nous n'avons pas besoin de rappeler que celui dont saint Augustin attendait la réponse, c'est saint Jérôme lui-même.

laborieusement méditée sans sa propre réponse que je ne désespère pas d'obtenir; il ne faut pas qu'il puisse m'accuser d'avoir agi par là avec plus d'orgueil que d'utilité et d'avoir voulu me montrer plus habile à chercher des difficultés que lui à les résoudre; et peut-être les résoudra-t-il; il importe d'attendre qu'il le fasse [1]. Je sais d'ailleurs qu'il est occupé d'autres travaux qu'il ne doit pas interrompre.

3. Afin que vous sachiez mieux les choses, voyez un peu ce qu'il m'écrivit par le porteur de la lettre que je lui avais adressée et qui revint ici l'année suivante; je transcris ce passage de sa lettre : « Le temps devient très-difficile; il vaut mieux me taire que de parler; « mes études ont été interrompues, de peur « que mon éloquence ne devînt une *éloquence* « *de chien*, comme dit Appius. C'est pourquoi « je n'ai pas pu répondre à temps aux deux « livres que vous m'avez dédiés, livres remplis « d'érudition et qui brillent de tout l'éclat de « l'éloquence; ce n'est pas que j'y trouve quel« que chose à reprendre, mais le bienheureux « Apôtre a dit : *Chacun abonde en son sens;* « *l'un pense d'une manière, l'autre d'une* « *autre* [2]. Certainement vous avez mis là tout « ce qui peut être dit, tout ce que les sources « des saintes Ecritures peuvent fournir à un « sublime esprit. Souffrez, j'en prie votre ré« vérence, que je loue un peu votre génie, car « nous discutons pour nous instruire, et si les « envieux et surtout les hérétiques voient entre « nous une différence de sentiments, ils ne « manqueront pas de dire calomnieusement « que nos divergences partent d'un fond d'ai« greur. Mais moi je suis bien décidé à vous « aimer, à vous honorer, à vous estimer, à « vous admirer et à défendre vos paroles « comme les miennes. Dans le dialogue [3] que « j'ai publié depuis peu, je me suis souvenu « de votre béatitude comme je le devais. Tra« vaillons plutôt à arracher du milieu des « Eglises cette pernicieuse hérésie qui prend « toujours les dehors de la pénitence pour « avoir le moyen d'enseigner : elle craindrait « son expulsion et sa perte si elle se montrait « en plein jour. »

4. Vous voyez bien, mon vénérable frère, que ces paroles d'un ami qui m'est cher ne sont pas un refus de me répondre, mais une excuse d'être obligé à suivre des travaux plus pressants. Vous voyez aussi de quelle bienveillance il est animé à mon égard, et comme il avertit de ne pas donner occasion aux envieux, et surtout aux hérétiques, de nous soupçonner calomnieusement d'aigreur dans une discussion où, fidèles aux lois de la charité et de l'amitié, nous ne cherchons qu'à nous instruire. Les hommes liront donc en même temps l'ouvrage où j'ai proposé les difficultés et celui où il y aura répondu; s'il est parvenu à prouver suffisamment son opinion, il faudra que je lui rende grâces de m'avoir éclairé, et quand on le saura, on n'en retirera pas un petit avantage. Ceux qui sont au-dessous de nous connaîtront ainsi ce qu'ils doivent penser d'une question que nous aurons soigneusement traitée, et de plus ils apprendront, à notre exemple, par la miséricorde et la bonté de Dieu, comment on peut discuter entre amis pour s'instruire, sans que l'affection reçoive la moindre atteinte.

5. Mais si mon écrit, où je me contente de rechercher une chose très-obscure, se répandait sans la réponse où apparaîtra peut-être la vérité; si, allant au loin, il parvenait jusqu'à ceux qui « se comparant eux-mêmes à eux« mêmes [1], » selon le mot de l'Apôtre, ne comprennent pas avec quels sentiments nous agissons, parce qu'ils ne sauraient agir comme nous, ceux-ci alors me prêteraient, à l'égard d'un ami très-cher et très-digne d'être honoré pour ses grands mérites, non pas les intentions qui sont les miennes, et qu'ils ne voient pas, mais les intentions qu'il leur plairait et qui seraient inspirées par leurs haines soupçonneuses; c'est ce à quoi nous devons prendre garde autant qu'il est en nous.

6. Si pourtant malgré nous, malgré nos précautions, notre écrit venait à tomber entre les mains de ceux à qui nous ne voudrions pas le faire connaître, que nous resterait-il, sinon une tranquille résignation à la volonté de Dieu? Je ne devrais pas écrire à qui que ce soit ce que je voudrais toujours cacher. Car si, ce qu'à Dieu ne plaise, il arrive par accident ou par nécessité que je ne reçoive pas de réponse, sans aucun doute l'écrit que nous avons envoyé sera un jour publié. On ne le lira pas inutilement, parce que, si on n'y trouve pas la vérité que l'on cherche, on trouvera au moins comment on doit la chercher, et l'on y apprendra à ne pas affirmer témérairement ce qu'on ne sait

[1] Allusion à une plainte de saint Jérôme. Voir ci-dessus tome 2, lettre 72, n. 2.
[2] Rom. XIV, 5.
[3] Ouvrage contre les pélagiens composé de trois livres.

[1] II Cor. X, 12.

pas. Les lecteurs de cet écrit apprendront aussi à consulter, quand ils pourront, avec une tendre charité et non avec une contention querelleuse, jusqu'à ce qu'ils découvrent ce qu'ils veulent, ou que l'inutilité des efforts de leur esprit ne leur fasse reconnaître qu'ils ne sauraient aller plus loin. Maintenant votre amitié est bien persuadée, je pense, que tant que je puis espérer la réponse de mon ami, je ne dois pas vous envoyer mon écrit. Mais ce n'est pas à cela que se borne votre désir; vous voulez aussi la réponse de celui que j'ai consulté ; ah! je vous l'adresserais volontiers si je l'avais. Vous me demandez, ce sont les propres expressions de votre lettre, « la claire démonstration « que l'Auteur de la lumière m'a accordée pour « prix de la vie que je mène ; » peut-être n'appelez-vous pas mon œuvre une consultation et une recherche, mais croyez-vous que je suis parvenu à la vérité ; s'il en était ainsi, je vous l'enverrais. Mais je l'avoue, je n'ai pas trouvé encore comment l'âme tire son péché d'Adam (ce qu'il n'est pas permis de mettre en doute), sans tirer d'Adam lui-même son origine : c'est ce qu'il me faut étudier sérieusement et non pas résoudre légèrement.

7. D'après votre lettre, « vous n'avez pu amener à votre sentiment, à vos assertions pleines de vérité, je ne sais combien de vieillards, « je ne sais combien d'hommes instruits par « de savants évêques, et vous ne dites pas « quelles sont ces assertions pleines de vérité « auxquelles vous n'avez pu amener les vieillards, les hommes instruits par de savants « évêques. Si ces vieillards tenaient et tiennent encore ce qu'ils ont reçu de prêtres savants, comment une troupe de clercs rustiques et moins éclairés a-t-elle pu vous donner de l'embarras et de l'ennui sur des choses où elle *avait été instruite par de savants évêques?* Si ces vieillards et cette troupe de clercs abandonnaient méchamment la doctrine qu'ils avaient reçue de savants évêques, il fallait que l'autorité de ceux-ci servît plutôt à corriger leurs écarts et à réprimer l'opiniâtreté de leur rébellion. Mais vous me dites encore que « vous avez « craint, docteur jeune et novice, de changer « les enseignements de tant et de si grands évê« ques, et de faire injure à des morts en pous« sant les hommes à un sentiment meilleur. » Que donnez-vous par là à entendre, sinon que ceux que vous désiriez ramener, ne voulaient pas déserter la doctrine de grands et savants évêques morts et refusaient de suivre un *jeune et novice docteur?* Je ne parle pas d'eux à présent ; seulement je désire vivement connaître les *assertions* que vous appelez *pleines de vérité ;* je ne dis rien de votre sentiment en lui-même, ce sont ses preuves que je demande.

8. Vous nous avez fait suffisamment connaître que vous êtes contraire à l'opinion de ceux qui affirment que toutes les âmes des hommes proviennent, par la succession des générations, de l'âme donnée au premier homme. Mais nous ignorons, et votre lettre ne dit pas sur quels témoignages des divines Ecritures vous montrez la fausseté de cette opinion. Ensuite, votre propre opinion, celle que vous substituez à celle-ci, que vous désapprouvez, n'apparaît clairement ni dans la lettre que vous m'avez écrite, ni dans celle que vous aviez adressée auparavant à nos frères de Césarée et que vous m'avez fait parvenir récemment. Tout ce que j'y vois, c'est que, comme vous l'écrivez, « Dieu a créé les « hommes, qu'il les crée et les créera, et qu'il « n'y a rien dans le ciel et sur la terre dont il « n'ait été et ne soit l'auteur. » Cela est si vrai que le doute sur ce point n'est permis à personne. Mais il faut nous apprendre encore comment Dieu forme les âmes, que vous soutenez ne pas venir par voie de propagation : les forme-t-il de quelque chose? de quoi les forme-t-il? ou bien les tire-t-il absolument du néant? A Dieu ne plaise que vous pensiez comme Origène et Priscillien, et d'autres s'il en est, qu'elles soient jetées en des corps terrestres et mortels, en punition de péchés commis dans une vie antérieure! Ce sentiment est condamné par l'autorité de l'Apôtre qui dit qu'Esaü et Jacob, avant de naître, n'avaient fait ni bien ni mal[1]. Ce n'est donc pas toute votre opinion qui nous est connue, mais une partie seulement : et encore nous ignorons absolument comment vous démontrez la vérité de ce sentiment.

9. C'est pourquoi je vous avais demandé, dans une précédente lettre[2], de vouloir bien m'envoyer le *Petit livre de la Foi* que vous dites avoir composé, en vous plaignant que je ne sais quel prêtre l'ait faussement signé ; je vous le demande encore, ainsi que les témoignages des divines Ecritures qui vous ont servi à traiter cette question. Vous dites dans votre lettre à nos frères de Césarée « que vous avez voulu « voir même des juges laïques peser la valeur « des preuves de votre sentiment ; que réunis

[1] Rom. IX, 11. — [2] [illegible], n. 20.

« à votre prière, ils ont tout examiné à la lu-« mière de la foi, enfin que la Divinité, selon « votre expression, leur a accordé dans sa mi-« séricorde de soutenir avec de nouvelles rai-« sons, et de prouver le sentiment que votre « médiocrité tenait devant eux en réserve, en « même temps que les témoignages d'autorités « considérables. » Ce sont précisément les *témoignages de ces autorités considérables* que j'ai grand désir de connaître.

10. Vous paraissez pourtant, en réfutant vos contradicteurs, vous occuper d'une seule chose, c'est qu'ils nient que nos âmes soient l'ouvrage de Dieu. S'ils le nient, c'est avec raison qu'il faut les condamner; car s'ils disaient cela, même des corps, on devrait certainement les ramener au vrai ou détester leur sentiment. Quel chrétien niera que les corps de tous ceux qui naissent soient l'ouvrage de Dieu? Nous ne disons pas pour cela que l'œuvre des parents n'y soit pour rien, mais nous reconnaissons que la puissance de Dieu s'y mêle. Et lorsqu'on dit que nos âmes sont ainsi formées de quelques germes incorporels et qu'elles viennent des parents, sans que ces âmes toutefois cessent d'être l'ouvrage de Dieu, c'est une opinion à réfuter, non point par d'humaines conjectures, mais par le témoignage des Ecritures. Les saints Livres d'autorité canonique nous fournissent des passages nombreux pour prouver que Dieu crée les âmes; ces passages réfutent ceux qui nient que chaque âme d'un homme naissant soit l'ouvrage de Dieu, mais ne concluent rien contre ceux qui soutiennent que les âmes, grâce à l'opération divine, sont formées comme les corps, par voie de propagation. Il vous faut chercher des témoignages certains pour répondre à ces derniers; et si vous les avez trouvés, envoyez-les-nous charitablement, car nous en sommes encore à les chercher, malgré nos longs et persistants efforts.

11. A la fin de votre lettre à nos frères de Césarée, vous les consultez brièvement et en ces termes : « Je vous supplie de m'instruire « comme votre fils et votre disciple, comme un « homme que Dieu a daigné seulement depuis « peu introduire dans ses mystères; j'implore « les lumières et cette sagesse qu'on doit et « qu'on est sûr de trouver dans les prêtres; « dites-moi si mieux vaut suivre le sentiment « de la transmission, qui fait découler toutes « les âmes du premier homme par une origine « impénétrable et un ordre caché, ou bien s'il « faut plutôt s'attacher à l'opinion professée et « défendue par tous vos frères et par les prêtres « de ce pays, savoir que Dieu a été, qu'il est et « qu'il sera toujours l'auteur de toutes choses « et de tous les hommes. » Vous voulez donc qu'on choisisse sur ces deux sentiments et qu'on vous réponde en faveur de l'un ou de l'autre; avec du savoir, on devrait faire ainsi, si ces deux opinions étaient si contraires qu'en adoptant l'une on rejetât nécessairement l'autre.

12. Mais si quelqu'un vient vous dire qu'il n'a pas à choisir, que les deux opinions sont vraies, que toutes les âmes découlent du premier homme, et que néanmoins Dieu a été, qu'il est et sera l'auteur de toute chose et de tous les hommes, qu'aurez-vous à lui répondre? Dirons-nous que *si les âmes viennent par voie de propagation, Dieu n'est pas l'auteur de toute chose parce qu'il ne forme pas les âmes?* On nous répondra que si, les corps venant par voie de propagation, il n'est pas permis de dire que c'est Dieu qui forme les corps, il s'en suivra que Dieu n'est pas l'auteur de toute chose. Or, qui niera que Dieu soit l'auteur de tous les corps humains? qui soutiendra qu'il n'est l'auteur que de ce seul corps qu'il forma d'abord d'un peu de terre, et tout au plus du corps de la femme du premier homme faite d'une côte d'Adam, mais qu'il ne l'est pas des autres corps, parce que nous sommes obligés de convenir qu'ils tirent de ceux-là leur origine?

13. Si donc les adversaires avec qui vous avez affaire soutiennent la transmission des âmes de façon à prétendre que ce n'est pas Dieu qui les forme, efforcez-vous de les réfuter, de les convaincre, de les ramener autant que Dieu le permettra. S'ils affirment que nous tirons du premier homme, et ensuite de nos parents, certains germes spirituels, et que c'est Dieu pourtant, Dieu auteur de toute chose, qui crée et forme l'âme de chaque homme, cherchez de quoi leur répondre; cherchez surtout dans les Ecritures saintes quelque chose de non équivoque et qui ne puisse pas se comprendre autrement. Et si vous l'avez trouvé, comme je vous l'ai demandé plus haut, envoyez-le-nous. Si vous n'êtes pas plus avancé que moi, travaillez de toutes vos forces à réfuter ceux dont vous me parlez dans votre première lettre, qui murmurent secrètement, entre autres contes, que les âmes ne sont pas d'œuvre divine, et qui, à

cause de cette opinion insensée et impie, se sont séparés de vous et du ministère de l'Eglise; défendez contre eux de toutes les manières et soutenez ce que vous avez établi dans cette même lettre, savoir que Dieu a créé, qu'il crée et qu'il créera les âmes, et qu'il n'y a rien dans le ciel et sur la terre dont il n'ait été et ne soit l'auteur. Cela est vrai de toute espèce de créature: il faut le croire, le dire, le défendre, le prouver. Car Dieu a été et sera l'auteur de toute chose et de tous les hommes, comme vous l'avez établi à la fin de votre lettre, dans la consultation adressée à nos frères et collègues de la province de Césarée, en les exhortant en quelque sorte à proclamer cette vérité à l'exemple de tous nos frères et collègues qui habitent le pays où vous êtes.

14. Mais autre est la question de savoir si Dieu est l'auteur et le créateur de toutes les âmes et de tous les corps, ce qui est d'une incontestable vérité, ou s'il y a dans la nature quelque chose qu'il n'ait pas fait, ce qui serait une grande erreur; et autre la question de savoir si Dieu forme les âmes humaines par voie de propagation ou sans propagation, et pourtant il n'est pas permis de croire qu'elles soient faites sans lui. Je veux que dans cette matière vous soyez sobre et prudent, et qu'en renversant le système de la propagation des âmes, vous ne tombiez pas par mégarde dans l'hérésie des pélagiens. Quoique la propagation des corps humains soit connue de chacun, nous disons cependant, et avec raison, que Dieu n'est pas seulement le créateur du corps du premier homme et des deux premiers époux, mais qu'il l'est encore de toute leur descendance; ainsi, je le crois, on comprend facilement que nous ne voulons pas réfuter, en rappelant que Dieu est l'auteur des âmes, ceux qui en soutiennent la propagation : n'est-ce pas lui qui forme aussi les corps dont nous ne pouvons nier l'origine par la même voie de propagation ? Mais il faut chercher d'autres preuves contre ceux qui soutiennent la propagation des âmes, s'il est vrai qu'ils se trompent. C'est là-dessus que vous auriez dû, s'il était possible, interroger davantage ceux que vous *craigniez de pousser à un sentiment meilleur, de peur de faire injure à des morts*, comme vous me l'écriviez dans votre dernière lettre. « Ces morts, disiez-vous, ont été de si « grands et de si savants évêques que vous au« riez craint, docteur jeune et novice, de chan« ger leurs enseignements. » C'est pourquoi je voudrais connaître, surtout, les témoignages sur lesquels s'appuyaient *ces grands et savants évêques* pour défendre la propagation des âmes. Toutefois, sans égard à de telles autorités, vous avez appelé, dans votre lettre à nos frères de Césarée, cette opinion *une invention nouvelle et un dogme inouï* : pourtant si ce sentiment est une erreur, nous savons qu'il n'est pas nouveau, mais bien ancien [1].

15. Lorsque, dans des questions, il se pré sente des motifs légitimes pour douter, nous ne devons pas douter si nous devons douter ; il faut sans aucun doute douter de tout ce qui est douteux. Voyez comme l'Apôtre ne craint pas de douter de lui-même, *si c'est avec son corps ou sans son corps* qu'il a été ravi au troisième ciel : « Je ne le sais pas, Dieu le sait, » dit-il [2]. Pourquoi donc, tant que je l'ignore, ne me sera-t-il pas permis de douter si mon âme est venue en cette vie par voie de propagation ou autrement, puisque, de toute manière, je ne doute pas que le Dieu suprême et véritable l'ait créée ? Pourquoi ne me serait-il pas permis de dire : Je sais que mon âme est l'ouvrage de Dieu et ne subsiste que par sa puissance; qu'elle soit venue par propagation ou autrement, comme celle qui a été donnée au premier homme, c'est ce que je ne sais pas : Dieu le sait ? Vous voulez que j'appuie l'un de ces deux sentiments ; je pourrais le faire si je savais quel est le vrai. Si vous le savez, vous me voyez plus désireux d'apprendre ce que je ne sais pas que d'enseigner ce que je sais. Si vous l'ignorez comme moi, priez Dieu comme moi, priez le Maître de nous instruire, soit par quelqu'un de ses serviteurs, soit par lui-même. C'est lui qui a dit à ses disciples : « Ne vous faites pas « appeler maîtres par les hommes ; car le Christ « seul est votre Maître [3]. » Demandons-lui de nous éclairer, pourvu toutefois qu'il puisse nous être utile de connaître ces choses ; il sait non-seulement ce qu'il doit enseigner, mais ce qu'il nous convient d'apprendre.

16. J'avoue à votre amitié la vivacité de mon désir ; je souhaite de savoir ce que vous cherchez, mais je souhaiterais bien plus de savoir, si c'est possible, quand paraîtra le Désiré de toutes les nations, et quand arrivera le règne

[1] Tertullien et peut-être aussi saint Irénée avaient soutenu cette opinion.
[2] II Cor. XII, 2, [illegible]. — [3] Matth. XX[illegible], 8.

des saints, que d'apprendre d'où j'ai commencé à venir sur cette terre. Et cependant les disciples de Celui qui sait tout, nos Apôtres, ayant demandé cela, reçurent cette réponse : « Ce « n'est point à vous de savoir les temps et les « moments que Dieu a réservés à sa puis« sance [1]. » Et s'il sait que ce n'est point à nous non plus de savoir notre origine, lui qui sait assurément ce qu'il est utile que nous sachions, j'ai appris de lui qu'il ne nous appartient pas de connaître les temps que le Père a réservés à sa puissance. Mais cette origine des âmes, que je ne connais pas encore, est-ce à nous de la savoir? nous appartient-il de la savoir? c'est ce que j'ignore. Si au moins je savais que ce n'est point à nous de pénétrer dans ce secret, non-seulement je continuerais à ne rien trancher tant que je doute, mais même je cesserais de chercher; en l'état où nous sommes, quoique l'obscure profondeur de la question m'inspire plus de crainte d'affirmer témérairement que le désir de connaître, je persiste à vouloir la savoir, si je le puis. Je le cherche, bien qu'il soit moins nécessaire de résoudre cette question que *de connaître sa fin* [2], comme le Psalmiste le demandait à Dieu; il ne disait pas : faites-moi connaître mon commencement.

17. Mais je suis reconnaissant envers mon Docteur divin de ce qu'il a daigné m'apprendre de mon commencement; je sais que l'âme humaine est esprit et non pas corps ; qu'elle est douée de raison et d'intelligence; que sa nature n'est pas divine, mais qu'elle est d'un côté une créature mortelle, en ce sens qu'elle peut déchoir de son état et se retirer de la vie de Dieu dont la participation la rend bienheureuse, et qu'elle est d'un autre côté immortelle, parce qu'elle ne peut pas perdre ce sens intérieur qui fera, après cette vie, son bien ou son mal. Je sais qu'elle n'a pas mérité d'être enfermée dans un corps pour des actions commises avant son union avec la chair, mais aussi qu'elle n'est pas dans l'homme sans souillure de péché, *ne fût-elle qu'un seul jour sur la terre*, comme dit l'Ecriture [3]. Je sais que personne ne naît d'Adam sans péché par le cours continu de la génération, et c'est pourquoi il est nécessaire que les enfants renaissent dans le Christ par la grâce de la régénération. Voilà beaucoup de choses et de grandes choses sur le commencement et l'origine de nos âmes, et dont plusieurs appartiennent à ce que nous cherchons en ce moment; elles sont de foi, et je me réjouis de les avoir apprises, et j'assure que je les connais bien. Quant au secret de l'origine des âmes, quant à la question de savoir si Dieu les forme par voie de propagation ou autrement (et je les tiens toutes créées par Dieu lui-même), j'aimerais mieux connaître que d'ignorer; mais tant que dure mon impuissance, mieux vaut douter que d'oser affirmer comme certain quelque chose qui pourrait être contraire à des points sur lesquels le doute ne m'est pas permis.

18. Vous, mon bon frère, vous me consultez donc et vous voulez que je me décide pour l'une ou l'autre des deux opinions, savoir si toutes les âmes proviennent du premier homme comme les corps par la propagation, ou si, sans propagation, l'âme de chaque homme est créée par Dieu comme le fut celle d'Adam, car dans toute hypothèse nous reconnaissons toujours que Dieu est l'unique créateur des âmes. Mais, souffrez qu'à mon tour je vous demande comment l'âme peut contracter le péché originel, là d'où elle ne tire pas elle-même son origine ; car, ne voulant pas tomber dans la détestable hérésie des pélagiens, nous ne nions pas que toutes les âmes arrivent également au monde avec la souillure d'Adam. Si vous ne savez pas ce que je vous demande, permettez-moi d'ignorer et ce que vous cherchez, et ce que je cherche. Si vous le savez, vos lumières feront cesser mes angoisses, et je vous répondrai comme vous voulez que je vous réponde, sans plus rien attendre de là [1]. Ne vous fâchez donc pas, je vous prie, si je n'ai pu vous aider dans vos recherches, mais seulement vous montrer ce qu'il faut chercher : quand vous l'aurez trouvé, ne craignez pas de maintenir votre opinion.

19. Voilà ce que j'ai cru devoir écrire à votre sainteté, qui pense pouvoir condamner avec certitude le sentiment de la propagation des âmes. D'ailleurs, si j'avais eu à écrire à ceux qui soutiennent ce sentiment, je leur aurais montré peut-être qu'ils ignorent ce qu'ils croient savoir et combien ils devraient craindre d'affirmer avec tant d'audace.

20. Mon ami, dans sa lettre que je vous ai transcrite, parle de deux livres que je lui ai envoyés, et auxquels il n'a pas eu encore le loisir de répondre ; mais que ceci ne fasse pas pour vous une confusion; il y a un livre et non pas deux sur l'origine de l'âme; dans ce second

[1] Act. I, 17.— [2] Ps. XXXVIII, 5.— [3] Job, XIV, 5, selon les Septante.

[1] De saint Jérôme.

écrit[1] je consulte mon ami sur une autre question, tout en la traitant. Quand il nous avertit et nous presse de travailler surtout à extirper du milieu des Eglises une pernicieuse hérésie, c'est de l'hérésie pélagienne qu'il veut parler; je vous engage, mon frère, autant que je le puis, à l'éviter prudemment, lorsque vous méditez ou que vous disputez sur l'origine des âmes. Prenez garde de croire qu'il y ait une âme, excepté celle du Médiateur, qui ne tire point d'Adam le péché originel : la naissance nous lie à cette souillure, le baptême nous en délivre.

LETTRE CCIII.

(Année 420.)

Cette petite lettre, adressée à un personnage que nous croyons avoir été proconsul en Afrique, est une leçon donnée à tous ceux qui se jettent dans les choses humaines sans en avoir senti le néant.

AUGUSTIN A SON ILLUSTRE, ÉMINENT SEIGNEUR ET DÉSIRABLE FILS LARGUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

J'ai reçu la lettre où votre excellence demande que je vous écrive. Vous ne le souhaiteriez pas si vous n'aimiez pas d'avance ce que je puis vous dire. Et qu'ai-je à vous répéter, si ce n'est qu'après avoir recherché peut-être les vaines grandeurs de ce monde quand vous ne les connaissiez pas, vous devez les mépriser maintenant que vous les connaissez ? Elles ont une douceur qui trompe; on s'y fatigue sans fruit; on y craint toujours, et les positions les plus hautes y sont les plus dangereuses. On y fait les premiers pas sans prévoyance et les derniers avec repentir. Telles sont toutes les choses de cette triste et mortelle vie : l'homme les désire avec plus de cupidité que de prudence. Les âmes chrétiennes ont d'autres espérances, d'autres fruits de leurs peines, d'autres récompenses des dangers dont elles triomphent. Il n'est pas possible d'être ici-bas sans crainte, sans douleur, sans travail, sans péril ; mais il importe beaucoup de savoir pour quel motif, dans quelle attente et dans quel but on souffre. Quand je considère ceux qui aiment ce monde, je ne sais jamais quel pourrait être le bon moment pour essayer de les guérir avec des paroles de sagesse. Les choses réussissent-elles à leur gré ? ils repoussent du haut de leur bonheur superbe les avertissements salutaires, et traitent de vieille chanson ce qu'on leur dit. Sont-ils dans l'adversité ? ils s'occupent bien plus d'en sortir que de prendre le remède qui peut les guérir et les conduire où les tourments ne peuvent plus les atteindre. Parfois cependant il en est qui ouvrent à la vérité les oreilles du cœur, le plus souvent dans l'infortune, rarement dans la prospérité. Mais ils sont en petit nombre, comme il a été prédit; je désire que vous soyez de ceux-là, parce que je vous aime sincèrement, mon illustre, éminent seigneur et désirable fils. Que cet avertissement soit une réponse à votre lettre. Je ne voudrais pas que vous eussiez à endurer encore les douleurs par où vous avez déjà passé; mais je gémis davantage que votre vie ne devienne pas meilleure après d'aussi tristes épreuves.

LETTRE CCIV.

(Année 420.)

Saint Augustin éclaire et rassure le tribun Dulcitius sur ses propres devoirs à l'égard des donatistes; il s'explique sur les furieux de ce parti qui poussaient le délire jusqu'à se donner la mort.

AUGUSTIN A SON ILLUSTRE SEIGNEUR ET HONORABLE FILS DULCITIUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Je dois, selon votre désir, vous mettre à même de répondre aux hérétiques, dont votre vigilante activité cherche aussi le salut, avec l'aide de la miséricorde du Seigneur. Une multitude considérable d'entre eux apprécie la grandeur du bienfait qu'on leur accorde, et nous nous en réjouissons; toutefois, il en est parmi eux qui, ingrats envers Dieu et envers les hommes dans un malheureux instinct de fureur, et ne pouvant nous atteindre de leur rage meurtrière, croient nous épouvanter par leur propre mort : privés de la joie de nous tuer, ils sont réduits à jouir de la tristesse que nous éprouvons en les voyant se tuer eux-mêmes. Mais l'erreur furieuse d'un petit nombre d'hommes ne doit pas empêcher le salut de tant de peuples. Quels sont nos desseins sur eux ? Dieu le sait, les hommes sages aussi; nos ennemis eux-mêmes le savent, malgré la violence de leurs haines. Puisqu'ils pensent que l'atrocité de leur mort volontaire est pour nous

[1] Cet écrit, qui forme la CLXVIIe lettre, est consacré à l'examen du vrai sens de ces paroles de l'épître de saint Jacques : « Quiconque « ayant gardé toute la loi, la viole en un seul point, est coupable « comme s'il l'avait toute violée. »

un sujet d'effroi, ils ne mettent donc point en doute que nous ne voudrions pas qu'ils périssent.

2. Mais que devons-nous faire en voyant que, Dieu aidant, beaucoup de donatistes trouvent, par votre moyen, le chemin de la paix ? Est-ce que nous pouvons et nous devons vous arrêter dans cette œuvre d'unité, parce que nous craindrons que des gens impitoyables, cruels envers eux-mêmes, ne périssent, non point par notre volonté, mais par la leur propre ? Certainement nous souhaiterions que tous ceux qui portent l'étendard du Christ contre le Christ et s'arment orgueilleusement contre l'Évangile avec l'Évangile même qu'ils n'entendent pas, revinssent de leur sentiment impie et se réjouissent avec nous dans l'unité. Mais puisque Dieu, par des dispositions cachées mais justes, a prédestiné quelques-uns d'entre eux aux dernières peines, et que le nombre des donatistes, ramenés à la vérité, est incomparablement plus grand ; mieux vaut, sans aucun doute, qu'une poignée de furieux périssent dans les feux allumés de leurs propres mains, que si tant de peuples, restés dans un schisme sacrilége, tombaient dans les flammes éternelles. L'Eglise s'afflige de la mort volontaire de ce petit nombre comme s'affligeait le saint roi David en apprenant le trépas de ce fils rebelle que son amour avait tant recommandé d'épargner. David éclata en sanglots, quoique la mort d'Absalon eût été méritée par une horrible impiété. Cependant, le fils superbe et méchant étant allé en son lieu, le peuple de Dieu, que sa révolte avait divisé, reconnut son vrai roi, et l'unité rétablie consola le père de la perte de son fils [1].

3. Nous ne vous blâmons donc pas, illustre seigneur et honorable fils, pour avoir cru devoir avertir de tels hommes, à Thamugas, par une ordonnance. Mais parce que vous y dites : « Sachez que vous subirez une mort méritée, » il ont cru, comme leurs écrits nous le montrent, que vous les menaciez de les faire mourir ; ils n'ont pas compris que vous avez seulement parlé de cette mort qu'ils veulent eux-mêmes se donner. Car vous n'avez reçu d'aucune loi le droit de vie et de mort sur eux ; les décrets impériaux, dont l'exécution vous est confiée, ne prescrivent pas qu'ils soient punis par le dernier supplice. Vous vous êtes mieux expliqué à cet égard dans votre seconde ordonnance. En écrivant à leur évêque [1] avec douceur, vous avez montré quel esprit de mansuétude anime, dans l'Eglise catholique, ceux même qui, au nom des empereurs chrétiens, sont chargés de ramener les errants par la crainte ou par le châtiment ; peut-être l'avez-vous traité avec plus de témoignages d'honneur qu'il ne convenait d'en donner à un hérétique.

4. Vous demandez que je réponde à la lettre que cet évêque vous a adressée ; vous pensez sans doute que ce serait un service à rendre aux gens de Thamugas, et qu'il faudrait soigneusement réfuter la doctrine trompeuse de celui qui les séduit ; mais je suis chargé d'occupations, et d'ailleurs, dans beaucoup de mes ouvrages, j'ai réfuté tous les vains discours de ce genre. Déjà, dans je ne sais combien d'entretiens et de lettres, j'ai montré que les donatistes ne peuvent pas avoir la mort des martyrs, parce qu'ils n'ont pas la vie des chrétiens ; ce qui fait le martyr ce n'est pas le supplice, c'est la cause pour laquelle on est frappé. J'ai établi aussi que le libre arbitre donné à l'homme n'empêche pas qu'il n'y ait des peines très-justement portées par les lois divines et humaines contre les péchés graves, et qu'il appartient aux rois pieux de la terre de réprimer par une sévérité convenable, non-seulement les adultères, les homicides et d'autres crimes de cette espèce, mais encore les sacriléges [2] ; j'ai montré que c'est une grande erreur de croire que les donatistes soient reçus parmi nous tels qu'ils sont, parce que nous ne les rebaptisons pas. Comment resteraient-ils les mêmes, puisqu'ils sont hérétiques et qu'ils deviennent catholiques en passant dans nos rangs? Le sacrement une fois donné ne se réitère pas, mais il ne s'ensuit pas qu'il ne soit point permis de corriger la dépravation des âmes.

5. Quant à ces furieux qui se donnent la mort et sont un objet de détestation et d'abomination pour tous ceux de leur parti dont la folie n'égale pas leur folie, nous avons répondu souvent d'après les Ecritures et d'après les idées chrétiennes : « A qui sera bon celui qui est « mauvais à lui-même [3]? » Celui qui croit pouvoir se tuer lui-même, se croira-t-il obligé de tuer son prochain placé dans les mêmes épreuves que lui, parce qu'il est écrit : « Tu

[1] II Rois, XVIII, XIX.

[1] L'évêque donatiste de Thamugas se nommait Gaudentius.
[2] Voir la lettre 155.
[3] Ecclés. XIV, 5.

« aimeras ton prochain comme toi-même [1] ? » Il n'est pas permis, sans le commandement de la loi ou des puissances légitimes, de tuer même celui qui le veut et le demande, et qui ne peut plus vivre ; l'Ecriture nous le fait voir assez. Le roi David fit périr celui qui avait tué le roi Saül, quoique celui-ci, blessé et à demi-mort, l'eût demandé et qu'il eût imploré comme une grâce un dernier coup pour délivrer son âme des chaînes qui, malgré elle, la retenaient dans le corps [2]. Si donc ôter la vie à un homme, sans être revêtu d'un droit légitime, c'est être homicide ; il faut n'être pas homme pour n'être pas homicide quand on se tue soi-même. Nous avons dit tout cela, de différentes manières, dans beaucoup de discours et de lettres.

6. Cependant, je l'avoue, je ne me souviens pas d'avoir répondu à ce qu'ils disent du vieillard Razias ; après d'inutiles recherches dans tous les auteurs ecclésiastiques, ils se vantent enfin d'avoir trouvé, dans le livre des Macchabées, cet exemple dont ils voudraient s'armer pour justifier le crime de leur suicide [3]. Pour les réfuter, il suffira à votre charité et à tout homme sage de leur dire qu'ils auront le droit de citer cet exemple s'ils sont disposés à appliquer à la vie chrétienne tout ce qui est raconté des Juifs et rappelé dans leurs Ecritures. Parmi les actions des personnages loués dans l'Ancien Testament, il en est qui ne conviendraient pas à notre temps et qui, même en ce temps-là, n'étaient pas conformes à l'idée du bien ; telle fut l'action de Razias. Son rang parmi les siens et sa courageuse persévérance dans la loi, l'avaient fait appeler le père des juifs, et nous savons, d'après les paroles de l'Apôtre, que le judaïsme, comparé à la justice chrétienne, n'était que chose vile [4]. Quoi d'étonnant que Razias, saisi d'une pensée d'orgueil comme il en vient au cœur d'un homme, ait mieux aimé périr de ses propres mains que de subir une indigne servitude au milieu de ses ennemis, après avoir été si considérable aux yeux des siens !

7. Les païens ne manquent pas de célébrer ces choses-là dans leurs écrits. Dans le livre des Macchabées, l'homme est loué, il est vrai, mais son action ne l'est pas : elle n'est que racontée ; on la met sous nos yeux plutôt comme une chose soumise à notre jugement que proposée à notre imitation ; nous ne devons pas assurément la juger avec notre propre jugement, ce que nous pourrions faire aussi en notre qualité d'hommes, mais avec la saine doctrine très-claire sur ce point, même dans les anciennes Ecritures. La conduite de Razias s'éloignait de ces prescriptions des Livres saints : « Accepte « tout ce qui t'arrive, demeure en paix dans « ta douleur, et, au temps de ton humiliation, « garde la patience [1]. » En choisissant ainsi sa mort, cet homme n'obéit donc point à des inspirations de sagesse ; mais il se refusa à porter l'humiliation.

8. Il est écrit qu'il voulut mourir « noble-« ment et courageusement [2]. » L'Ecriture ne dit pas : sagement. Il voulut mourir « noble-« ment, » c'est-à-dire de peur de perdre dans l'esclavage la liberté dont jouissait sa race ; « courageusement, » c'est-à-dire qu'il eut assez de force d'âme pour se tuer lui-même. N'ayant pu se donner tout à fait la mort d'un coup d'épée, Razias se précipita du haut d'un mur, et malgré cela vivant encore, courut vers une pierre brisée ; debout et ayant perdu tout son sang, il s'arracha les entrailles, et, de ses deux mains, les jeta sur la foule, et puis, dans son épuisement, il mourut [3]. Ces choses sont grandes, et ne sont pas bonnes cependant ; car tout ce qui est grand n'est pas bon, puisqu'il y a même des crimes qui ont de la grandeur. Dieu a dit : « Ne tue pas l'innocent et le juste [4]. » Si donc Razias n'a été ni innocent ni juste, pourquoi veut-on qu'il soit imité ? Mais s'il a été innocent et juste, pourquoi le louer, puisqu'il a été le meurtrier d'un innocent et d'un juste, c'est-à-dire de Razias lui-même ?

9. Je termine ici cette lettre pour qu'elle ne soit pas trop longue. Mais je dois un même service de charité aux gens de Thamugas. Appuyés sur votre désir et sur la recommandation de mon honorable et cher fils Eleusius, qui a été tribun chez eux, de répondre aux deux lettres de Gaudentius, évêque donatiste de leur ville, surtout à sa dernière, qu'il croit conforme aux saintes Ecritures, et d'y répondre de façon à ne pas laisser dire qu'il y ait quelque chose d'oublié [5].

[1] Marc, XII, 31 ; Lévitiq. XIX, 18. — [2] II Rois, I, 1-16.
[3] II Macchab. XIV, 37-46. — [4] Philip. III, 8.

[1] Ecclesiast. II, 4. — [2] Macchab. II, XIV, 42. — [3] II Macchab. XIV, 37-46. — [4] Exode, XXIII, 7.
[5] L'évêque d'Hippone tint son engagement en publiant dans le cours de la même année ses deux livres contre Gaudentius.

LETTRE CCV.

(Octobre 420.)

Saint Augustin répond à diverses questions, entre autres sur le corps de Jésus-Christ dans le ciel, depuis son ascension. Il satisfait à une curiosité pieuse et répand sans effort les plus intéressantes observations. Le début de la lettre est charmant; l'évêque d'Hippone cherche toujours l'invisible beauté de l'homme intérieur.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ FRÈRE CONSENTIUS.

1. En ce qui touche les yeux du corps, il est des hommes que nous voyons sans les connaître, car nous ignorons leurs goûts et leur vie; il est d'autres hommes que nous connaissons sans les avoir vus, parce que leur charité et leurs sentiments se sont révélés à nous; nous vous mettons de ce nombre, et si nous souhaitons tant vous voir, c'est pour que vous soyez de ceux que nous voyons et que nous connaissons. Ces inconnus qui nous arrivent, loin de les désirer, on les supporte à peine, à moins que la beauté de l'homme intérieur ne se montre en eux par quelques marques. Quant à ceux, comme vous, dont l'âme s'est révélée à notre esprit avant que le corps se soit montré à nos yeux, nous les connaissons sans doute; mais nous désirons les voir, pour jouir plus doucement et plus familièrement de l'ami intérieur qui déjà nous était apparu. Dieu peut-être nous fera cette grâce et nous accordera de vous voir quand il y aura, comme nous le souhaitons, plus de repos dans le monde: nous voudrions devoir cette joie à une honnête charité plutôt qu'à une triste extrémité [1]. Je vais répondre maintenant, autant que je le pourrai, avec l'aide de Dieu, aux questions que vous m'avez adressées, en dehors de votre lettre, sur une feuille séparée.

2. Vous demandez si « à présent le corps du « Seigneur a des os et du sang et les autres « linéaments de la chair. » Pourquoi ne demandez-vous pas aussi s'il a des vêtements? Ne serait-ce pas autant d'ajouté à la question? Pourquoi? Parce que nous pouvons à peine nous représenter dans un état d'incorruptibilité les formes corruptibles de notre vie : et pourtant il y a eu déjà d'assez grands miracles de Dieu pour imaginer ce qu'il peut faire encore. Si, au désert, les vêtements des Israélites ont pu durer tant d'années sans s'user, si la peau de leurs chaussures a pu être préservée si longtemps, Dieu a certainement la puissance de prolonger partout, et autant qu'il veut, l'incorruptibilité des corps, quels qu'ils soient. Je crois donc que le corps du Seigneur est dans le ciel tel qu'il était sur la terre, au moment de son ascension. Comme ses disciples doutaient de sa résurrection et qu'ils croyaient que c'était un esprit et non pas un corps qu'ils voyaient, le Sauveur leur dit: « Voyez mes mains « et mes pieds; touchez et voyez; l'esprit n'a « ni os ni chair, comme vous voyez que j'en « ai [1]. » Tel ses disciples l'avaient touché de leurs mains lorsqu'il était sur la terre, tel ils le virent monter au ciel. On entendit des voix d'anges qui disaient: « Il viendra ainsi, comme « vous l'avez vu monter au ciel [2]. » Qu'on ait la foi, et il n'y aura plus de difficulté.

3. « Et le sang? » demandera-t-on peut-être; car le Sauveur a dit : « Touchez et voyez, un « esprit n'a ni chair ni os, » et il n'a pas ajouté: ni sang. N'ajoutons donc pas à nos questions ce que le Sauveur n'a pas ajouté à ses paroles; et terminons là, si vous voulez bien. Car, à l'occasion de ce sang, nous pourrions bien être pressés par quelque interrogateur incommode qui nous dirait : S'il y a du sang dans le corps de Jésus-Christ dans le ciel, pourquoi n'y aurait-il pas de la pituite, de la bile jaune ou de la bile noire, puisque, d'après les enseignements de la médecine, le tempérament du corps humain se compose de ces quatre humeurs? Mais, quoi que puisse ajouter la curiosité qui cherche, qu'on se garde bien de penser que le corps du Seigneur puisse se corrompre, de peur qu'on ne corrompe sa propre foi.

4. Ma faiblesse humaine mesure les œuvres divines qu'elle ne connaît pas, d'après les choses de ce monde dont elle a l'expérience, et s'applaudit de sa subtilité lorsqu'elle dit : s'il y a de la chair, il y a du sang; s'il y a du sang, les autres humeurs y sont; si les autres humeurs sont là, il y a aussi la corruption. C'est comme si on disait : s'il y a de la flamme, elle est ardente; si elle est ardente, elle brûle; si elle brûle, elle a donc brûlé les corps des trois hommes jetés dans la fournaise par un roi impie. Mais si tout homme qui pense sainement sur les œuvres divines, ne met pas en doute la miraculeuse préservation des trois hommes

[1] Consentius habitait apparemment des contrées qui souffraient de l'invasion des Barbares, et, dans ses lettres à saint Augustin, il avait sans doute exprimé la crainte d'être obligé de fuir son pays pour se dérober aux calamités.

[1] Luc, XXIV, 39. — [2] Act. I, 11.

dans la fournaise [1], qui refusera de croire que Celui qui a sauvé ces corps du feu puisse préserver le corps du Sauveur de la flamme, de la faim, de la maladie, de la vieillesse et de tout ce qui a coutume d'atteindre le corps humain? Si on veut que ce ne soit pas la chair de ces trois hommes qui soit devenue incorruptible, mais que ce soit le feu qui soit devenu impuissant contre eux, craindrons-nous de penser que Celui qui a ôté au feu le pouvoir de corrompre n'ait pu faire une chair incorruptible? Car le miracle est plus grand, si c'est le feu qui a été changé et non pas la chair : en même temps que le feu brûlait sans nuire aux corps des trois hommes, il brûlait en dévorant le bois de la fournaise. Ceux qui ne croient pas cela, ne font pas grand fonds sur la puissance divine, mais ce n'est pas avec eux ni contre eux que nous avons affaire en ce moment. Ceux qui le croient doivent, à l'aide de ces explications, résoudre à peu près les difficultés dont ils cherchent pieusement la solution.

La puissance divine peut donc ôter à des corps visibles et sensibles les qualités qu'elle veut sans les ôter toutes; elle peut établir dans une vigueur inaltérable des membres mortels qui garderaient leur aspect extérieur sans garder leur corruption; c'est la même image avec la mortalité de moins; c'est toujours le mouvement, ce n'est plus la fatigue; c'est le pouvoir, ce n'est plus le besoin de se nourrir.

5. Quant à ce que dit l'Apôtre que « la chair « et le sang ne posséderont pas le royaume de « Dieu [2], » c'est une difficulté qu'on peut résoudre, comme vous le faites vous-même, en comprenant sous le nom de la chair et du sang les œuvres de la chair et du sang. Mais parce qu'en cet endroit l'Apôtre ne parlait pas des œuvres, mais du mode de résurrection, et qu'il avait en vue cette question même, mieux vaut entendre ici par ces mots *de chair et de sang* la corruption de la chair et du sang. Si le mot de chair signifie l'œuvre, pourquoi ne signifierait-il pas aussi la corruption, comme il est dit par le Prophète : « Toute chair n'est que « de l'herbe [3]? » C'est bien notre corruptibilité dont il est ici question, car le Prophète ajoute : « Toute gloire de la chair est comme la fleur « de l'herbe; l'herbe se sèche, la fleur tombe [4]. » Cela convient-il au corps sacré dont il a été dit : « Touchez et voyez, l'esprit n'a ni os « ni chair, comme vous voyez que j'en ai? »

[1] Dan. III. — [2] I Cor. XV, 50. — [3] Is. XL, 6. — [4] Ibid. XL, 6, 7.

Comment cette chair du Sauveur sécherait-elle et tomberait-elle, puisqu'il est écrit que « le Christ ressuscité d'entre les morts ne « meurt plus, et que la mort n'aura plus d'empire sur lui [1]? »

6. Voyez donc ce qui précède ce passage de l'Apôtre, et considérez-le dans tout son ensemble. Comme il voulait prouver la résurrection des morts à ceux qui n'y croyaient pas, il cite d'abord en exemple celle du Christ, puis, après d'autres choses, il se fait cette question : « Mais « quelqu'un dira : comment les morts ressus- « citeront-ils ? avec quel corps reviendront- « ils ? » Ensuite il se sert de l'exemple des semences : « Insensé, dit-il, ce que tu sèmes ne « prend point vie s'il ne meurt auparavant; et « ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps même « qui doit être, mais seulement le grain, que « ce soit du froment ou toute autre semence ; « Dieu donne à ce grain un corps comme il « veut et à chaque semence le corps qui lui est « propre [2]. » C'est donc dans ce dernier sens que l'Apôtre avait dit : « Tu ne sèmes pas le « corps même qui doit être. » Cela ne signifie pas que le froment ne naisse pas du froment, mais que nul ne sème l'herbe, ni la tige du blé et tout ce qui enveloppe les grains, quoique pourtant tout cela vienne des semences. Voilà pourquoi l'Apôtre a dit qu'on sème *seulement le grain;* voulant montrer que si Dieu peut ajouter ce qui ne se trouve pas dans la seule semence, il peut à plus forte raison rétablir ce qui était dans le corps de l'homme.

7. Saint Paul, continuant son épître, nous fait voir parmi les ressuscités les différentes gloires des fidèles et des saints. « Toute chair « n'est pas la même chair, dit-il : autre est la « chair des hommes, autre la chair des bêtes, « autre celle des oiseaux, autre celle des pois- « sons. Il y a des corps célestes et des corps « terrestres; mais autre est la beauté des corps « célestes, autre est celle des corps terrestres. « Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la « lune, autre l'éclat des étoiles; car une étoile « diffère d'une étoile par la splendeur; il en « sera ainsi des morts ressuscités [3]. » Le sens de tout ceci c'est que s'il y a de la différence dans la chair, quoique tout animal soit mortel; de la différence dans les corps visibles selon la manière dont ils sont placés, ce qui fait que la beauté des corps célestes est autre que la beauté des corps terrestres; et si, même dans

[1] Rom. VI, 9. — [2] I Cor. XV, 36-38. — [3] Ibid. XV, 39-42.

les cieux, les corps ne brillent pas d'un éclat égal : quoi d'étonnant qu'à la résurrection des morts la différence des mérites fasse une différence de gloire !

8. L'Apôtre arrive ensuite à ce qu'il y a de commun à toute chair qui ressuscite pour la vie éternelle : « Le corps est semé dans la cor« ruption, il se lèvera dans l'incorruptibilité ; « il est semé dans l'ignominie, il se lèvera dans « la gloire ; il est semé dans la faiblesse, il se « lèvera dans la force ; il est semé corps ani« mal, il se lèvera corps spirituel [1]. » Est-il permis, d'après ces paroles, de penser que nos corps ressusciteront avec plus de gloire que n'en a eu le corps du Christ ? La résurrection du Sauveur n'est-elle pas le modèle de celle à laquelle notre foi doit s'attacher et que nous devons espérer par sa grâce ? Le corps du Christ n'a donc pas pu ressusciter dans un état corruptible, si l'incorruptibilité est promise à notre corps après la résurrection ; il n'a pas pu ressusciter sans gloire, si c'est dans la gloire que le nôtre doive ressusciter. Et où serait la gloire s'il y avait encore la corruption ? Il serait trop absurde d'imaginer que le corps du Christ ait été ressuscité dans les conditions de faiblesse où il est mort, puisque notre corps, semé dans la faiblesse, se lèvera dans la force, et puisque saint Paul nous apprend que le Christ crucifié selon la faiblesse de la chair est maintenant vivant par la puissance de Dieu [2]. Mais qui serait assez absurde pour croire que notre corps « semé corps animal » doive ressusciter « corps spirituel, » et qu'il n'en ait point été ainsi du corps du Sauveur ressuscité ?

9. Il est donc constant et hors de doute que le corps du Christ, quoique inaccessible à la corruption dans le sépulcre, d'après ces prophétiques paroles : « Vous ne souffrirez pas que « votre Saint voie la corruption [3], » a pu être percé par les clous et la lance, mais que maintenant il demeure tout à fait dans l'incorruptibilité ; qu'après avoir passé par l'ignominie de la passion et de la mort, il est à présent dans la gloire de la vie éternelle ; qu'il a pu être crucifié, mais qu'il règne dans la force ; et qu'après avoir été un corps animal, parce qu'il a été pris dans la chair des enfants d'Adam, il est aujourd'hui un corps spirituel, parce qu'il est désormais inséparablement uni à l'esprit. L'Apôtre, voulant nous apprendre par les Ecritures ce que c'est que le corps animal, cite la Genèse : « De même qu'il y a un corps animal, « dit-il, il y a un corps spirituel, selon qu'il est « écrit : Adam, le premier homme, a été créé « avec une âme vivante [1]. » Vous vous rappelez assurément ce qui est écrit : « Et Dieu répan« dit sur sa face un souffle de vie, et l'homme « eut une âme vivante [2]. » Il a été dit aussi des « animaux : « Que la terre produise une âme « vivante [3]. » Notre corps est donc appelé « ani« mal, » à cause de ce qu'il a de semblable au corps des animaux, la nécessité de se soutenir avec de la nourriture et ensuite la mort qui est la séparation du corps d'avec l'âme vivante. Mais il est appelé spirituel, parce qu'il devient immortel comme l'âme.

10. Quelques-uns ont pensé que le corps deviendra alors spirituel, en ce sens que le corps sera changé en esprit, et que l'homme, auparavant composé d'un esprit et d'un corps, ne sera plus qu'un esprit, comme si l'Apôtre avait dit : il est semé corps, il ressuscitera esprit. Il a dit au contraire : « Il est semé corps animal, « il ressuscitera corps spirituel. » De même donc qu'un corps animal n'est pas une âme, mais un corps, ainsi nous ne devons pas croire qu'un corps spirituel soit un esprit, mais un corps. Qui osera croire que le corps du Christ ne soit pas ressuscité spirituel, ou s'il est ressuscité spirituel, qu'il ne soit plus corps, mais esprit ; puisque le Seigneur, voulant détromper ses disciples qui croyaient ne voir en lui qu'un esprit, leur dit : « Touchez et voyez, car « un esprit n'a ni os ni chair, comme vous « voyez que j'en ai ? » La chair du Sauveur était donc alors devenue un corps spirituel, et n'était cependant pas un esprit, mais un corps que nulle mort ne pouvait plus séparer de l'âme. Ainsi eût été le corps animal qui reçut la vie du souffle de Dieu quand l'homme fut créé avec une âme vivante : il serait devenu spirituel sans passer par la mort, si la transgression du précepte n'avait attiré le châtiment avant que l'observation de la justice méritât de Dieu la couronne.

11. C'est pourquoi le Fils de Dieu est venu à nous par nous ; juste, il est venu trouver des pécheurs ; il s'est couché, en quelque sorte, dans le lit de notre misère, mais sans avoir la maladie de notre iniquité. Il nous est apparu avec un corps animal, c'est-à-dire mortel, tandis que, s'il l'eût voulu, il eût pris dès le

[1] I Cor. xv, 42-44. — [2] II Cor. xiii, 4. — P xv, 10.

[1] I Cor. xv, 44. — [2] Gen. ii, 7 — [3] Ibid. i, 24.

principe un corps immortel. Mais, parce qu'il fallait nous guérir par l'humilité du Fils de Dieu, il est descendu jusqu'à notre infirmité, et nous a montré, par la vertu de sa résurrection, le mérite et la récompense de notre foi. Aussi l'Apôtre continue et dit : « Le nouvel « Adam a été rempli d'un esprit vivifiant. » Soit qu'il faille entendre ici le premier Adam formé de la poussière, ou le second né d'une vierge; soit qu'il y ait dans chaque homme comme un premier Adam d'un corps mortel, et un second Adam d'un corps immortel : toujours est-il que l'Apôtre a voulu nous apprendre que la différence entre *l'âme vivante* et *l'esprit vivifiant,* c'est qu'en ce monde nous avons un corps animal, et que nous aurons dans l'autre un corps spirituel. L'âme vit en effet dans le corps animal, mais elle ne le vivifie pas jusqu'à faire disparaître la corruption; mais dans le corps spirituel où l'esprit uni à Dieu ne fait qu'un avec lui [1], l'âme vivifie le corps au point de le rendre spirituel : délivré de toute corruptibilité, il ne craint plus que l'âme ne l'abandonne.

12. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « Ce n'est « pas le corps spirituel qui a été formé le « premier, c'est le corps animal, et ensuite le « spirituel. Le premier homme formé de la « terre est terrestre ; le second, venu du ciel, « est céleste. Tel qu'est le terrestre, tels sont « les terrestres; tel qu'est le céleste, tels sont « les célestes. De même que nous avons porté « l'image de l'homme terrestre, portons l'image « de Celui qui est venu du ciel [2]. » Que veulent dire ces mots : « Tel qu'est le terrestre, « tels sont les terrestres, » si ce n'est qu'on naît mortel d'un père mortel ? et que veulent dire ces mots : « Tel qu'est le céleste, tels sont « les célestes, » si ce n'est qu'on devient immortel par un père immortel? La première chose s'accomplit par Adam, la seconde par le Christ. Le Seigneur s'est fait terrestre, tout céleste qu'il fût, pour élever jusqu'au ciel ceux qui étaient de la terre; c'est-à-dire : d'immortel qu'il était, il s'est fait mortel, en prenant la forme de serviteur sans rien changer à sa nature de Maître ; mais c'était pour donner aux mortels l'immortalité, en leur communiquant sa grâce de Maître sans conserver l'abaissement de serviteur.

13. L'Apôtre, parlant de la résurrection, a donc enseigné que nos corps passeront de la corruptibilité à l'incorruptibilité, du mépris à la gloire, de la faiblesse à la force, de l'animalité à la spiritualité, c'est-à-dire de la mortalité à l'immortalité ; il arriva alors au sujet que nous examinons, et il ajouta : « Je veux dire, mes « frères, que la chair et le sang ne peuvent pas « posséder le royaume de Dieu [1]. » De peur qu'on ne crût qu'il s'agissait ici de la substance de la chair, saint Paul s'explique en ces termes : « Et la corruption ne possédera point ce qui « est incorruptible. » C'est comme s'il eût dit : en annonçant que la chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu, j'ai voulu faire entendre que la corruption ne possédera pas ce qui est incorruptible. Les mots de chair et de sang signifient donc ici la corruption de la mortalité.

14. Voici un mystère que je vous dis. Nous « ressusciterons tous, » ou comme portent les exemplaires grecs : « Nous dormirons tous, « mais nous ne serons pas tous changés [2]. » L'Apôtre suppose ensuite qu'on lui demande : « Comment il y aura et il n'y aura pas de chair après la résurrection, car il y aura de la chair puisque le Seigneur a dit : « Touchez et voyez, « l'esprit n'a ni os ni chair, comme vous voyez « que j'en ai ; » et il n'y aura pas de chair, puisque « la chair et le sang ne posséderont « pas le royaume de Dieu; » et il répond : « Voici un mystère. » La suite fait voir s'il faut entendre ce changement en mal ou en mieux. « Dans un atome de temps, » c'est-à-dire en un moment indivisible ; « en un clin « d'œil, » c'est-à-dire avec la plus grande promptitude; « au son de la dernière trom- « pette, » c'est-à-dire au dernier signe qui sera donné pour que ces choses s'accomplissent : « car la trompette sonnera, ajoute l'Apôtre, et « les morts ressusciteront incorruptibles, et « nous serons changés [3]. » Il faut donc croire sans aucun doute que ce sera un changement en mieux, puisque tous, bons et méchants ressusciteront : mais, comme parle le Seigneur dans l'Evangile. « Ceux qui auront fait le bien « ressusciteront pour la vie, ceux qui auront « fait le mal, ressusciteront pour le jugement [4]; » le jugement signifie ici la peine éternelle, de même qu'en ce passage : « Celui qui ne croit « pas est déjà jugé [5]. » Ceux donc qui ressusciteront pour le jugement ne participeront point à cet état d'incorruptibilité inaccessible

[1] Cor. VI, 17. — [2] Ibid. XV, 47-49.

[1] Ibid. XV, 50. — [2] Ibid. XV, 51. — [3] I Cor. XV, 52 — [4] Jean, V. 29. — [5] Jean, III, 18.

à la douleur : c'est l'état des fidèles et des saints ; quant aux autres, ils souffriront dans une corruption perpétuelle, parce que leur feu ne s'éteindra pas, et leur ver ne mourra pas [1].

15. Que veut donc dire ceci : « Et les morts « ressusciteront incorruptibles, et nous serons changés, » si ce n'est que tous les morts ressusciteront incorruptibles, mais que les bons participeront seuls à cet état d'incorruptibilité inaccessible à toute mauvaise atteinte ? Ainsi ceux qui n'y participeront pas, ressusciteront incorruptibles dans tous leurs membres, mais pour être livrés aux peines éternelles quand ils entendront ces paroles : « Allez, maudits, « dans le feu éternel qui a été préparé pour le « démon et pour ses anges [2]. » Le juste entendra ces paroles sans épouvante [3]. Après avoir parlé du changement des justes, l'Apôtre veut nous apprendre comment se fera et quel sera ce changement, et il nous dit : « Il faut que ce « corps corruptible soit revêtu d'incorruptibi- « lité ; et que ce corps mortel soit revêtu d'im- « mortalité [4]. » C'est dans ce sens, je crois, qu'il a dit aussi : « La chair et le sang ne pos- « séderont pas le royaume de Dieu ; » car dans ce royaume de Dieu, il n'y aura plus ni corruption, ni mortalité pour la chair et pour le sang ; car la chair et le sang désignent ces deux conditions de notre nature tombée.

16. Un exemple se présente à moi et je le citerai ; il est écrit : « De peur que vous ne « soyez tentés par celui qui tente, et que notre « travail ne soit vain [5]. » C'est du diable que parle ici l'Apôtre, comme si Dieu ne tentait pas du tout, selon le mot de saint Jacques : « mais lui-même ne tente personne [6]. » Ceci n'est pas en contradiction avec le passage du Deutéronome où il est dit : « Le Seigneur votre « Dieu vous tente ; » cette apparente difficulté se résout aisément, parce que le mot de tentation a divers sens : tantôt elle est une tromperie et tantôt une épreuve. Dans le premier sens, c'est le diable qui tente, dans le second c'est Dieu. De même, quand il est dit que la chair possédera ou ne possédera pas le royaume de Dieu, il faut prendre garde aux sens différents, et toute difficulté cessera. La chair, comme substance, possédera le royaume de Dieu, selon ces paroles : « L'esprit n'a ni os ni chair, « comme vous voyez que j'en ai ; » mais la chair, comme corruption, ne possédera pas le royaume de Dieu. L'Apôtre l'a montré lorsqu'après avoir exclu du royaume de Dieu la chair et le sang, il ajoute que la corruption ne possédera pas ce qui est incorruptible. En voilà assez, je crois, là-dessus.

17. Vous demandez si chacun des traits de notre corps est formé par le Dieu créateur. Cela ne vous préoccupera point, si, dans la mesure de ce que peut l'esprit humain, vous comprenez la puissance de l'action divine. Comment nier que tout ce qui se crée présentement soit l'œuvre de Dieu, puisque le Seigneur a dit : « Mon Père agit sans cesse [1] ? » Le repos du septième jour doit donc s'entendre en ce sens que Dieu a cessé de créer les natures elles-mêmes et non pas de les gouverner. Ainsi, quand le Créateur gouverne la nature des choses, et que tout naît selon l'ordre, en des lieux et des temps marqués, Dieu agit sans cesse. Car si Dieu ne formait pas ces choses, comment aurait-il pu dire au Prophète : « Avant que je t'eusse formé dans le sein de ta « mère, je te connaissais [2] ? » Et quel sens auraient ces paroles de l'Evangile : « Si Dieu re- « vêt ainsi l'herbe des champs, qui est aujour- « d'hui, et qui demain sera jetée dans la « fournaise ? » Voudra-t-on croire par hasard que Dieu revêt l'herbe et que Dieu ne forme pas les corps ? Lorsque l'Evangile dit que Dieu « revêt, » il ne parle pas d'un ordre établi dès le commencement de la création, mais il parle d'une opération présente. C'est le sens aussi des paroles de l'Apôtre sur les semences, que j'ai citées plus haut : « Tu ne sèmes pas le « corps qui doit être, mais seulement le grain, « soit du blé, soit de toute autre semence ; mais « Dieu lui donne le corps comme il veut [3]. » L'Apôtre ne dit pas : Dieu a donné ou disposé, mais Dieu « donne ; » par là il nous fait comprendre que la sagesse du Créateur agit réellement pour créer chaque jour ce qui naît en son temps. C'est cette sagesse dont il a été dit qu'elle atteint fortement d'une extrémité à l'autre et qu'elle dispose (non pas qu'elle a disposé) toute chose avec douceur [4]. Ce serait beaucoup que de savoir, même un peu, comment des choses changeantes et temporelles sont faites, non point par des mouvements changeants et temporels du Créateur, mais par une force éternelle et toujours la même.

[1] Is. LXVI, 24. — [2] Matth. XXV, 41. — [3] Ps. CXI. 7. — [4] I Cor. XV, 53. — [5] I Thess. III, 51. — [6] Jacq. I, 13.

[1] Jean, V, 17. — [2] Jérém. I, 5.
[3] Matth. VI, 50. — [4] I Cor. XV, 37, 38.

18. Vous désirez savoir si les baptisés qui meurent coupables de divers crimes et sans en avoir fait pénitence, obtiendront leur pardon après un certain temps. J'ai écrit sur ce point un livre assez étendu[1]; si vous vous en procurez une copie, vous n'aurez peut-être plus rien à souhaiter là-dessus.

19. Vous voulez aussi que je vous dise si le souffle de Dieu sur Adam a été l'âme même du premier homme. Je réponds en peu de mots : Ou ce souffle a été l'âme d'Adam ou il l'a faite. Mais s'il est l'âme du premier homme, il est créé. Car c'est de l'âme que Dieu parle quand il dit par le prophète Isaïe : « C'est moi qui ai « fait le souffle. » La suite le montre suffisamment : « A cause du péché, est-il dit, je l'ai un « peu contristé[2], » c'est-à-dire le souffle lui-même, et le reste qui ne peut s'entendre que de l'âme humaine. Dans cette question il faut éviter de croire que l'âme ne soit pas une nature créée de Dieu, mais qu'elle soit la substance de Dieu même comme son Fils unique qui est le Verbe, ou qu'elle en soit une portion quelconque : cette nature, cette substance par laquelle Dieu est ce qui est, ne peut pas être sujette au changement ; et nous tous qui avons une âme, nous savons combien elle est changeante.

Pendant que je dictais cette lettre, le porteur, qui attendait le vent, me pressait beaucoup, parce qu'il voulait s'embarquer ; si donc vous y trouvez du désordre ou de la négligence, ou si vous y trouvez les deux, ne vous occupez seulement que de la doctrine, et pardonnez au langage.

Et d'une autre main : Vivez pour Dieu, mon bien-aimé fils.

LETTRE CCVI.

(Année 420)

Lettre de recommandation.

AUGUSTIN A VALÈRE, SON ILLUSTRE, ÉMINENT SEIGNEUR ET TRÈS-CHER FILS EN JÉSUS-CHRIST[3], SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Si chaque fois qu'on me demande des lettres de recommandation pour vous je n'en donnais pas, je craindrais de méconnaître soit votre bonté compatissante envers ceux qui sont sans appui, soit vos sentiments à mon égard. Je suis donc toujours prêt à rendre ces bons offices, surtout lorsqu'il s'agit de vous recommander des ministres du Christ attachés au service de l'Eglise dont vous êtes, à notre grande joie, le cohéritier et le fils, ô mon illustre, éminent seigneur et très-cher fils en Jésus-Christ! Mon saint frère et collègue Félix m'ayant prié de lui remettre une lettre pour vous, je n'ai pas dû la lui refuser. Je vous recommande donc un évêque du Christ qui a besoin d'être soutenu par un homme illustre ; faites ce que vous pouvez, car vous pouvez beaucoup, par un bienfait du Seigneur, dont nous savons que vous aimez ardemment les intérêts.

[1] Le livre de la Foi et des Œuvres.
[2] Is. LVII, 16, 17.
[3] C'est le même Valère à qui est dédié l'ouvrage sur le mariage et la concup[illegible]

LETTRE CCVII.

(Année 420.)

Saint Augustin envoie à Claude, que nous croyons être un évêque d'Italie, ses six livres contre Julien, alors le chef de la secte pélagienne.

AUGUSTIN A SON BIENHEUREUX FRÈRE ET COLLÈGUE CLAUDE, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

C'est vous qui, poussé par un sentiment fraternel, m'avez envoyé, avant que je vous les eusse demandés, les quatre livres de Julien contre le premier livre d'un de mes ouvrages[1]; je ne crois pas pouvoir mieux faire que de vous envoyer, avant tout autre, ce que j'y réponds : vous jugerez si j'y réponds bien. Des extraits des quatre livres de Julien avaient été envoyés, j'ignore par qui, à l'illustre et pieux comte Valère, à qui on savait que mon ouvrage était dédié ; ces extraits m'étant parvenus, grâce aux soins de l'illustre comte, je me hâtai d'ajouter à mon premier livre un second où je réfute tout cela de mon mieux. Mais en comparant ces extraits aux quatre livres qui sont entre mes mains, je me suis aperçu que tout n'est pas mis comme Julien l'a écrit. Julien ou quelqu'un de ses amis pourra dire que je n'ai pas été vrai, parce que la publication des extraits envoyés au comte diffère des quatre livres. Quiconque donc lira mon second livre, adressé au comte Valère comme le premier, saura qu'en quelques endroits je ne réponds pas à Julien, mais à l'auteur même de ces extraits infidèles, qui a cru devoir faire des changements, peut-être pour s'approprier en

[1] Le premier livre du mariage et de la concupiscence.

quelque manière l'ouvrage d'autrui. Mais aujourd'hui, persuadé que les exemplaires que m'a envoyés votre sainteté sont plus exacts, je crois devoir répondre à l'auteur lui-même, qui se vante d'avoir réfuté mon premier livre avec ses quatre livres, et qui ne cesse de répandre partout ses poisons. J'ai donc entrepris cet ouvrage avec l'aide du Sauveur des petits et des grands; et je sais que vous avez prié pour moi pour que je l'achève; vous avez prié aussi pour ceux à qui nous espérons et désirons que ces sortes de travaux soient profitables. Examinez donc ma réponse [1], dont le commencement est à la suite de cette lettre. Adieu; souvenez-vous de nous dans le Seigneur, bienheureux frère.

LETTRE CCVIII.

(Octobre 423.)

Il y a des chrétiens qui se laissent troubler par les scandales qui arrivent dans l'Eglise; cette lettre de saint Augustin est faite pour dissiper les dangereuses inquiétudes de leur esprit.

AUGUSTIN A L'HONORABLE DAME FÉLICIE, SA CHÈRE FILLE EN JÉSUS CHRIST, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Je ne doute pas qu'avec une foi comme la vôtre et à la vue des faiblesses ou des iniquités d'autrui, votre âme ne soit troublée, puisque le saint Apôtre, si rempli de charité, nous avoue que nul n'est faible sans qu'il s'affaiblisse avec lui, et que nul n'est scandalisé sans qu'il brûle [2]. J'en suis touché moi-même, et dans ma sollicitude pour votre salut, qui est dans le Christ, je crois devoir écrire à votre sainteté une lettre de consolation ou d'exhortation. Car vous êtes maintenant [3] étroitement unie à nous dans le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est son Eglise et l'unité de ses membres; vous êtes aimée comme un digne membre de son corps divin, et vous vivez avec nous de son saint Esprit.

2. C'est pourquoi je vous exhorte à ne pas trop vous laisser troubler par ces scandales; ils ont été prédits, afin que, lorsqu'ils arrivent, nous nous souvenions qu'ils ont été annoncés, et que nous n'en soyons pas très-émus. Le Seigneur lui-même les a ainsi annoncés dans l'Evangile: « Malheur au monde à cause « des scandales! il faut qu'il en arrive; mais « malheur à l'homme par lequel arrive le scan« dale [1]! » Et quels sont ces hommes, sinon ceux dont l'Apôtre a dit qu'ils cherchent leurs propres intérêts et non pas les intérêts de Jésus-Christ [2]. Il y a donc des pasteurs qui occupent les siéges des Eglises pour le bien des troupeaux du Christ; et il y en a qui ne songent qu'à jouir des honneurs et des avantages temporels. Il est nécessaire que dans le mouvement des générations humaines ces deux sortes de pasteurs se succèdent, même dans l'Eglise catholique, jusqu'à la fin des temps et jusqu'au jugement du Seigneur. Au temps des apôtres, s'il y en eut de semblables, s'il y eut alors de faux frères que l'Apôtre en gémissant signalait comme dangereux [3] et qu'il supportait avec patience au lieu de s'en séparer avec orgueil; combien plus il faut qu'il y en ait au temps où nous sommes, puisque le Seigneur a dit clairement de ce siècle, qui approche de la fin du monde: « Parce que l'iniquité « abondera, la charité de plusieurs se refroi« dira. » Mais les paroles qui viennent à la suite doivent être pour nous une consolation et un encouragement: « Celui qui persévérera « jusqu'à la fin, sera sauvé [4]. »

3. De même qu'il y a de bons et de mauvais pasteurs, de même, dans les troupeaux, il y a les bons et les mauvais. Les bons sont appelés du nom de brebis, les mauvais du nom de boucs; ils paissent ensemble, jusqu'à ce que vienne le Prince des pasteurs, que l'Evangile nomme « le seul Pasteur [5]; » et jusqu'à ce que, selon sa promesse, il sépare les brebis des boucs [6]. Il nous a ordonné de réunir: il s'est réservé de séparer: car celui-là seul doit séparer, qui ne peut se tromper. Les serviteurs orgueilleux qui ont osé faire si aisément la séparation que le Seigneur s'est réservée, se sont séparés eux-mêmes de l'unité catholique: impurs par le schisme, comment auraient-ils pu avoir un troupeau pur?

4. C'est notre Pasteur lui-même qui veut que nous demeurions dans l'unité, et que, blessés par les scandales de ceux qui sont la paille, nous n'abandonnions point l'aire du Seigneur; il veut que nous y persévérions comme le froment jusqu'à la venue du divin Vanneur [7], et que nous supportions, à force de

[1] Cette réponse à Julien se compose de six livres.
[2] II Cor. XI, 29.
[3] Félicie était revenue du parti de Donat à l'Eglise catholique.

[1] Matth. XVIII, 7. — [2] Phil. II, 21.
[3] II Cor. XI, 26. — [4] Matth. XXIV, 12, 13. — [5] Jean, X, 16.
[6] Matth. XXV, 32. — [7] Ibid. III, 12.

charité, la paille brisée. Notre Pasteur lui-même nous avertit dans l'Evangile de ne pas mettre notre espérance même dans les bons pasteurs à cause de leurs bonnes œuvres, mais de glorifier Celui qui les a faits tels, le Père qui est dans les cieux, et de le glorifier aussi touchant les mauvais pasteurs, qu'il a voulu désigner sous le nom de scribes et de pharisiens, enseignant le bien et faisant le mal.

5. Jésus-Christ parle ainsi des bons pasteurs : « Vous êtes la lumière du monde. Une ville « située sur une montagne ne peut pas être « cachée, on n'allume pas une lampe pour la « placer sous le boisseau, mais sur un chande-« lier, afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont « dans la maison. Que votre lumière luise « ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient « vos bonnes œuvres, et qu'ils glorifient votre « Père qui est dans les cieux [1]. » Mais avertissant les brebis au sujet des mauvais pasteurs, il disait : « Ils sont assis sur la chair de Moïse. « Faites ce qu'ils vous disent ; ne faites pas ce « qu'ils font ; car ils disent et ne font pas [2]. » Ainsi prévenues, les brebis du Christ entendent sa voix, même par les docteurs mauvais, et n'abandonnent pas son unité. Ce qu'elles leur entendent dire de bon ne vient pas d'eux, mais de lui ; et ces brebis paissent en sûreté, parce que, même sous de mauvais pasteurs, elles se nourrissent dans les pâturages du Seigneur. Mais elles n'imitent pas les mauvais pasteurs dans ce qu'ils font de mal, parce que de telles œuvres ne viennent que d'eux-mêmes et non pas du Christ. Quant aux bons pasteurs, elles écoutent leurs salutaires instructions et imitent leurs bons exemples. L'Apôtre était de ce nombre, lui qui disait : « Soyez mes imita-« teurs comme je le suis du Christ [3]. » Celui-là était un flambeau allumé par la Lumière éternelle, par le Seigneur Jésus-Christ lui-même, et il était placé sur le chandelier parce qu'il se glorifiait dans la croix : « A Dieu ne « plaise, disait-il, que je me glorifie en autre « chose qu'en la croix de Notre-Seigneur Jésus-« Christ [4] ! » Il cherchait, non point ses intérêts, mais ceux de son Maître, lorsqu'il exhortait à l'imitation de sa propre vie ceux qu'il avait engendrés par l'Evangile [5]. Toutefois il reprend sévèrement ceux qui faisaient des schismes avec les noms des apôtres, et blâme ceux qui disaient : « Moi, je suis à Paul. » Il leur répond : « Est-ce que Paul a été crucifié « pour vous ? ou êtes-vous baptisés au nom de « Paul [1] ? »

6. Nous comprenons ici que les bons pasteurs ne cherchent pas leurs propres intérêts, mais les intérêts de Jésus-Christ, et que les bonnes brebis, tout en suivant les saints exemples des bons pasteurs qui les ont réunies, ne mettent pas en eux leur espérance, mais plutôt dans le Seigneur qui les a rachetées de son sang, afin que, lorsqu'il leur arrive de tomber sous la houlette de mauvais pasteurs, prêchant la doctrine qui vient du Christ et faisant le mal qui vient d'eux-mêmes, elles fassent ce qu'ils disent et non pas ce qu'ils font, et qu'elles n'abandonnent pas les pâturages de l'unité à cause des enfants d'iniquité. Les bons et les mauvais se mêlent dans l'Eglise catholique, qui n'est pas seulement répandue en Afrique comme le parti de Donat, mais qui, selon les divines promesses, se propage et se répand au milieu de toutes les nations, « fructifiant et croissant dans le monde en-« tier [2]. » Ceux qui en sont séparés, tant qu'ils demeurent ses ennemis, ne peuvent pas être bons ; lors même que quelques-uns d'entre eux sembleraient bons par de louables habitudes de leur vie, ils cesseraient de l'être par la seule séparation : « Celui qui n'est pas avec « moi, dit le Seigneur, est contre moi ; et celui « qui n'amasse pas avec moi, dissipe [3]. »

7. Je vous exhorte donc, honorable dame et chère fille en Jésus-Christ, à conserver fidèlement ce que vous tenez du Seigneur ; aimez-le de tout cœur, lui et son Eglise ; c'est lui qui a permis que vous ne perdissiez pas avec les mauvais le fruit de votre virginité et que vous ne périssiez pas. Si vous sortiez de ce monde, séparée de l'unité du corps du Christ, il ne vous servirait de rien d'être restée chaste comme vous l'êtes. Dieu, qui est riche dans sa miséricorde, a fait en votre faveur ce qui est écrit dans l'Evangile ; les invités au festin du Père de famille, s'étant excusés de ne pouvoir y venir, le maître dit à ses serviteurs : « Allez « le long des chemins et des haies, et forcez « d'entrer tous ceux que vous trouverez [4]. » Vous donc, quoique vous deviez sincèrement aimer ses bons serviteurs par le ministère desquels vous avez été forcée d'entrer, vous ne devez cependant mettre votre espérance qu'en Celui qui a préparé le festin : vous avez été

[1] Matth. v, 14-16. — [2] Ibid. XXIII, 2, 3. — [3] Ib. XI, 1. — [4] Gal. VI, 14. — [5] I Cor. IV, 15.

[1] I Cor. I, 13. — [2] Coloss. I, 6. — [3] Matth. XII, 30. — [4] Ibid. XXII, 9.

sollicitée de vous y rendre pour la vie éternelle et bienheureuse. En recommandant à ce divin Père de famille votre cœur, votre dessein, votre sainte virginité, votre foi, votre espérance et votre charité, vous ne serez point troublée des scandales qui arriveront jusqu'à la fin; mais vous serez sauvée par la force inébranlable de votre piété, et vous serez couverte de gloire dans le Seigneur, en persévérant jusqu'à la fin dans son unité. Apprenez-moi, par une réponse, comment vous aurez reçu ma sollicitude pour vous, que j'ai voulu vous témoigner de mon mieux dans cette lettre. Que la grâce et la miséricorde de Dieu vous protégent toujours!

LETTRE CCIX.

(Année 423.)

Il s'agit ici de l'affaire d'Antoine, évêque de Fussale, qui fut une grande douleur dans la vie de saint Augustin. Voyez ce que nous en avons dit dans le XLVIe chapitre de notre *Histoire de saint Augustin.*

AUGUSTIN AU BIENHEUREUX SEIGNEUR, AU CHER, VÉNÉRABLE ET SAINT PAPE CÉLESTIN [1], SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Je dois à vos mérites de vous féliciter tout d'abord de ce que le Seigneur notre Dieu vous a établi sur ce siége sans aucune division de son peuple, comme nous l'avons entendu dire ; puis, j'informerai votre Sainteté de nos propres affaires, afin que vous veniez à notre aide, non-seulement par vos prières, mais encore par vos conseils et vos secours. J'écris à votre Béatitude au milieu d'une grande tribulation ; en voulant être utile à quelques membres du Christ, dans notre voisinage, je leur ai fait beaucoup de mal, faute de prudence et de précaution.

2. Aux confins du territoire d'Hippone, il est un bourg nommé Fussale : jusqu'ici il n'y avait pas eu d'évêque, mais il appartenait, avec le pays qui l'entoure, au diocèse d'Hippone. Ce pays avait peu de catholiques; les autres habitants, en très-grand nombre, étaient misérablement retenus dans l'erreur des donatistes, au point qu'il ne se trouvait pas un seul catholique à Fussale même. Tous ces endroits, grâce à la miséricorde de Dieu, étaient enfin rentrés dans l'unité de l'Eglise. Ce serait trop long de vous dire par quels travaux et quels dangers. Les premiers prêtres que nous avions mis là ont été dépouillés, battus, estropiés, aveuglés, tués; leurs souffrances n'ont pas été inutiles et stériles, puisque l'unité a été conquise à ce prix. Mais comme Fussale est à quarante milles d'Hippone, et que cet éloignement ne me permettait pas de gouverner ces populations et de ramener le petit nombre de ceux qui résistaient encore (et ce n'étaient plus des gens menaçants, mais des fugitifs); comme je ne pouvais pas étendre sur ces nouveaux catholiques toute la vigilance active dont ils avaient besoin, j'eus soin d'y faire ordonner et établir un évêque.

3. Il me fallait quelqu'un de convenable pour ce pays et qui de plus sût la langue punique. J'avais un prêtre tout prêt; j'écrivis au saint vieillard qui était alors primat de Numidie, et j'obtins qu'il vînt de loin pour ordonner ce prêtre. Lorsque déjà le primat était là, et que tout le monde attendait le moment où allait s'accomplir une grande chose, tout à coup celui qui me paraissait disposé refusa de se laisser ordonner. Moi qui, ainsi que l'événement l'a montré, aurais dû différer plutôt que de précipiter une aussi grave affaire, et qui ne voulais pas que le saint vieillard se fût fatigué à venir pour rien au milieu de nous, je présentai aux catholiques de Fussale, sans qu'ils me le demandassent, un jeune homme nommé Antoine, alors avec moi; je l'avais, dès son premier âge, élevé dans notre monastère, mais, sauf les fonctions de lecteur, rien ne l'avait fait connaître dans aucun degré, ni dans aucune fonction de la cléricature. Ces malheureux, ne sachant pas ce qui devait arriver, s'en rapportèrent à moi et au choix que je leur proposais ; bref, Antoine devint leur évêque.

4. Que ferai-je? Je ne veux pas charger auprès de vous celui que j'ai recueilli pour le nourrir, je ne veux pas abandonner ceux que j'ai enfantés à la foi par tant de craintes et de douleurs, et je ne puis trouver comment concilier les deux. La chose en est venue à un tel point de scandale que ceux qui, croyant bien faire, avaient accepté, de mes mains, Antoine pour évêque, plaident contre lui auprès de nous. Accusé de crimes contre la pudeur par

[1] Saint Célestin, successeur de Boniface Ier, élu pape le 3 novembre 422, mourut à Rome le 6 avril 432.

d'autres que ceux dont il était évêque, il avait semblé justifié, parce que la haine avait manqué de preuves contre lui. Mais nous et d'autres, nous l'avons trouvé fort malheureux; car, si tout ce que les gens de Fussale et de ce pays nous ont dit de son intolérable domination, de ses rapines et de ses violences, si cet ensemble de plaintes ne nous a point paru suffisant pour le déposer, nous avons exigé la restitution de ce qu'il aura véritablement dérobé.

5. Nous avons tempéré notre sentence de manière que, tout en le maintenant dans l'épiscopat, nous n'avons pas, cependant, laissé tout à fait impunies des actions qu'il ne devait pas recommencer et que d'autres auraient pu imiter. Nous lui avons donc conservé la dignité épiscopale, parce que, étant jeune, il peut se corriger; mais nous avons restreint son pouvoir, afin que désormais il ne soit plus à la tête de ceux qui, dans leur irritation légitime contre sa conduite, ne le supporteraient plus, et que le mécontentement et la lassitude entraîneraient, peut-être, dans quelque malheur pour eux et pour lui. Ils ont clairement laissé voir cette disposition, quand les évêques ont voulu s'entendre avec eux; et pourtant l'honorable Céler, dont Antoine se plaint d'avoir senti trop rudement l'autorité, ne remplit plus aucune fonction, ni en Afrique, ni ailleurs.

6. Mais pourquoi m'arrêter à tous ces détails? Travaillez avec nous, je vous en conjure, pieux et bienheureux seigneur, cher et vénérable pape, et ordonnez qu'on vous lise ce qui vous a été adressé. Voyez de quelle manière Antoine a rempli ses devoirs d'évêque, et comment il a accepté notre sentence; nous l'avions privé de la communion ecclésiastique jusqu'à complète restitution aux gens de Fussale; l'estimation une fois faite, il a déposé le montant, pour que la communion lui soit rendue. Voyez par quels discours rusés il a trompé la bonne foi du saint vieillard, notre primat, au point que celui-ci l'a recommandé au vénérable pape Boniface comme étant pleinement innocent. Qu'ai-je besoin de vous rappeler le reste, puisque le vénérable vieillard a tout raconté à votre sainteté?

7. Quand vous parcourrez les pièces, en grand nombre, de notre jugement, vous trouverez, je le crains, que nous avons manqué de sévérité; mais je vous sais assez miséricordieux pour nous pardonner notre excès d'indulgence et pour pardonner à Antoine lui-même. Pour lui, se prévalant de notre bonté ou de notre clémence, il entreprend d'établir la prescription sur nos mesures de bienveillance ou de faiblesse. Il répète « qu'il devait « rester sur son siége ou ne plus être évêque, » comme si à présent il n'occupait pas son siége. Car il est demeuré évêque aux mêmes lieux qu'auparavant, de peur qu'on ne dît qu'il avait été transféré illicitement sur un autre siége, contre les règles de nos pères [1]. Mais, que ce soit avec sévérité ou douceur qu'on agisse, qui donc prétendrait que du moment qu'on ne juge pas à propos de dépouiller un évêque de sa dignité, il n'y a rien à faire contre lui, ou que du moment qu'il y a lieu à une peine, il faut le dégrader?

8. Des jugements rendus ou confirmés par le Siége apostolique, nous font voir des évêques punis pour certaines fautes sans perdre leur dignité. Je ne chercherai pas dans les temps éloignés; je citerai des exemples récents. Priscus, évêque de la province Césarienne dira: ou j'ai dû redevenir primat ou je n'ai pas dû rester évêque. Victor, autre évêque de la même province, frappé de la même peine que Priscus, et ne pouvant communiquer avec des évêques que dans son propre diocèse, dira aussi: ou je dois communiquer librement et partout avec mes collègues, ou je ne dois pas communiquer avec eux dans les lieux de ma juridiction. Un troisième évêque de la même province, Laurent, dira comme Antoine: ou je dois rester sur le siége pour lequel j'ai été ordonné, ou je ne dois plus rester évêque. Mais qui peut blâmer des décisions semblables, si ce n'est celui qui ne fait pas attention que tout ne doit pas rester impuni, et que tout ne doit pas être puni de la même manière?

9. Le bienheureux pape Boniface, avec une vigilante précaution de pasteur, demandait, dans sa lettre sur Antoine, si celui-ci lui avait exposé les faits avec vérité. Vous les avez maintenant sous les yeux avec une exactitude qui manquait au récit d'Antoine, et j'ai ajouté ce qui s'est passé depuis que la lettre de ce pontife, de sainte mémoire, est arrivée en Afrique. Venez en aide à des gens qui implorent votre secours dans la miséricorde du

[1] Les translations d'un siége à un autre, maintenant permises, avaient été défendues par les conciles de Nicée, de Sardique et d'Antioche.

Christ, et qui l'implorent avec plus d'ardeur que cet homme dont ils souhaitent d'être délivrés. Ils sont menacés, soit de sa part, soit par la rumeur publique, de poursuites judiciaires, des pouvoirs publics, du concours de la force armée pour l'exécution de la sentence réparatrice qu'il attend du Siége apostolique [1]: ces malheureuses populations, depuis peu catholiques, redoutent de la part d'un évêque catholique plus de calamités qu'elles n'en ont jamais redouté des empereurs lorsqu'elles étaient hérétiques. Ne permettez pas que rien de tel arrive; je vous en conjure par le sang du Christ, par la mémoire de l'apôtre Pierre qui avertit les pasteurs des peuples chrétiens de ne pas dominer violemment sur leurs frères [2]. Je recommande à votre Sainteté, parce que je les aime les uns et les autres, les catholiques de Fussale, mes enfants en Jésus-Christ, et l'évêque Antoine qui est aussi mon fils en Jésus-Christ. Je n'en veux pas aux gens de Fussale de s'être justement plaints auprès de vous que je leur aie infligé un homme non encore éprouvé et pas même d'un âge à donner des garanties, un homme qui devait leur causer de telles afflictions. Je ne veux pas non plus nuire à celui-ci, pour lequel j'ai une charité d'autant plus sincère que je résiste plus fortement à sa détestable cupidité. Que les uns et les autres obtiennent votre miséricorde: les gens de Fussale pour qu'ils n'aient pas à souffrir; l'évêque Antoine, pour qu'il ne fasse pas de mal: ceux-là, pour qu'ils ne haïssent pas notre Eglise, si des évêques catholiques et surtout le Siége apostolique ne les défendent point contre les violences d'un évêque catholique; celui-ci, pour qu'il n'ait pas à se reprocher le crime de les avoir éloignés du Christ en voulant les retenir malgré eux sous sa main.

10. Quant à moi, je l'avouerai à votre Béatitude, je suis torturé par la crainte et la douleur en présence de ce double péril; tel est mon tourment que je songe à renoncer à l'épiscopat pour passer le reste de mes jours à pleurer ma faute, comme elle doit l'être, si celui que mon imprudence a fait évêque vient à ravager l'Eglise de Dieu, et (ce qu'à Dieu ne plaise!) si je la vois périr avec son dévastateur. Me souvenant de ces paroles de l'Apôtre: « Si nous nous jugions nous-mêmes, « nous ne serions pas jugés par le Seigneur [1], » je me jugerai pour que Celui qui doit juger les vivants et les morts me pardonne. Mais si vous tirez de leurs angoisses les membres du Christ qui sont dans ce pays-là, et que vous consoliez ma vieillesse par une justice miséricordieuse, Celui qui par vous nous aura secourus dans cette tribulation et qui vous a établi sur ce Siége, vous rendra le bien pour le bien dans la vie présente et dans la vie future.

LETTRE CCX.

(Année 423.)

Félicité était la supérieure et Rustique le supérieur d'un monastère de femmes où était entrée la division; saint Augustin leur adresse d'utiles et de belles exhortations.

AUGUSTIN ET CEUX QUI SONT AVEC LUI, A LEUR CHÈRE ET TRÈS-SAINTE MÈRE FÉLICITÉ, A LEUR FRÈRE RUSTIQUE ET AUX SŒURS QUI SONT AVEC EUX, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Le Seigneur est bon et sa miséricorde est partout répandue: elle nous console par votre charité dans ses entrailles. Il fait voir combien il aime ceux qui croient et espèrent en lui, qui l'aiment et s'aiment les uns les autres, et ce qu'il leur réserve dans l'avenir, alors surtout qu'il accorde en ce monde de grands biens aux gens sans foi et sans espérance, aux pervers, qu'il menace du feu éternel avec le démon s'ils persistent jusqu'à la fin dans une mauvaise volonté. « Il fait luire son soleil sur les bons et « les méchants, et pleuvoir sur les justes et « les injustes [2]; » ces courtes paroles suffisent pour faire beaucoup penser. Qui peut compter tous les biens et les dons gratuits que les impies reçoivent en cette vie de ce Dieu qu'ils méprisent? Parmi ces biens il en est un véritablement grand, c'est l'avertissement qu'il leur donne en mêlant, comme un bon médecin, les tribulations aux douceurs de ce monde: par là il les invite à se dérober à la colère à venir, et, pendant qu'ils sont en chemin, c'est-à-dire dans cette vie, à se mettre bien avec la parole de Dieu dont ils se sont fait une ennemie en vivant mal. Qu'y a-t-il donc dans ce qui vient de Dieu aux hommes, qui ne soit un effet de sa miséricorde, puisque la

[1] Ce qui pouvait faire dire qu'on exécuterait au besoin par la force une sentence de ce genre, c'est que les évêques d'Afrique voyaient avec déplaisir toute appellation de leurs siéges à celui de Rome. Ils écrivirent dans ce sens au pape Célestin. Ils se fondaient sur le concile de Nicée. Mais l'Eglise a maintenu aux prêtres un droit d'appel à Rome.
[2] I Pierre, v, 3.

[1] I Cor. XI, 31. — [2] Matt. v, 45.

tribulation qu'il nous envoie devient elle-même un bienfait? Car une chose heureuse est un don de celui qui console, une chose malheureuse un don de celui qui avertit; et si, comme je l'ai dit, il accorde cela aux méchants eux-mêmes, que prépare-t-il donc à ceux qui se soutiennent dans la grâce? Réjouissez-vous d'être mis de ce nombre par sa grâce, vous supportant les uns les autres avec charité, vous appliquant à garder l'unité de l'esprit dans le lien de la paix [1]. Il y aura toujours quelque chose que vous devrez supporter entre vous, jusqu'à ce que le Seigneur vous ait purifiés au point que la mort, étant absorbée par la victoire, Dieu soit tout en tous [2].

2. On ne doit jamais aimer les dissensions; mais parfois, cependant, elles naissent de la charité ou lui servent d'épreuve. Trouve-t-on aisément quelqu'un qui veuille être repris; où est le sage dont il est dit : « Reprends le « sage et il t'aimera [3]? » Faut-il pour cela ne rien dire à notre frère et le laisser tomber dans la mort lorsqu'il croit marcher en sûreté? Souvent il arrive que celui qui est repris s'afflige au moment même; il résiste, il conteste; mais ensuite il repasse en silence, avec lui-même, ce qu'il vient d'entendre, il le repasse quand il n'y a plus que Dieu et lui; il ne craint plus de déplaire aux hommes en se corrigeant, mais il craint de déplaire à Dieu en ne se corrigeant pas; il ne retombera plus dans la faute qu'on lui a reprochée: et autant il haïra son péché, autant il aimera le frère qu'il sentira avoir été l'ennemi de son péché. Si celui qui est repris est du nombre de ceux dont il est dit : « Reprends l'insensé et il te haïra davantage [4], » ce n'est pas de son amour que naîtra la division, mais il exercera et il éprouvera l'amour du frère qui l'aura repris; celui-ci ne lui rendra pas haine pour haine : l'amour qui oblige de reprendre continue à subsister sans trouble, lors même qu'il ne rencontre que la haine. Si, au contraire, celui qui blâme veut rendre le mal pour le mal à l'homme que la correction irrite, il n'est pas digne de le reprendre, mais plutôt il mérite lui-même la correction. Faites cela pour qu'il n'y ait pas d'irritation parmi vous, ou pour qu'une prompte paix les éteigne au moment où elles éclatent. Occupez-vous bien plus de vous mettre d'accord que de vous reprendre les uns les autres. De même que le vinaigre infecte le vase s'il y reste longtemps, ainsi la colère infecte le cœur si elle y demeure plus d'un jour. Faites donc cela, et le Dieu de paix sera avec vous. Priez en même temps pour nous, afin que nous mettions en pratique ce que nous vous disons de bon.

[1] Eph. IV, 2, 3.— [2] I Cor. XV, 28. — [3] Prov. IX, 8. — [4] Ibid.

LETTRE CCXI.

(Année 423.)

L'évêque d'Hippone, après des reproches paternels et des plaintes touchantes, adresse à des religieuses un ensemble de prescriptions restées célèbres dans le monde chrétien sous le nom de Règle de saint Augustin. On peut voir ce que nous en avons dit dans l'*Histoire de saint Augustin*.

1. De même que la sévérité est toujours prête à punir les péchés qu'elle trouve, ainsi la charité ne veut rien trouver à punir. C'est pourquoi je ne suis point allé vers vous quand vous avez demandé à me voir, non pour la joie de votre paix, mais pour l'aggravation de ce qui vous divise. Moi n'étant pas là, il y a eu parmi vous un désordre que mes yeux n'ont pas vu, mais qui, par vos voix, a frappé mes oreilles : si, moi présent, quelque chose de pareil avait éclaté, comment aurais-je pu le compter pour rien et le laisser impuni? Peut-être même le désordre eût-il été plus grand devant moi, par suite de mon refus d'accéder à vos désirs : ce que vous me demandiez aurait été un dangereux exemple contre la saine discipline et ne vous eût pas convenu à vous-mêmes. Je vous aurais donc trouvées telles que je n'aurais pas voulu, et vous m'auriez trouvé tel que vous ne vouliez pas.

2. L'Apôtre écrivant aux Corinthiens, leur disait : « Je prends Dieu à témoin sur mon « âme que c'est pour vous épargner que je ne « suis point encore allé à Corinthe. Nous ne « dominons point sur votre foi, mais nous dé- « sirons contribuer à votre bonheur [1]; » je vous dis la même chose que l'Apôtre, parce que c'est pour vous épargner que je ne suis pas allé vers vous. Je me suis épargné aussi moi-même, de peur que je n'eusse tristesse sur tristesse; j'ai mieux aimé, au lieu de vous montrer mon visage, répandre pour vous mon cœur devant Dieu, et m'occuper de la cause de votre grand danger, non pas auprès de vous par des paroles, mais auprès de Dieu par des larmes. Je l'ai supplié de ne pas changer en deuil la joie que vous me donnez depuis

[1] II Cor. I, 23.

longtemps; c'est vous qui me consolez au milieu de tant de scandales qui remplissent ce monde; je pense à votre société nombreuse, au chaste amour qui vous unit, à votre sainte vie, à l'abondante grâce de Dieu qui vous a été donnée : vous devez à cette grâce divine, non-seulement d'avoir renoncé au mariage, mais encore d'avoir choisi la vie en commun, pour qu'il n'y ait plus parmi vous qu'une âme et qu'un cœur en Dieu.

3. A la vue de ces biens, de ces dons de Dieu qui sont votre partage, mon cœur a coutume de se reposer des pénibles agitations que lui causent les maux du reste du monde au milieu de beaucoup de tempêtes : « Vous couriez si bien; qui vous a arrêtées? Ce qu'on « vous a persuadé ne vient pas de Dieu qui « vous a appelées [1]. Un peu de levain... » je ne veux pas dire ce qui suit; je désire, je prie Dieu, je demande plutôt que ce levain se change en quelque chose de meilleur, de peur que toute la masse ne se change en pis, comme c'était presque déjà fait. Si, vous ranimant, vous êtes revenues aux bonnes pensées, priez de peur que vous n'entriez en tentation; priez pour que du milieu de vous disparaissent les contestations, les jalousies, les animosités, les divisions, les médisances, les mutineries, les dénonciations. Car, en prenant soin de vous, nous n'avons pas planté et arrosé le jardin du Seigneur pour ne recueillir que des épines. Mais si, trop faibles, vous n'êtes pas encore rentrées dans le repos, priez pour que vous soyez délivrées de la tentation. Celles qui vous troublent, s'il en est encore et si elles ne se corrigent pas, porteront, quelles qu'elles soient, la peine de leur rébellion.

4. Songez à ce qu'il y a de mal que nous ayons à déplorer des schismes intérieurs dans un monastère, pendant que nous nous réjouissons de voir les donatistes rentrer dans l'unité. Demeurez constantes dans les bonnes résolutions, et vous ne désirerez plus changer votre supérieure, avec laquelle, depuis si longtemps, vous avez vu croître votre nombre et vos années; elle vous a portées, comme une mère, dans son âme, si ce n'est dans son sein. Vous toutes qui êtes dans ce monastère, vous l'y avez trouvée quand elle obéissait à la sainte supérieure ma sœur dont elle possédait l'affection, ou bien vous l'avez trouvée supérieure elle-même, et c'est elle qui vous a reçues. Sous elle vous avez été instruites, sous elle vous avez pris l'habit, sous elle votre communauté s'est accrue; et vous vous soulevez pour qu'on vous la change quand vous devriez pleurer si nous voulions vous la changer! C'est la même que vous avez connue, la même qui vous a reçues, la même avec laquelle, depuis tant d'années, votre monastère est devenu si nombreux. Il n'y a de nouveau chez vous que le supérieur : si c'est à cause de lui que vous cherchez de la nouveauté, et si c'est en haine de lui que vous vous révoltez ainsi contre votre mère, pourquoi n'avez-vous pas demandé que ce soit plutôt lui qu'on vous change? Si cela vous fait horreur, parce que je sais avec quel respect vous l'aimez dans le Christ, pourquoi n'aimez-vous pas davantage votre mère? Les premiers temps de la direction de votre nouveau supérieur sont tellement troublés, qu'il aime mieux vous quitter que de se résigner à entendre dire que, sans lui, vous n'auriez pas cherché une autre supérieure. Que Dieu donc calme et apaise vos esprits! que l'œuvre du démon ne l'emporte pas en vous, mais que la paix du Christ triomphe dans vos cœurs. Ne courez pas à la mort par le dépit de n'avoir pas obtenu ce que vous vouliez, ou par la honte d'avoir voulu ce que vous n'auriez pas dû vouloir; mais plutôt recouvrez votre vertu par le repentir; imitez les larmes de Pierre le pasteur et non pas le désespoir de Judas le traître.

5. Voici les règles que nous établissons pour être observées dans le monastère. D'abord, puisque vous êtes réunies en communauté pour vivre d'un bon accord dans la maison, n'ayez qu'un cœur et qu'une âme en Dieu. Qu'aucune de vous ne dise : ceci est à moi, mais que tout soit commun entre vous. Que votre supérieure distribue à chacune de vous la nourriture et le vêtement : non pas de la même manière à toutes, parce que vos forces ne sont pas égales, mais à chacune selon son besoin. Car vous avez lu dans les Actes des Apôtres : « Tout était en commun parmi eux « et on donnait à chacun selon son besoin [1]. » Que celles d'entre vous qui avaient quelque chose dans le monde, à leur entrée dans le monastère, consentent volontiers que cela devienne un bien commun. Mais que celles qui n'avaient rien ne cherchent pas dans le monastère ce qu'elles ne pouvaient avoir dehors;

[1] Gal. v, 7, 8, 9.

[1] Act. iv, 3[illegible] 35.

toutefois qu'il soit accordé à leur infirmité ce dont elles ont besoin, quand même, pauvres dans le monde, elles n'auraient pas pu y trouver le nécessaire. Pourtant qu'elles ne se croient pas heureuses parce qu'elles ont trouvé une nourriture et un vêtement comme elles n'en avaient pas hors du monastère.

6. Qu'elles ne lèvent pas la tête parce qu'elles sont devenues les compagnes de celles dont elles n'auraient pas osé s'approcher dans le monde; mais qu'elles tiennent leur cœur élevé, qu'elles ne cherchent pas les biens terrestres, de peur que les monastères ne commencent à n'être utiles qu'aux riches et non pas aux pauvres, si les riches s'y humilient et que les pauvres s'y enorgueillissent. De leur côté, que celles qui paraissaient être quelque chose dans le monde, n'aient pas de dédain pour leurs sœurs venues d'un état pauvre à ce saint état; qu'elles s'appliquent plutôt à se glorifier, non pas du rang de leurs parents riches, mais de la société de leurs sœurs pauvres. Qu'elles ne tirent pas vanité de ce qu'elles ont apporté à la vie commune, de peur que leurs richesses, données à un monastère, ne soient pour elles un plus grand sujet d'orgueil que si elles en avaient joui dans le monde. Toute autre iniquité a pour résultat de produire des œuvres mauvaises; mais l'orgueil a des piéges, même pour nos bonnes œuvres, afin qu'elles périssent. Et que sert de répandre en donnant aux pauvres et en devenant pauvre soi-même, si l'âme, dans sa misère, se laisse aller à plus d'orgueil en méprisant les richesses qu'elle n'en avait en les possédant? Vivez donc toutes dans une parfaite union; honorez, les unes dans les autres, ce Dieu dont vous êtes devenues les temples.

7. Appliquez-vous à la prière dans les heures et les temps marqués. Que personne dans l'oratoire ne s'occupe d'autre chose que de celle pour laquelle l'oratoire est fait et d'où il tire son nom : il ne faudrait pas que ce qu'on voudrait y faire empêchât celles d'entre vous qui voudraient y prier quand elles le peuvent hors les heures marquées. Quand vous priez Dieu avec les psaumes et les hymnes, ayez dans le cœur ce que la voix fait entendre; ne chantez que ce qui doit être chanté; quant à ce qui n'est pas écrit pour être chanté, ne le chantez pas.

8. Domptez votre chair par le jeûne et l'abstinence du manger et du boire, autant que votre santé le permet. Lorsque l'une de vous ne peut pas jeûner, elle ne doit cependant prendre de la nourriture qu'à l'heure du repas, à moins qu'elle ne soit malade. Quand vous êtes à table, jusqu'à ce que vous vous leviez, écoutez sans bruit et sans dispute ce qui vous est lu selon la coutume : que ce ne soient pas seulement vos bouches qui prennent de la nourriture, que vos oreilles reçoivent aussi la parole de Dieu.

9. Si on donne une autre nourriture à celles qui sont faibles par suite d'anciennes habitudes, celles que d'autres habitudes ont rendues plus fortes ne doivent pas se plaindre de cette différence de régime ni la croire injuste. Qu'elles ne regardent pas comme plus heureuses celles qui mangent ce qu'elles ne mangent pas elles-mêmes : mais qu'elles se félicitent plutôt de pouvoir ce que celles-là ne peuvent point. Si les sœurs qui ont passé d'une vie délicate au monastère reçoivent en fait de nourriture, de vêtement, de lit et de couvertures, quelque chose que d'autres plus fortes, et par conséquent plus heureuses ne reçoivent pas, celles à qui ces choses ne sont pas données doivent considérer de quelle grande vie du monde sont descendues leurs compagnes délicates en embrassant la profession religieuse, quoiqu'elles n'aient pas pu arriver à la frugalité des plus robustes. Elles ne doivent pas se troubler de ce que d'autres reçoivent davantage, non comme marque d'honneur, mais par pure tolérance : il serait détestable que dans le monastère, où les femmes riches deviennent aussi dures pour elles-mêmes qu'elles le peuvent, les pauvres devinssent délicates. Les malades, pour ne pas être chargées, prennent moins de nourriture; après la maladie, il faut les traiter de manière qu'elles soient promptement rétablies, lors même que, dans le monde, elles auraient appartenu à la condition la plus pauvre : le mal les a rendues délicates comme le sont les riches par leur vie d'autrefois. Mais aussitôt qu'elles ont retrouvé toutes leurs forces, elles doivent revenir à leur heureuse habitude, qui convient d'autant plus à des servantes de Dieu, qu'elles ont moins de besoins : il ne faut pas que, redevenues bien portantes, elles veuillent vivre comme quand il était nécessaire de soutenir leur faiblesse. Que celles-là se croient les plus riches qui pourront supporter le plus de privations. Car mieux vaut avoir besoin de moins que d'avoir plus.

10. Que votre habit n'ait rien qui le fasse re-

marquer ; ne cherchez pas à plaire par vos vêtements, mais par vos mœurs. Que la légèreté de vos voiles ne laisse pas voir votre coiffure. Que vos cheveux ne paraissent pas ; ils ne doivent ni flotter avec négligence, ni être arrangés avec art. Quand vous sortez, allez ensemble [1] ; quand vous êtes arrivées où vous voulez aller, tenez-vous ensemble. Dans votre marche, votre attitude, votre air, dans tous vos mouvements, que rien ne puisse inspirer de mauvais désirs, mais que tout s'accorde avec la sainteté de votre état. Que vos yeux même, en tombant sur quelqu'un, ne s'attachent sur personne. Lorsque vous cheminez, il ne vous est pas défendu de voir des hommes, mais seulement de les rechercher ou de désirer qu'ils vous recherchent. Ce n'est pas uniquement par le toucher, c'est aussi par le sentiment et les regards que s'échangent les mauvais désirs. Ne dites pas que vos cœurs sont pudiques si vos yeux ne le sont pas : l'œil qui n'est pas chaste est le messager d'une âme qui ne l'est pas. Lorsque, même la langue se taisant, deux cœurs vont l'un à l'autre par le regard et jouissent de leurs mutuelles et charnelles ardeurs, ils ont cessé d'être chastes quoique le corps soit resté pur de toute atteinte. Celle qui arrête ses yeux sur un homme et se plaît à en être regardée, ne doit pas croire qu'on ne s'en aperçoit point ; elle est vue, et de ceux-là même dont elle ne se doute pas. Mais admettons qu'elle soit cachée et que personne ne la voie, comment échappera-t-elle à ce témoin d'en-haut pour qui rien n'est caché ? Doit-on dire qu'il ne voit pas parce qu'il voit avec d'autant plus de patience que sa sagesse est plus profonde ? Qu'une femme consacrée à Dieu craigne donc de lui déplaire, de peur qu'elle ne veuille criminellement plaire à un homme ; en songeant que Dieu voit tout, elle ne voudra pas regarder autrement qu'elle ne doit. C'est ici même que les Livres saints nous recommandent la crainte de Dieu : « Tout re« gard qui se fixe est en abomination devant « le Seigneur [2]. » Lors donc que vous êtes ensemble dans une église, et partout ailleurs où se trouvent des hommes, conservez mutuellement votre pureté. Dieu, qui habite en vous, vous défendra encore de cette façon contre vous-mêmes.

11. Si vous remarquez dans quelqu'une de vous cette hardiesse de regard dont je parle, avertissez-la aussitôt, de peur que le mal commencé ne fasse en elle des progrès, mais pour qu'elle s'en corrige au plus tôt. Si, après un premier avertissement, vous voyez qu'elle recommence, même un autre jour, il faut la découvrir comme une blessée et s'occuper de sa guérison : toutefois on en préviendra auparavant une ou deux autres de ses compagnes, afin qu'elle puisse être convaincue par la bouche de deux ou trois témoins [1] et punie avec une sévérité méritée. Ne croyez pas être malveillantes en donnant ces sortes d'avis. Vous seriez coupables, au contraire, en laissant périr par votre silence des sœurs que vous pouvez ramener en avertissant. Si une de vos sœurs avait sur le corps une plaie qu'elle voulût cacher, de peur qu'on n'y portât le fer, ne serait-ce pas une cruauté que vous n'en parlassiez pas, et n'y aurait-il pas une bonté compatissante à en prévenir ? A plus forte raison devez-vous faire connaître une plaie qui peut ravager l'âme tout entière. Mais avant de révéler les commencements du mal à d'autres par lesquelles la sœur puisse être convaincue si elle nie, on doit en informer la supérieure dans le cas où le premier avis serait resté inutile : il peut se faire qu'une correction secrète infligée par la supérieure produise tout l'effet souhaitable, et qu'il ne soit pas nécessaire de la signaler à d'autres. Si la sœur persiste à nier, c'est alors qu'il faut en mettre d'autres en mesure de lui opposer leur témoignage, afin qu'elle puisse être convaincue devant vous toutes, non plus seulement par un seul témoin, mais par deux ou trois. Ainsi convaincue, elle subira la peine que la supérieure ou le supérieur jugeront à propos d'appliquer pour sa guérison : si elle refuse de s'y soumettre et qu'elle ne prenne pas le parti de sortir du monastère, on l'en chassera. Il n'y a pas cruauté à faire cela, mais commisération : il ne faudrait pas que l'exemple contagieux de l'une de vous en perdît beaucoup d'autres. Ce que je dis des regards qui ne sont pas chastes, doit s'appliquer avec soin à toutes les autres fautes qu'on peut découvrir ; on s'y prendra de la même manière pour avertir, convaincre et punir : la haine des vices demeurera inséparable de la charité pour les personnes. Si l'une de vous en est venue au point de recevoir secrètement des lettres ou des présents de quelque homme, et qu'elle l'avoue d'elle-même, qu'on

[1] Les religieuses des premiers siècles ne gardaient pas la clôture.
[2] Prov. XXVII, 20, selon les Septante.

[1] Matth. XVIII, 16.

lui pardonne et qu'on prie pour elle. Mais si elle est surprise et convaincue, qu'elle soit sévèrement punie, d'après la sentence de la supérieure ou du supérieur, ou même de l'évêque.

12. Ayez vos habits dans un même lieu, confiés au soin d'une, de deux ou d'autant de personnes qu'il en faudra pour en secouer la poussière et les préserver de la teigne : comme ce qui sert à votre nourriture se tire de la même dépense, ainsi tirez du même vestiaire ce qui sert à vous vêtir. Et si c'est possible, ne vous occupez pas de savoir quel vêtement on vous donne selon les saisons, ni si vous recevez celui que vous avez déposé ou celui qui a été porté par une autre ; pourvu toutefois qu'on ne refuse pas à chacune ce dont elle a besoin. Si des discussions et des murmures s'élèvent à cette occasion, et qu'on vienne à se plaindre d'avoir reçu quelque chose de moins bon que ce qu'on avait auparavant et qu'on ne trouve pas juste de n'être pas mieux vêtue que ne l'était telle autre sœur, vous éprouverez tout ce qui manque à votre sainteté intérieure, vous qui vous disputez pour l'habillement du corps. Si cependant, par tolérance pour votre infirmité, on vous laisse reprendre les vêtements que vous aviez déposés, mettez tout ce que vous quittez dans le même lieu que vos autres sœurs et sous la garde des mêmes personnes. Que nulle d'entre vous ne travaille à son profit particulier, soit pour se vêtir ou se coucher, soit pour les ceintures, les couvertures ou les voiles ; mais que tous ces ouvrages se fassent en commun, avec plus de soin et d'empressement que si vous travailliez uniquement pour vous-mêmes. On a dit de la charité qu'elle ne cherche pas ses propres intérêts [1], parce qu'elle fait passer les intérêts de tous avant les siens propres et non pas les siens propres avant ceux de tous. Vous reconnaîtrez avoir fait d'autant plus de progrès dans la charité que vous vous occuperez plus volontiers de la chose commune que de ce qui vous est propre : la charité qui ne passe pas doit s'élever au-dessus de toutes les choses dont on use par une nécessité passagère. Il suit de là que les sœurs ne doivent pas recevoir secrètement ce qui leur est envoyé par leurs parents ou par leurs amis, soit vêtements, soit toute autre chose nécessaire à la vie : il faut le mettre à la disposition de la supérieure pour le bien commun, afin qu'elle le donne à la première qui en aura besoin. Si l'une de vous cache ce qu'on lui a apporté, qu'elle soit condamnée comme pour un vol.

13. Que vos habits soient lavés comme l'aura décidé la supérieure, soit par vous, soit par les foulons : il ne faut pas qu'une propreté trop recherchée dans vos vêtements puisse causer des souillures à votre âme. Quant au bain pour laver le corps, l'usage ne doit pas en être fréquent : on ne vous le permettra qu'au temps accoutumé, c'est-à-dire une fois par mois. Si un bain est prescrit pour cause de maladie, qu'il ne soit pas différé ; que cela se fasse sans murmure par l'ordre du médecin : si la malade ne le veut pas, la supérieure l'obligera à faire ce qu'il faut pour sa santé. Si la malade le demande et que cela ne lui soit pas bon, on ne se rendra pas à son désir : parfois quoique cela nuise, on croit que ce qui plaît fait du bien. Si la servante de Dieu éprouve une douleur cachée, on doit croire sans hésitation ce qu'elle en dit ; mais pourtant si on n'est pas sûr du bon effet d'un remède qu'elle souhaite et qui est agréable, on doit consulter le médecin. Que les sœurs n'aillent pas aux bains ou partout ailleurs, moins de trois, celle qui a besoin de sortir n'ira pas avec qui elle voudra, mais avec celles que la supérieure aura désignées. Une sœur doit être chargée du soin des convalescentes ou de celles qui, même sans fièvre, se trouveraient dans un état de faiblesse : elle tirera elle-même de la dépense ce dont chacune des malades aura besoin. Les sœurs chargées, soit de la dépense, soit des vêtements, soit des livres, serviront leurs compagnes sans murmure. Qu'il y ait tous les jours une heure marquée pour demander des livres ; qu'on n'en donne qu'à cette heure-là. Que des habits et des chaussures soient remis sans retard aux religieuses qui en ont besoin par celles qui en ont la garde.

14. N'ayez pas de contestations ou terminez-les promptement, de peur que la colère ne devienne de la haine et d'un fétu ne fasse une poutre et ne rende l'âme homicide. Ce n'est pas seulement aux hommes que s'adresse cette parole de l'Evangile : « Celui qui hait son « frère est homicide [1] ; » cette prescription regarde la femme autant que l'homme que Dieu créa le premier. Quiconque parmi vous en aura offensé une autre par injure, médisance,

[1] I Cor. XIII, 5.

[1] I Jean, III, 5.

ou même par un injuste reproche, n'oubliera pas de lui donner satisfaction au plus vite, et celle qui a été blessée pardonnera sans discussion. Si deux sœurs se sont réciproquement offensées, elles se pardonneront réciproquement à cause de vos prières, car plus vos prières sont fréquentes, plus elles doivent être saintes. Celle qui est enclin à la colère et qui se hâte toujours de demander pardon à la personne qu'elle reconnaît avoir blessée, vaut mieux que celle qui s'emporte plus rarement et ne se presse pas de demander pardon. Celle qui ne veut pas pardonner à sa sœur ne doit pas espérer recevoir l'effet de l'oraison; mais celle qui ne veut jamais demander pardon ou qui ne le demande pas du fond du cœur, n'a plus de raison de vivre dans un monastère, quoiqu'on ne l'en chasse pas. Abstenez-vous donc de paroles dures; s'il s'en échappe de votre bouche, ne craignez pas de tirer le remède de la même bouche qui a fait la blessure. Quand la nécessité de la discipline vous force d'adresser des paroles dures à des inférieures qu'il vous faut reprendre, si vous sentez que vous ayez passé la mesure à leur égard, on n'exige pas de vous que vous leur demandiez pardon, de peur qu'un excès d'humilité ne compromette l'autorité nécessaire au gouvernement de la communauté : mais cependant vous en demanderez pardon à Celui qui est le maître de vous toutes, à ce Dieu qui connaît l'étendue de votre amour pour celles que vous reprenez avec peut-être trop de sévérité. C'est une affection toute spirituelle et non point charnelle qui doit régner entre vous : il y a des badinages et des jeux de femme à femme que la pudeur ne permet point; les veuves et les vierges du Christ établies dans une sainte profession doivent se les interdire; car les familiarités de ce genre doivent être évitées même par les femmes mariées et les jeunes filles appelées au mariage.

15. Qu'on obéisse à la supérieure comme à une mère, en l'honorant comme elle doit l'être, pour ne pas offenser Dieu dans sa personne. Qu'on obéisse plus encore au prêtre qui a soin de vous toutes. Il appartient surtout à la supérieure de veiller à la pratique de toutes ces choses, de ne rien laisser enfreindre, mais de corriger et de redresser : pour ce qui serait au-dessus de ses moyens et de ses forces, qu'elle en réfère au prêtre qui s'occupe de vous. Qu'elle ne se croie pas heureuse par le pouvoir qu'elle exerce, mais par la charité qui la met au service de vous toutes. Qu'elle soit placée au-dessus de vous aux yeux des hommes par sa dignité, mais sous vos pieds aux yeux de Dieu par la crainte de lui déplaire. Qu'elle soit envers toutes un modèle de bonnes œuvres [1]; qu'elle corrige celles qui sont remuantes, qu'elle ranime celles qui manquent de courage, qu'elle supporte les faibles et soit patiente envers toutes [2], qu'elle accepte volontiers la règle et ne l'impose qu'en tremblant; qu'elle désire être aimée de vous bien plus que redoutée, quoique les deux soient nécessaires ; qu'elle pense toujours qu'elle aura un compte à rendre à Dieu pour vous. C'est pourquoi votre prompte obéissance ne doit pas être seulement de la compassion pour vous-mêmes, mais pour elle aussi; car parmi vous la place la plus haute est la plus dangereuse.

16. Que le Seigneur vous donne d'observer toutes ces choses avec amour, comme des filles éprises de la beauté spirituelle, exhalant la bonne odeur du Christ par une sainte vie, non point esclaves sous la loi, mais libres sous la grâce ! Pour que vous puissiez vous regarder dans ce petit écrit comme dans un miroir, et de peur qu'il n'y ait des négligences par oubli, qu'on vous le lise une fois par semaine : là où vous vous trouverez observatrices exactes de ce qui est écrit, rendez grâces au Seigneur dispensateur de tout bien ; mais là où l'une de vous connaîtra qu'elle a manqué en quelque chose, qu'elle s'afflige du passé et se tienne sur ses gardes pour l'avenir ; qu'elle prie pour que Dieu lui pardonne et ne la laisse pas succomber à la tentation.

LETTRE CCXII.

(Année 425.)

Saint Augustin recommande à son collègue Quintilien une veuve et sa fille, toutes les deux consacrées à Dieu ; les lignes qui terminent cette courte lettre seront pour les protestants un témoignage de l'antiquité du culte des reliques.

AUGUSTIN AU BIENHEUREUX SEIGNEUR QUINTILIEN, SON VÉNÉRABLE FRÈRE ET COLLÈGUE DANS L'ÉPISCOPAT, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Je recommande à votre révérence, dans l'amour du Christ, Galla et sa fille Simpliciola, honorables servantes de Dieu et précieux membres du Christ. Galla est une veuve d'une pieuse

[1] Tite, II, 7. — [2] I Thess. V, 14.

vie ; Simpliciola, une vierge au-dessous de sa mère par l'âge, au-dessus par la sainteté ; je les ai nourries de la parole du Seigneur, comme je l'ai pu ; je vous les remets, comme de mes mains, par cette lettre, afin que vous les consoliez et les aidiez dans tous leurs besoins. Votre sainteté le ferait, sans aucun doute, sans ma recommandation ; car si, à cause de cette Jérusalem céleste dont nous sommes tous citoyens, et où ces pieuses femmes désirent obtenir la place réservée aux saints, nous leur devons une affection à la fois civique et fraternelle, combien vous devez les aimer davantage, vous qui habitez le lieu où elles sont nées selon la chair, et où elles ont méprisé les grandeurs de ce monde pour s'attacher au Christ ! Daignez recevoir par elles mes respectueux devoirs avec la même charité qui m'inspire de vous les offrir, et souvenez-vous de nous dans vos prières. Elles portent avec elles des reliques du bienheureux et glorieux martyr Etienne ; votre sainteté sait combien elle doit les honorer comme nous les honorons nous-même.

LETTRE CCXIII.

(20 septembre 426.)

On est convenu de donner sous le titre de lettre CCXIII l'acte qui fut dressé le 26 septembre 426 dans l'église de la Paix à Hippone, en présence du clergé et du peuple, et par lequel les fidèles d'Hippone acceptèrent comme successeur de leur évêque le prêtre Héraclius, désigné par saint Augustin lui-même. Cette pièce est d'un grand et touchant intérêt.

1. *Le très-glorieux Théodose étant consul pour la douzième fois et Valentinien auguste pour la seconde, le 6 des calendes d'octobre, après que l'évêque Augustin a eu pris place, avec ses collègues Religien et Martinien, dans l'église de la Paix, à Hippone, les prêtres Saturnin, Léporius, Barnabé, Fortunatien, Lazare et Héraclius étant présents devant le clergé et un peuple nombreux, Augustin évêque s'est exprimé ainsi :*

Nous devons nous occuper sans retard de ce que je vous ai annoncé hier ; j'ai voulu pour cela que vous fussiez ici en grand nombre, et je vous y vois. Si je voulais vous parler d'autre chose, vous l'écouteriez mal dans l'attente où vous êtes.

Nous sommes tous mortels en cette vie, et nul homme ne sait son dernier jour. Pourtant, dans l'âge naissant, on espère l'enfance ; dans l'enfance, on espère l'adolescence ; dans l'adolescence, on espère la jeunesse ; dans la jeunesse, on espère l'âge mûr ; dans l'âge mûr, on espère la vieillesse ; on n'est pas sûr que cela arrive, toutefois on peut l'espérer. Mais la vieillesse n'a pas devant elle un âge qu'elle puisse espérer : sa durée même est incertaine ; ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne reste aucun âge après la vieillesse. Dieu l'ayant voulu, je suis arrivé en cette ville dans la vigueur de l'âge ; je fus jeune et me voilà vieux. Je sais qu'après la mort des évêques, les ambitions et les contestations troublent souvent les Eglises ; je dois, autant qu'il est en moi, épargner à cette ville ce qui a fait plus d'une fois le sujet de mes afflictions.

Comme votre charité l'a su, je suis allé récemment à Milève ; mes frères, et surtout les serviteurs de Dieu qui sont là m'avaient appelé. La mort de mon frère et collègue Sévère, d'heureuse mémoire, faisait craindre du trouble. Je suis donc allé à Milève, et, la miséricorde de Dieu aidant, on a tranquillement accepté le successeur que Sévère avait désigné de son vivant ; le peuple a volontiers accueilli la volonté de l'évêque défunt, du moment qu'il en a eu connaissance. Un certain nombre, toutefois, se montrait contristé de quelque chose qui n'avait pas été fait ; notre frère Sévère, croyant qu'il suffisait de désigner son successeur à son clergé, n'en avait rien dit au peuple ; de là la tristesse de quelques-uns. Que dirai-je de plus ? grâce à Dieu, la tristesse s'en est allée, la joie est venue à sa place ; on a ordonné celui que le précédent évêque avait choisi. Donc, pour que personne ne se plaigne de moi, je vous déclare à tous ma volonté, que je crois être celle de Dieu ; je veux pour successeur le prêtre Héraclius. *Le peuple s'est écrié :* Rendons grâces à Dieu ! louanges au Christ ! *Cela a été dit vingt-trois fois.* Christ, exaucez-nous ! longue vie à Augustin ! *Cela a été dit seize fois.* Vous pour père ! vous pour évêque ! *Cela a été dit huit fois.*

2. *Le silence s'étant rétabli, Augustin évêque a continué en ces termes :* Il n'est pas besoin que je loue Héraclius, j'aime sa sagesse et j'épargne sa modestie. Il suffit que vous le connaissiez ; ce que je veux ici, je sais que vous le voulez ; et si je l'avais ignoré, vos acclamations d'aujourd'hui me l'auraient prouvé. Voilà donc ce que je veux, voilà ce que je demande à Dieu

avec d'ardentes prières, malgré le froid de mes vieux ans. Je vous avertis, et vous conjure de le demander à Dieu avec moi, afin que, la paix du Christ unissant toutes nos pensées, Dieu confirme ce qu'il a opéré en nous [1]. Que Celui qui m'a envoyé Héraclius le conserve, qu'il le garde sain et sauf, qu'il le garde sans crime, afin qu'après avoir fait la joie de ma vie, il me remplace après ma mort. Vous le voyez, les greffiers de l'Eglise recueillent ce que nous disons, ce que vous dites : mes paroles et vos acclamations ne tombent pas à terre. Pour parler plus clairement, ce sont des actes ecclésiastiques que nous faisons en ce moment : par là je veux confirmer ma volonté autant que cela est au pouvoir des hommes. *Le peuple s'est écrié trente-six fois:* Rendons grâces à Dieu ! louanges au Christ ! *Il a dit treize fois* : Christ, exaucez-nous, longue vie à Augustin ! *Il a dit huit fois :* Vous pour père, vous pour évêque. *Il a dit vingt fois :* Il est digne et juste. *Il a dit cinq fois* : Il a bien mérité, il est bien digne. *Il a dit six fois :* Il est digne et juste.

3. *Le silence s'étant rétabli, Augustin évêque a poursuivi ainsi* : Donc, comme je le disais, je veux que ma volonté et la vôtre soient confirmées par des actes ecclésiastiques, autant que cela est au pouvoir des hommes ; quant à la volonté cachée du Tout-Puissant, prions tous, comme je l'ai dit, pour que Dieu confirme ce qu'il a fait en nous. *Le peuple s'est écrié :* Nous vous rendons grâces de votre choix ! *cela a été dit seize fois. Le peuple a dit douze fois :* Que cela se fasse, que cela se fasse ! *et six fois :* Vous pour père, Héraclius pour évêque !

4. *Le silence s'étant rétabli*, *Augustin évêque a dit*: Je sais ce que vous savez aussi, mais je ne veux pas qu'on fasse pour lui ce qu'on a fait pour moi. Beaucoup d'entre vous le savent, cela n'est ignoré que de ceux qui alors n'étaient pas nés ou qui n'étaient pas encore en âge de le savoir. Je fus ordonné évêque du vivant de mon père, le saint vieillard Valère, d'heureuse mémoire, et j'ai occupé le siége avec lui : je ne savais pas, il ne savait pas lui-même que cela était défendu par le concile de Nicée. Ce qu'on a donc blâmé en moi, je ne veux pas qu'on le blâme dans celui qui est mon fils. *Le peuple a répété treize fois:* Rendons grâces à Dieu ! louanges au Christ !

5. *Le silence s'étant rétabli*, *Augustin évêque a dit :* Héraclius restera prêtre comme il est ; il sera évêque quand Dieu voudra. Mais, la miséricorde de Dieu aidant, je vais faire ce que je n'ai pu faire jusqu'ici. Vous savez ce que je voulais depuis quelques années, et vous ne l'avez pas permis. Nous étions convenus, vous et moi, que, pendant cinq jours de la semaine vous me laisseriez tranquille, pour que je pusse m'occuper des saintes Ecritures, comme mes frères et mes pères les évêques avaient daigné m'en charger aux deux conciles de Numidie et de Carthage. Il en a été dressé acte, vous y avez consenti par vos acclamations ; on vous a lu cet acte, vos acclamations l'ont confirmé. Vous n'avez pas longtemps gardé votre promesse ; il y a eu de nouveau irruption violente sur moi, et je ne suis pas libre de faire ce que je veux : avant et après midi je suis enveloppé par les affaires des hommes. Je vous conjure par le Christ et je vous somme de souffrir que je me décharge du poids de ces soins sur ce jeune homme, sur le prêtre Héraclius, que je désigne aujourd'hui au nom du Christ pour me succéder comme évêque. *Le peuple a répété vingt-six fois :* Nous vous rendons grâces de votre choix !

6. *Le silence s'étant rétabli, Augustin évêque a dit :* Je vous rends grâces devant le Seigneur notre Dieu, de votre charité et de votre bienveillance, ou plutôt j'en rends grâces à Dieu. Donc, mes frères, adressez-vous désormais à Héraclius pour tout ce qui avait coutume de vous amener chez moi ; quand il aura besoin d'un conseil, je ne lui refuserai pas mon secours : à Dieu ne plaise que je l'en prive ! Cependant adressez-vous à lui pour tout ce qui avait coutume de vous amener chez moi. Qu'il me consulte lorsque par hasard il ne saura pas ce qu'il doit faire ; qu'il demande pour aide celui qu'il a pour père. Ainsi rien ne vous manquera, et, si Dieu daigne prolonger encore un peu ma vie, ce n'est ni au repos ni à la paresse que je donnerai mes derniers jours, ce sera à l'étude des saintes Ecritures, autant que Dieu le permettra et me l'accordera ; cette étude profitera à Héraclius, et, par lui, vous profitera à vous-mêmes. Que mon loisir ne déplaise donc à personne, car mon loisir va être grandement occupé.

Je vois que j'ai fait avec vous tout ce que je devais au sujet de l'affaire pour laquelle je vous avais engagés à venir ; il ne me reste plus qu'à prier ceux d'entre vous qui savent écrire de vou-

[1] Ps. LXVII, 29.

loir bien signer ces actes. J'ai besoin ici de votre réponse ; faites-la moi connaître ; marquez-moi votre consentement par quelque acclamation. *Le peuple a répété vingt-cinq fois* : Que cela se fasse, que cela se fasse ! *Il a répété vingt-huit fois :* Cela se doit, cela est juste. *Il a répété quatorze fois* : Que cela se fasse, que cela se fasse ! *Il a répété vingt-cinq fois* : Il y a longtemps que vous en êtes digne, il y a longtemps que vous le méritez. *Il a répété treize fois :* Nous vous rendons grâces de votre choix ! *Il a répété dix-huit fois :* Christ, exaucez-nous ! conservez Héraclius !

Le silence s'étant rétabli, Augustin évêque a dit : Il est bon que nous puissions remplir nos devoirs envers Dieu en lui offrant le sacrifice ; durant cette heure de supplication, je vous recommande de ne vous occuper d'aucune de vos affaires particulières et de prier le Seigneur pour cette Eglise, pour moi et pour le prêtre Héraclius.

LETTRE CCXIV.

(Année 426 ou 427.)

Saint Augustin écrit au supérieur et aux religieux du monastère d'Adrumet [1] où s'était montrée une certaine émotion à l'occasion de la lettre de notre docteur au prêtre Sixte sur la question pélagienne. Deux jeunes gens de ce couvent étaient venus trouver l'évêque d'Hippone. On verra tout au long dans la lettre CCXVI l'origine et le récit des troubles d'Adrumet.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ SEIGNEUR ET HONORABLE FRÈRE PARMI LES MEMBRES DU CHRIST, A VALENTIN ET AUX FRÈRES QUI SONT AVEC LUI, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Deux jeunes gens, Cresconius et Félix, qui se disent de votre communauté, sont arrivés ici ; ils nous ont rapporté qu'il est survenu quelque trouble dans votre monastère, à cause de certains d'entre vous qui enseignent la grâce de façon à nier le libre arbitre de l'homme, et, ce qui est plus grave, de façon à prétendre qu'au jour du jugement Dieu ne rendra pas à chacun selon ses œuvres [2]. Ces jeunes gens ne nous ont pas laissé ignorer non plus que beaucoup d'entre vous ne partagent pas ce sentiment et reconnaissent que la grâce de Dieu vient en aide au libre arbitre, pour que nous goûtions et nous pratiquions le bien ; et que, quand le Seigneur viendra rendre à chacun selon ses œuvres, il trouve bonnes nos propres œuvres « que Dieu a préparées afin que nous y marchions [1]. » Ceux qui pensent ainsi pensent bien.

2. « Je vous conjure donc, mes frères, comme « l'Apôtre conjurait les Corinthiens, au nom « de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de parler « tous le même langage et de ne point souffrir « de divisions parmi vous [2]. » Et d'abord le Seigneur Jésus, comme il est écrit dans l'Evangile, « n'est pas venu pour juger le monde, « mais pour que le monde soit sauvé par lui [3]. » Mais après, comme l'écrit l'apôtre Paul, « Dieu « jugera le monde [4], » lorsqu'il viendra, ainsi que le déclare toute l'Eglise dans le Symbole, « juger les vivants et les morts. » Si donc il n'y a pas de grâce de Dieu, comment le Seigneur sauve-t-il le monde ? Et s'il n'y a pas de libre arbitre, comment juge-t-il le monde ? Entendez dans ce sens le livre ou la lettre de moi que ces jeunes gens emportent avec eux, afin que vous ne niiez pas la grâce de Dieu et que vous ne défendiez pas le libre arbitre de manière à le séparer de la grâce de Dieu, comme si nous pouvions sans elle et de nous-mêmes penser ou faire quelque chose selon Dieu : or, c'est ce que nous ne pouvons pas. C'est pourquoi le Seigneur, parlant du fruit de la justice, dit à ses disciples : « Vous ne pouvez rien faire sans « moi [5]. »

3. Vous saurez que cette lettre de moi, adressée au prêtre Sixte de l'Eglise romaine [6] est écrite contre les nouveaux hérétiques pélagiens, qui disent que la grâce de Dieu nous est donnée selon nos mérites, afin que celui qui se glorifie se glorifie non pas dans le Seigneur, mais en lui-même, c'est-à-dire dans l'homme et non dans le Seigneur. C'est ce que l'Apôtre défend lorsqu'il dit : « Que personne ne se glo- « rifie dans l'homme [7] ; » et ailleurs : « Que « celui qui se glorifie se glorifie dans le Sei- « gneur [8]. » Mais ces hérétiques pensant pouvoir devenir justes par eux-mêmes, comme si Dieu ne leur donnait pas cette justice, et qu'ils se la donnassent eux-mêmes, ne se glorifient pas dans le Seigneur, mais en eux. C'est à leurs pareils que l'Apôtre dit : « Qui te dis-

[1] Il ne faut pas confondre Adrumet, situé sur la côte africaine dans ce qui forme aujourd'hui la régence de Tunis, avec Adramytte où Festus fit embarquer saint Paul qui s'en allait invoquer à Rome la justice de César.
[2] Matth. XVI, 27 ; Rom. II, 6.

[1] Ephés. II, 10. — [2] I Cor. I, 10. — [3] Jean, III, 17. — [4] Rom. III, 6. — [5] Jean, XV, 5.
[6] C'est la lettre qu'on a déjà lue et qui forme la CXCIVe du recueil.
[7] I Cor. III, 21. — [8] Ibid. I, 31.

« cerne? » Saint Paul parle ainsi parce que Dieu seul sépare l'homme de la masse de cette perdition qui vient d'Adam, pour en faire un vase d'honneur et non pas un vase d'ignominie. A cette question de l'Apôtre, l'homme charnel et orgueilleux aurait pu répondre de la voix ou de la pensée que ce qui le discerne, c'est sa foi, c'est sa prière, c'est sa justice; l'Apôtre va au-devant de sentiments semblables et dit : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu? Mais, si tu l'as « reçu, pourquoi t'en glorifies-tu comme si tu « ne l'avais pas reçu[1]? » Ainsi se glorifient de ce qu'ils ont, comme ne l'ayant pas reçu, ceux qui pensent se justifier par eux-mêmes : et alors ils se glorifient en eux, et non pas dans le Seigneur.

4. C'est pour cela que, dans la lettre qui vous est parvenue, j'ai prouvé, par les témoignages des saintes Ecritures, comme vous pourrez le voir, que nos bonnes œuvres, nos pieuses oraisons, notre foi droite n'auraient pas pu être en nous d'aucune manière si nous ne les avions reçues de celui dont l'apôtre Jacques a dit : « Toute grâce excellente, tout don parfait vient « d'en-haut et descend du Père des lumières[2]. » Ainsi personne ne peut prétendre que la grâce de Dieu lui est accordée par les mérites de ses œuvres, de ses prières ou de sa foi, ni croire ce que répètent les hérétiques, savoir, que la grâce de Dieu nous est donnée selon nos mérites : ce qui est tout à fait faux. Ce n'est pas que les bonnes ou les mauvaises œuvres ne méritent rien, car, s'il en était ainsi, comment Dieu jugerait-il le monde? Mais la miséricorde et la grâce de Dieu convertissent l'homme : « Le Seigneur est mon Dieu, dit le Psalmiste, « il me préviendra de sa miséricorde[3]. » C'est par là que l'impie sera justifié, c'est-à-dire que d'impie il deviendra juste, et commencera à avoir des mérites que le Seigneur couronnera lorsque le monde sera jugé.

5. Je désirais vous envoyer bien des choses; après les avoir lues, vous auriez connu plus exactement et plus à fond tout ce qui a été fait dans les conciles des évêques contre les hérétiques pélagiens; mais ils sont pressés, vos frères qui sont venus vers nous et par lesquels nous vous écrivons sans que ceci soit cependant une réponse, car ils ne nous ont apporté aucune lettre de vous. Nous les avons reçus toutefois, parce que leur candeur ne nous permettait pas de croire qu'ils pussent nous tromper. Ils se hâtent, afin de passer avec vous les fêtes de Pâques[1], et que ce saint jour vous trouve tous en paix avec l'aide de Dieu.

6. Le mieux serait de m'envoyer (et je vous le demande instamment) celui qui, d'après ce qu'ils disent, a jeté le trouble parmi eux. Car, ou bien il n'entend pas mon livre, ou bien peut-être ne l'entend-on pas lui-même, lorsqu'il s'efforce de résoudre et d'expliquer une question difficile, et que peu d'hommes peuvent pénétrer. C'est la question de la grâce de Dieu qui faisait croire à des gens qui ne la comprenaient pas que l'apôtre Paul nous recommande de faire le mal pour qu'il en arrive du bien[2]. De là ces paroles de l'apôtre Pierre dans sa seconde épître : « C'est pourquoi, mes bien-« aimés, dans l'attente de ces choses, faites en « sorte que le Seigneur vous trouve purs, irré-« préhensibles et dans la paix; et croyez que la « longue patience de Notre-Seigneur est pour « notre salut. C'est aussi ce que Paul, notre « cher frère, vous a écrit, selon la sagesse qui « lui a été donnée, comme aussi dans toutes « ses lettres où il parle du même sujet, lettres « dans lesquelles il y a quelques passages dif-« ficiles à entendre, et que des hommes « ignorants et légers détournent à de mauvais » sens, aussi bien que les autres Ecritures, « pour leur propre ruine[3]. »

7. Prenez donc garde à ces terribles paroles d'un si grand apôtre; là où vous sentez que vous ne comprenez pas, croyez, d'après les Livres divins, que l'homme a un libre arbitre et qu'il y a une grâce de Dieu sans le secours de laquelle le libre arbitre ne peut ni se tourner vers Dieu ni avancer en Dieu. Et priez pour que vous compreniez avec sagesse ce que vous aurez commencé par croire avec piété. Le libre arbitre nous sert à comprendre sagement ces choses mêmes. Autrement la sainte Ecriture ne nous dirait pas : « Comprenez donc, « vous qui ne comprenez rien; insensés, ap-« prenez à connaître[4]. » Du moment qu'il nous est prescrit et ordonné de comprendre et de savoir, l'obéissance nous est demandée, et il ne peut pas y avoir obéissance sans libre arbitre. Mais s'il n'était pas besoin aussi de la grâce de Dieu pour comprendre et savoir, le Prophète ne dirait pas à Dieu : « Donnez-moi « l'intelligence, et j'apprendrai vos comman-

[1] I Cor. IV, 7. — [2] Jacq. I, 17. — [3] Ps. LVIII, 9.

[1] On verra par la lettre suivante que saint Augustin crut devoir retenir ces deux jeunes moines pour les instruire de la question pélagienne.

[2] Rom. III. 8. — [3] II Pierre, III, 14-16. — [4] Ps. XCIII, 8.

« dements[1] ; » on ne lirait pas dans l'Evangile : « Alors il leur ouvrit l'esprit, afin qu'ils « comprissent les Ecritures[2] ; » et l'apôtre Jacques ne dirait pas : « Si quelqu'un de vous « a besoin de sagesse, qu'il en demande à Dieu, « qui répand ses dons sur tous libéralement et « sans reproche, et la sagesse lui sera don- « née[3]. » Le Seigneur est assez puissant pour vous faire la grâce de rétablir la paix au milieu de vous et pour nous donner la joie de l'apprendre bien vite. Je vous salue, non-seulement en mon nom, mais encore au nom des frères qui sont avec moi, et je vous demande de prier pour nous avec accord et avec instance.

LETTRE CCXV.

(Année 426 ou 427.)

Saint Augustin n'avait pas laissé repartir pour Adrumet les moines Cresconius et Félix, afin de les mettre en mesure de bien comprendre la vérité dans la question pélagienne ; lorsqu'ils furent près de quitter Hippone avec toutes les pièces relatives au pélagianisme et avec un livre de notre docteur composé tout exprès pour les moines d'Adrumet, le saint évêque leur donna la lettre suivante adressée à leur abbé et à leurs frères.

AUGUSTIN A SON BIENHEUREUX SEIGNEUR ET HONORABLE FRÈRE PARMI LES MEMBRES DU CHRIST, A VALENTIN ET AUX FRÈRES QUI SONT AVEC LUI, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Votre charité saura que les serviteurs de Dieu Cresconius, Félix et un autre Félix, qui qui sont venus vers nous de votre monastère, ont passé avec nous les fêtes de Pâques. Nous les avons gardés un peu plus longtemps pour qu'ils retournent vers vous mieux instruits contre les nouveaux hérétiques pélagiens. On tombe dans leur erreur en pensant que ce soit d'après des mérites humains que nous est accordée la grâce de Dieu, qui seul délivre l'homme par Notre-Seigneur Jésus-Christ. On est aussi dans l'erreur en croyant que, quand le Seigneur viendra pour juger, il ne jugera pas selon ses œuvres l'homme qui aura été en âge d'user du libre arbitre. Les enfants qui n'ont pas encore d'eux-mêmes des œuvres bonnes ou mauvaises, sont seuls damnés, à cause du péché originel lorsque la grâce du Sauveur ne les en délivre point par le baptême. Quant aux autres hommes qui, usant du libre arbitre, ont ajouté au péché originel des péchés qui leur soient propres, si, par la grâce de Dieu, ils n'ont point été tirés de la puissance des ténèbres pour passer dans le royaume du Christ, ils seront condamnés et porteront non-seulement la peine du péché originel, mais encore des fautes de leur volonté propre. Les bons recevront la récompense des œuvres de leur bonne volonté, mais c'est par la grâce de Dieu qu'ils ont obtenu cette bonne volonté elle-même. Ainsi s'accomplit ce qui est écrit : « Colère et « indignation, tribulation et angoisse sur toute « âme d'homme qui fait le mal, du juif pre- « mièrement, puis du grec ; mais gloire, hon- « neur et paix à tout homme qui fait le bien, « au juif premièrement, puis au grec[1]. »

2. Je n'ai pas besoin de m'arrêter longtemps dans cette lettre sur cette question très-difficile de la volonté et de la grâce ; j'en ai remis une autre à Cresconius et à Félix, au moment où je croyais qu'ils allaient partir. J'ai écrit aussi pour vous un livre[2] qui, j'espère, vous mettra d'accord sur cette question, si, Dieu aidant, vous le lisez avec attention et si vous le comprenez bien. Ces jeunes gens emportent d'autres pièces que nous avons cru devoir vous adresser, afin que vous sachiez comment l'Eglise catholique, secourue par la miséricorde de Dieu, a repoussé les poisons de l'hérésie pélagienne. Ils vous remettront ce qui a été écrit au pape Innocent, évêque de Rome, par le concile de la province de Carthage et par le concile de Numidie, ce qui lui a été écrit avec plus de soin par cinq évêques, ce qu'il a répondu lui-même à ces trois lettres[3] ; vous aurez également ce qui a été écrit au pape Zozime par le concile d'Afrique, sa réponse envoyée à tous les évêques du monde[4], la courte sentence que nous avons portée contre cette même erreur dans le dernier concile plénier de toute l'Afrique et le livre que j'ai mentionné plus haut et que je viens d'écrire pour vous : nous lisons en ce moment toutes ces choses avec Cresconius et Félix, et nous vous les envoyons par eux.

3. Nous leur avons lu aussi le livre du bienheureux martyr Cyprien sur l'oraison domini-

[1] Ps. CXVIII, 125. — [2] Luc, XXIV, 45. — [3] Jacq. I, 5.

[1] Rom. II, 9, 10.
[2] Le livre de la Grâce et du Libre Arbitre.
[3] Voy. tome II, les lettres 175, 176, 177, 181, 182, 183.
[4] Cette réponse de Zozime, envoyée à tous les évêques du monde, c'est ce qu'on appelle la constitution de Zozime contre Pélage ; cette pièce, [illegible] l'Église catholique, a été perdue, il ne nous en reste [illegible] petit fragment qu'on a vu dans la lettre (CXC) de saint Augustin à Optat et un autre très petit fragment rapporté par saint Prosper.

cale, et nous leur avons montré comment il enseigne que tout ce qui appartient à une pieuse vie doit être demandé à notre Père qui est dans les cieux, de peur que, trop confiants dans le libre arbitre, nous ne venions à déchoir de la grâce divine. Nous leur avons fait voir comment le même glorieux martyr nous avertit que nous devons prier pour nos ennemis qui ne croient pas encore en Jésus-Christ, afin que Dieu leur donne la foi : cette recommandation serait vaine, si l'Eglise ne croyait point que même les volontés mauvaises et infidèles des hommes peuvent être converties au bien par la grâce de Dieu. Mais comme vos frères nous ont dit que ce livre de saint Cyprien est chez vous, nous ne vous l'envoyons pas. Nous avons lu avec eux ma lettre au prêtre Sixte, de l'Eglise romaine, qu'ils m'ont apportée; nous leur avons expliqué qu'elle est écrite contre ceux qui prétendent que la grâce de Dieu nous est donnée selon nos mérites, c'est-à-dire contre les pélagiens.

4. Donc, autant que nous l'avons pu, nous avons fait en sorte avec vos frères, qui sont aussi les nôtres, de les maintenir dans la vraie foi catholique. Elle ne nie pas qu'il y ait un libre arbitre pour une mauvaise ou une bonne vie; mais elle ne lui accorde pas le pouvoir de faire quelque chose sans la grâce de Dieu, soit pour aller du mal au bien, soit pour persévérer dans le bien, soit pour arriver à ce bien éternel avec la certitude de ne jamais le perdre. Je vous demande à vous aussi, mes très-chers frères, dans cette lettre, ce que l'Apôtre nous demande à tous, « de ne pas vouloir con« naître plus qu'il ne faut, mais de vouloir « connaître avec sobriété, selon la mesure de « foi que Dieu a donnée à chacun [1]. »

5. Voyez ce que l'Esprit-Saint nous apprend par Salomon : « Redresse ta course par tes pas, « et que tes voies soient droites; ne te détourne « ni à droite, ni à gauche, mais éloigne-toi de « la voie mauvaise. Dieu connaît les voies qui « sont à droite; mais les voies de gauche sont « des voies de perdition. Dieu lui-même re« dressera ta course et dirigera ta route dans « la paix [2]. » Remarquez, mes frères, d'après ces paroles de la sainte Ecriture, que s'il n'y avait pas de libre arbitre, on ne dirait pas : « Redresse ta course par tes pas, et que tes « voies soient droites; ne te détourne ni à « droite, ni à gauche. » Et cependant, si cela pouvait se faire sans la grâce de Dieu, on ne dirait pas ensuite : « Dieu lui-même redres« sera ta course et dirigera ta route dans la « paix. »

[1] Rom. XII, 3. — [2] Prov. IV, 26, 27.

6. Ne vous détournez donc ni à droite, ni à gauche, quoiqu'il y ait des louanges pour les voies qui sont à droite comme il y a une condamnation contre les voies qui sont à gauche; car l'Ecriture ajoute : « Eloigne-toi de la voie « mauvaise, c'est-à-dire de la voie qui est à « gauche; » puis, complétant sa pensée : « Le « Seigneur, dit-elle ensuite, connaît les voies « qui sont à droite; mais les voies de gauche « sont des voies de perdition. » C'est dans les voies connues du Seigneur que nous devons marcher. Le Psalmiste dit que « le Seigneur « connaît la voie des justes et que la voie des « impies périra [1]. » Celle-ci n'est pas connue du Seigneur, parce qu'elle est à gauche; et au dernier jour, il dira à ceux qui seront placés à sa gauche : « Je ne vous connais pas [2]. » Qu'est-ce que c'est donc que le Seigneur ne connaît pas, lui qui connaît toutes choses, les bonnes actions comme les mauvaises actions des hommes? Que veulent dire ces mots : « Je « ne vous connais pas, » sinon : Je ne vous ai pas faits tels? C'est en ce sens qu'il est dit de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Il n'a pas connu « le péché [3]. » Que signifie : « il n'a pas connu, » sinon qu'il n'a pas fait? Ainsi donc ces mots : « le Seigneur connaît les voies qui sont à sa « droite, » comment doit-on les entendre, si ce n'est en ce sens qu'il a fait lui-même les voies droites, c'est-à-dire les voies des justes, qui sont en effet les bonnes œuvres, « que Dieu a « préparées, selon les paroles de l'Apôtre, pour « que nous y marchions [4] ? » Quant aux voies de perdition qui sont à gauche, c'est-à-dire quant aux voies des impies, le Seigneur ne les connaît point, parce qu'il ne les a pas faites pour l'homme et que l'homme les a faites pour lui-même. Aussi le Seigneur dit-il : « mais « moi je hais les voies perverses des méchants, « elles sont à gauche [5]. »

7. On nous dira : si les voies qui sont à droite sont bonnes, pourquoi nous est-il recommandé de ne nous détourner « ni à droite ni à gau« che? » Ne semble-t-il pas qu'on aurait dû dire : Suivez la droite et ne vous détournez pas à gauche ? Ce que nous avons à répondre c'est que, quelque bonnes que soient les voies qui

[1] Ps. I, 6. — [2] Matth. XXV, 12; Luc, XIII, 27. — [3] II Cor. V, 21. — [4] Eph. II, 10. — [5] Prov. IV, 27.

sont à droite, il n'est pas bon cependant de se « détourner à droite. » On se détourne à droite en s'attribuant à soi-même et non point à Dieu les bonnes œuvres qui appartiennent aux voies droites. C'est pourquoi, après avoir dit : « Le « Seigneur connaît les voies qui sont à droite, « et les voies de gauche sont des voies de per- « dition ; » l'Ecriture suppose qu'on lui demande : Pourquoi donc ne voulez-vous pas que nous déclinions à droite ? et elle ajoute : « Dieu lui-même redressera ta course et diri- « gera ta route dans la paix. » Comprends donc que le but de ce précepte : « Redresse ta course « par tes pieds et dirige tes voies, » c'est de te faire connaître que, lorsque tu accomplis ces choses, le Seigneur Dieu t'accorde la grâce de les accomplir ; et tu ne déclineras pas à droite, quoique tu marches dans les voies droites, en ne mettant pas ta confiance dans ta force et lui-même sera ta force ; lui qui redressera ta course et dirigera ta route dans la paix.

8. C'est pourquoi, mes bien-aimés, quiconque prétend que sa volonté lui suffit pour faire de bonnes œuvres, se détourne à droite. Et ceux-là se détournent à gauche qui pensent qu'il faut cesser de bien vivre, lorsqu'ils entendent prêcher et prouver que la grâce de Dieu elle-même rend bonnes les mauvaises volontés des hommes et les maintient telles qu'elle les a faites, et qui disent pour ce motif : « Faisons le mal afin qu'il en arrive du bien [1]. » Voilà pourquoi le Sage vous dit : « Ne vous dé- « tournez ni à droite ni à gauche, » c'est-à-dire, ne défendez pas le libre arbitre jusqu'à lui attribuer les bonnes œuvres sans la grâce de Dieu, et ne défendez pas la grâce de façon à vous tenir pour assurés de son secours et à aimer les œuvres mauvaises : que la grâce de Dieu vous en préserve, car ce sont ceux-là que l'Apôtre fait parler ainsi dans son épître aux Romains : « Que dirons-nous donc ? demeure- « rons-nous dans le péché pour que la grâce « abonde [2] ? » L'Apôtre répond comme il doit à ces paroles d'hommes qui se trompent et qui ne comprennent pas la grâce de Dieu : « à Dieu « ne plaise ! s'écrie saint Paul ; car si nous « sommes morts au péché, comment vivrons- « nous dans le péché [3] ? » Rien de plus court et de mieux. Dans ce monde en effet où le mal est si grand, quel plus grand bien pouvons-nous recevoir de la grâce de Dieu, que de mourir au péché ? Celui-là donc sera ingrat envers la grâce qui voudra vivre dans le péché à cause de cette même grâce par laquelle nous mourons au péché. Que Dieu qui est riche en miséricorde, vous donne de goûter le vrai, et de persévérer jusqu'à la fin dans un pieux dessein. Demandez-le avec instance et avec soin dans une paix fraternelle, demandez-le pour vous, pour nous, pour tous ceux qui vous aiment et pour ceux qui vous haïssent. Vivez avec Dieu. Si vous voulez me faire plaisir, envoyez-moi le frère Florus [1].

[1] Rom. III, 8. — [2] Ibid. IV, 1. — [3] Ibid. VI, 2.

LETTRE CCXVI.

(Année 427.)

Valentin raconte ce qui s'est passé dans son monastère, il explique comment il n'a pas écrit à l'évêque d'Hippone par ceux de ses frères qui sont allés trouver le saint Docteur ; il avoue humblement sa honte et condamne ce qui a été fait. Sa reconnaissance est vive pour le livre que saint Augustin a adressé aux moines d'Adrumet. La lettre de Valentin, écrite dans des termes de vénération profonde et dans un langage animé, nous donne une idée de l'immense considération dont jouissait saint Augustin parmi ses contemporains.

AU SEIGNEUR VRAIMENT SAINT ET BIENHEUREUX PAPE AUGUSTIN, DIGNE PAR-DESSUS TOUT DE RESPECT ET D'AMOUR, VALENTIN, SERVITEUR DE SA SAINTETÉ, ET TOUTE LA COMMUNAUTÉ QUI MET AVEC LUI SA CONFIANCE DANS LES PRIÈRES D'AUGUSTIN, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. En recevant les respectables écrits que vous nous avez envoyés et le livre de votre sainteté, nous avons éprouvé un tremblement de cœur comme celui qu'éprouva le bienheureux Elie lorsque, debout à l'entrée de la caverne, il se couvrit le visage devant la gloire du Seigneur qui passait ; la honte nous a fait ainsi mettre les mains sur nos yeux, car nous avons rougi de notre jugement à cause de la grossièreté de nos frères, dont le départ inopiné nous a permis de saluer votre béatitude. Mais il y a un temps de parler et un temps de se taire ; ce qui nous a empêchés de vous écrire, c'étaient les opinions incertaines et flottantes de ceux qui vous auraient porté notre lettre : nous ne voulions pas paraître douter avec ceux qui doutent, lorsqu'il s'agit d'une sagesse comme la vôtre et qui est celle d'un ange. Nous n'avions rien à apprendre sur votre sainteté, sur votre sagesse qui nous est connue par la grâce de Dieu. Quelle vive joie nous a causée le livre si doux de votre sainteté ! Nous étions comme les apôtres après la résurrection du Seigneur : ils mangeaient avec lui et n'osaient pas lui demander qui il était ; ils savaient bien que c'était Jésus [2]. De même nous n'avons pas voulu, nous n'avons

[1] Florus avait été la cause de l'émotion produite dans le monastère d'Adrumet. Voir notre *Histoire de saint Augustin*, chap. L.
[2] Jean, XXI, 12.

pas osé demander si ce livre était de vous : en voyant la grâce des fidèles mise en accord avec le libre arbitre et avec cette vivacité de langage, nous reconnaissions que l'ouvrage était parti de vos mains, ô saint pape notre seigneur !

2. Mais commençons, bienheureux pape notre seigneur, par le récit même des troubles qui ont éclaté parmi nous. Notre très-cher frère Florus, serviteur de votre paternité, s'était rendu à Uzale, son lieu natal, par une inspiration de charité ; il songea à nous apporter, comme un pain de bénédiction, un livre de votre sainteté [1] qu'il se fit dicter pendant les loisirs de son séjour à Uzale ; celui qui le lui avait pieusement dicté était ce même frère Félix qui paraît n'être arrivé près de vous qu'assez longtemps après ses compagnons. En quittant Uzale, Florus s'était acheminé vers Carthage ; on vint au monastère avec ce livre ; sans me le montrer, on le fit lire à des frères de peu de savoir qui ne le comprirent pas et s'en émurent. Lorsque le Seigneur disait à ses disciples : « Celui qui ne mangera pas de la chair du « Fils de l'homme et ne boira pas son sang, n'aura « pas la vie en lui [2], » il y en eut qui l'abandonnèrent parce qu'ils donnaient un sens impie à ces paroles ; ce n'était pas la faute du Seigneur, mais la faute d'un cœur impie.

3. Ces frères, donnant un faux sens à toute chose, troublèrent d'abord l'esprit des simples, à mon insu ; ce fut Florus qui, à son retour de Carthage, ayant connaissance de leurs agitations et de leurs réunions secrètes, m'en informa ; ils se cachaient ainsi avec peu de dignité pour discuter sur des vérités qu'ils n'entendaient pas. Je fus d'avis, afin de faire cesser des disputes impies, d'envoyer à notre saint père le seigneur Evode pour qu'il nous répondît lui-même, au sujet de ce livre si digne de respect, quelque chose de certain qui pût éclairer les ignorants [3]. Les dissidents n'eurent pas la patience d'accepter ce moyen ; ils prirent un parti qui ne pouvait nous plaire en de telles conditions, le parti d'aller vous trouver. Florus s'attristait de leur fureur contre lui ; ils lui reprochaient le mal que ce livre leur avait fait ; faibles qu'ils étaient, ils n'avaient pas pu y reconnaître le remède qui les eût guéris. Nous eûmes encore recours au saint prêtre Sabin comme à une plus grande autorité ; sa sainteté lut le livre et l'expliqua clairement ; mais cela ne suffisait pas à des esprits aussi malades. Je laissais donc partir nos frères et je pourvus par charité aux dépenses du voyage : je craignais que le mal ne s'aggravât, ce mal qui aurait pu être guéri par la grâce même de votre livre où l'on croit sentir votre sainte présence. Ces frères étant partis, toute la communauté rentra dans le repos et la paix. Cette dispute était née de l'ardente vivacité de cinq ou six frères.

4. Mais quelquefois, seigneur pape, la joie sort de la tristesse, et aujourd'hui nous sommes consolés, car l'ignorance et la curiosité de nos frères nous ont valu d'être éclairés par les plus suaves avertissements de votre sainteté. Le doute du bienheureux Thomas demandant à toucher la place des clous [1], a servi à confirmer toute l'Eglise. Nous avons donc reçu, seigneur pape, le remède que vos soins pieux nous ont envoyé avec la grâce de vos lettres, et nous avons frappé notre poitrine pour que notre conscience soit guérie : elle ne peut l'être que par la grâce vivifiante et au moyen du libre arbitre qui est aussi un don de la miséricorde de Dieu. Ce secours d'en-haut est approprié à la vie présente où nous chantons encore la miséricorde du Seigneur en attendant d'autres manifestations. Quand nous commencerons à chanter le jugement divin, nous serons récompensés de nos œuvres, parce que le Seigneur est miséricordieux et juste, compatissant et droit [2] ; parce que, comme votre sainteté nous l'enseigne, « il nous faudra comparaître devant le tribunal du « Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû « aux bonnes ou aux mauvaises actions qu'il aura « faites pendant qu'il était revêtu de son corps [3] ; « parce que le Seigneur viendra et sa récompense « avec lui [4] ; parce que l'homme sera debout avec « son œuvre devant lui ; le Seigneur viendra « comme une fournaise ardente pour consumer « les impies comme de la paille [5] ; parce que le « Seigneur se lèvera comme un soleil de justice « pour ceux qui craignent son nom, pendant que « les impies seront punis par sa justice [6]. » C'est ce que redoutait avec tremblement le juste dont vous êtes l'ami, lorsqu'il disait en gémissant : « Seigneur, n'entrez pas en jugement avec votre « serviteur [7]. » Si la grâce était une récompense, le juste ne craindrait pas le jugement caché dans les secrets de la majesté divine. Telle est la foi de votre serviteur Florus, ô père ; elle n'est pas ce qu'ont pu vous dire les autres frères. Ceux-ci ont entendu Florus dire lui-même que c'est par la grâce du Rédempteur et non pas selon nos mérites que la piété nous est donnée ; car pour cet autre jour du jugement, qui doute que la grâce en soit bien loin, puisque c'est alors que la justice commencera à s'irriter ? C'est ce que nous crions, ô père ! c'est ce que, d'après vos enseignements, nous chantons, non pas avec sécurité, mais avec tremblement : « Seigneur, ne nous reprenez pas dans votre « fureur, et ne nous châtiez pas dans votre colère [8]. » Nous disons encore : « Corrigez-nous, Seigneur, « instruisez-nous de votre loi, afin que nous soyons « préservés dans les jours mauvais [9]. » Nous croyons, d'après vous, vénérable père, que Dieu interrogera le juste et l'impie, que, les bons et les mauvais étant placés, les uns à sa droite, les autres à sa gauche, il récompensera les uns de leurs œuvres de piété et punira les autres de leur obstina-

[1] La lettre de saint Augustin au prêtre Sixte.
[2] Jean, VI, 51.
[3] La réponse d'Évode à Valentin, toute conforme à la doctrine catholique, a été découverte dans un manuscrit de saint Maximin de Trèves par le P. Jacques Sirmond, un des plus savants investigateurs qui aient éclairé et honoré la science historique. Sirmond a cité un fragment de cette lettre dans son *Histoire des Predestinatiens*, chapitre I.

[1] Jean, XX, 25. — [2] Ps. CXI, 4.
[3] II Cor. V, 10. — [4] Isa. XL, 10. — [5] Joel, II, 3-5. — [6] Malach. IV, 1-3. — [7] Ps. CXLII, 2. — [8] Ps. VI, 2. — [9] Ps. XCIII, 12, 13.

tion dans le mal. Où sera la grâce, lorsque les œuvres bonnes ou mauvaises seront comptées et jugées ?

5. Mais pourquoi ne craint-on pas de mentir contre nous? Nous ne nions pas que la grâce de Dieu guérisse le libre arbitre, mais nous nions qu'il se fortifie chaque jour par la grâce du Christ, et nous avons la confiance qu'elle lui vient en aide. Et des hommes nous disent qu'il est en leur pouvoir de faire le bien! Mais ce bien, le font-ils? O prétention vaine de gens misérables! Chaque jour ils se reprochent des fautes, et en même temps ils se vantent des forces de leur volonté propre! Ils ne se rendent pas compte de leur conscience qui ne peut être guérie que par la grâce et ne disent pas : « Ayez pitié de moi! guérissez mon âme, parce que j'ai péché contre vous [1]! » Ceux qui se glorifient ainsi de leur libre arbitre (et nous ne nions point le libre arbitre, mais nous ne le séparons pas du secours de Dieu), que feraient-ils si déjà la mort avait été absorbée dans sa victoire, si déjà notre corps mortel avait été revêtu d'immortalité, et ce corps corruptible d'incorruptibilité [2]? La pourriture est dans leurs plaies, et c'est d'un ton superbe qu'ils demandent un remède! Ils ne disent pas comme le juste : « Si le Seigneur n'était venu à mon secours, mon « âme aurait habité les régions de la mort [3]; » ils ne disent pas comme ce saint Prophète : « Si le « Seigneur ne garde la cité, inutilement veille « celui qui la garde [4]. »

6. Priez, ô père pieux, pour que nous n'ayons plus d'autre soin que d'expier nos péchés par nos larmes et de prêcher la grâce de Dieu. Priez, Seigneur notre père, pour que l'abîme ne referme pas sa bouche sur nous [5], pour que nous soyons retirés du milieu de ceux qui descendent dans le gouffre [6], pour que notre âme ne soit pas perdue avec celle des impies [7] à cause de notre orgueil, mais pour qu'elle soit guérie par la grâce du Seigneur. Ainsi que vous l'avez demandé, seigneur pape, notre frère Florus, serviteur de votre sainteté, s'en va joyeusement vers vous; il ne recule pas devant la fatigue du voyage, mais il l'aime : les peines de la route le rapprocheront de plus en plus des enseignements lumineux qui l'attendent auprès de vous. Nous vous le recommandons très-humblement, et nous vous demandons en même temps de recommander à Dieu dans vos prières les ignorants, afin qu'ils se remettent en paix et en bon accord. Priez, seigneur et doux père, pour que le démon s'enfuie de notre communauté, pour que, toute tempête de questions étrangères cessant au milieu de nous, le navire où nous sommes montés, dans ce port tranquille, comme autant de soldats enrôlés sous les saints drapeaux, poursuive en paix sa course à travers cette grande et immense mer du monde, et reçoive le juste prix des richesses dont il est chargé, dans cet autre port abrité contre tout péril de naufrage. Nous espérons l'obtenir, avec le secours de votre sainteté, par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous vous demandons de rendre nos respectueux devoirs à tous nos seigneurs les clercs qui sont les enfants de votre apostolat et à tous ceux qui servent Dieu dans votre monastère : qu'ils daignent tous, avec votre béatitude, prier pour nous. Que l'indivisible Trinité du Seigneur notre Dieu nous conserve dans son Eglise votre apostolat qu'elle a choisi par sa grâce, et qu'elle vous couronne dans la grande Eglise du ciel en vous faisant souvenir de nous ! voilà ce que nous souhaitons, seigneur. Si notre frère Florus, serviteur de votre sainteté, vous demande quelque chose pour la règle de notre monastère, daignez l'écouter, ô père! et daignez instruire sur tous les points notre ignorante faiblesse.

[1] Ps. XL, 5.— [2] I Cor. XV, 53, 54.— [3] Ps. XCIII, 17.— [4] Ibid. CXXVI, 1. — [5] Ibid. LXVIII, 16. — [6] Ps. XXIX, 4. — [7] Ps. XXV, 9.

LETTRE CCXVII.

(Année 427)

Vital, de Carthage, ne partageait pas toutes les erreurs de Pélage, mais il prétendait que le commencement de la foi était l'œuvre même de la volonté de l'homme; saint Augustin lui prouve le contraire par les saintes Ecritures et par les prières de l'Eglise. Il établit douze points qui comprennent toute la vérité catholique sur la question de la grâce; il éclaircit brièvement chacun de ces points.

AUGUSTIN ÉVÊQUE, SERVITEUR DU CHRIST, ET PAR LUI, SERVITEUR DES SERVITEURS DU CHRIST, A SON FRÈRE VITAL, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Depuis que j'ai appris de mauvaises nouvelles sur vous, j'ai demandé au Seigneur, et jusqu'à ce que j'en reçoive de bonnes, je demanderai que vous ne méprisiez point mes lettres, mais que vous les lisiez avec profit. Si Dieu écoute ma prière pour vous, il m'accordera aussi de lui offrir des actions de grâces à votre occasion. Si j'obtiens cela, vous n'aurez sans doute rien à dire à ce commencement de ma lettre. Car je prie pour la pureté de votre foi. Si donc vous ne trouvez pas mauvais que nous priions ainsi pour ceux qui nous sont chers, si vous reconnaissez que cette prière est chrétienne, si vous vous souvenez d'avoir ainsi prié vous-même, ou si vous sentez que vous auriez dû ainsi prier, comment dites-vous, d'après ce qu'on me rapporte : « La foi « en Dieu et la soumission à l'Evangile ne sont « pas un don de Dieu, mais cela vient de nous-« mêmes, c'est-à-dire de notre propre volonté « que Dieu ne forme pas dans notre cœur ? » Et quand on vous demande ce que veut dire l'Apôtre lorsqu'il déclare que Dieu « opère en « nous le vouloir et le faire [1], » vous répondez : « Dieu nous fait vouloir par sa loi; par ses

[1] Philip. II, 13.

« Ecritures que nous lisons ou que nous en« tendons; mais il dépend de nous d'y con« sentir ou de ne pas y consentir, de façon que « cela se fait si nous le voulons, mais que, si « nous ne le voulons pas, nous rendons inutile « l'action de Dieu sur nous. Dieu, ajoutez-vous, « Dieu, autant qu'il est en lui, fait que nous « veuillions, en nous faisant connaître sa pa« role; mais si nous refusons de nous y sou« mettre, nous faisons que l'action divine ne « nous sert de rien. » Si vous dites cela, vous n'êtes pas d'accord avec nos prières.

2. Dites-nous donc très-clairement que nous ne devons pas prier pour ceux à qui nous prêchons l'Evangile, afin qu'ils croient, mais que nous devons nous borner à leur prêcher l'Evangile. Faites voir toutes vos objections contre les prières de l'Eglise. Lorsque vous entendez le prêtre à l'autel exhorter le peuple de Dieu à prier pour les incrédules afin que Dieu les convertisse à la foi, pour les catéchumènes afin que Dieu leur inspire le désir de la régénération, pour les fidèles afin qu'avec le secours de Dieu ils persévèrent dans leur œuvre commencée, moquez-vous de ces pieuses paroles, et dites que vous ne vous conformerez pas à de pareilles exhortations, c'est-à-dire que vous ne priez pas Dieu de donner la foi aux infidèles, parce que ces choses-là ne sont pas des dons de la miséricorde divine, mais ne tiennent qu'à la volonté de l'homme. Vous qui avez étudié dans l'Eglise de Carthage, condamnez le livre du bienheureux Cyprien sur l'oraison dominicale; car ce docteur, dans ses commentaires, montre qu'il faut demander à Dieu notre père, ce qui, selon vous, dépend purement de l'homme.

3. Si vous comptez pour peu ce que je viens de vous dire des prières de l'Eglise et du martyr Cyprien, osez davantage, blâmez l'Apôtre qui a dit : « Nous prions Dieu que vous ne « fassiez aucun mal [1]. » Vous ne prétendrez pas que ce n'est rien faire de mal que de ne pas croire en Jésus-Christ ou d'abandoner sa foi; ces choses sont donc comprises dans le mal que l'Apôtre désire qu'on ne fasse pas. Ce n'est point assez pour lui de rappeler aux fidèles qu'ils ne doivent rien faire de mal; il avoue qu'il demande à Dieu qu'ils s'en abstiennent, sachant bien que Dieu lui-même corrige et dirige la volonté humaine pour l'en préserver. « Le Seigneur dirige les pas de l'homme, et « c'est alors que l'homme voudra la voie de « Dieu [1]. » Le Psalmiste ne dit pas : et l'homme apprendra la voie de Dieu, ou bien il la suivra, il y marchera, ou toute autre parole qui supposerait que Dieu donne quelque chose à l'homme qui veut déjà, de façon que sa bonne volonté précède et mérite la grâce d'être dirigé dans ses pas, afin qu'il apprenne sa voie, qu'il s'y maintienne et qu'il aime la voie de Dieu. Mais le Psalmiste dit : « Le Seigneur dirige les « pas de l'homme, et c'est alors qu'il voudra « la voie de Dieu, » pour que nous sachions que la bonne volonté, par laquelle nous commençons à vouloir croire, est elle-même un don de celui qui dirige nos pas, d'abord afin que nous le voulions; car la voie de Dieu n'est autre chose qu'une foi pure. L'Ecriture ne dit pas en effet : « le Seigneur guide les pas de l'homme, » parce que l'homme a voulu la voie de Dieu, mais il les *guide et l'homme voudra.* Les pas de l'homme ne sont pas dirigés parce qu'il a voulu, mais parce qu'ils sont dirigés il voudra.

4. Peut-être nous direz-vous encore que le Seigneur fait cela par la lecture ou la prédication de sa doctrine, si l'homme soumet sa volonté à ce qu'il lit ou à ce qu'il entend. Car, ajoutez-vous : « Si la doctrine de Dieu était « cachée à l'homme, ses pas ne seraient pas « conduits de manière à vouloir la voie de « Dieu ; » et selon vous, le Seigneur ne devient notre guide pour choisir sa voie, que parce que, sans la doctrine de Dieu, nous ne pouvons pas connaître la vérité, à laquelle nous soumettons nous-mêmes notre volonté. « Si l'homme se « soumet à cette vérité, dites-vous, (et ceci ap« partient à son libre arbitre), il sera toujours « vrai que le Seigneur guide les pas de l'homme « pour qu'il choisisse la voie de Dieu, puisqu'il « ne suivra la doctrine qu'après que la parole « sainte l'aura persuadé. Restant dans sa liberté « naturelle, il fera cela s'il le veut; il ne le fera « pas s'il ne le veut pas, et il y aura au bout de « ses résolutions une récompense ou un châti« ment. » Voilà bien la mauvaise doctrine des pélagiens, doctrine misérable et justement réprouvée ; Pélage lui-même la condamna, de peur d'être condamné par le jugement des évêques d'Orient. Ses partisans nous disent que la grâce de Dieu ne nous est pas donnée pour chacun de nos actes, mais qu'elle consiste dans le libre arbitre, dans la connaissance de la loi et les enseignements. O mon frère ! aurons-

[1] II Cor. XIII, 7.

[1] Ps. XXXVI, 23.

nous le cœur appesanti au point de suivre, sur la grâce de Dieu, ou plutôt contre la grâce de Dieu, cette doctrine pélagienne que Pélage condamna, avec le mensonge dans l'âme, il est vrai, mais enfin qu'il condamna pour échapper à des juges catholiques?

5. « Comment répondre? » me direz-vous. — Comment pensez-vous pouvoir le faire plus aisément et plus clairement qu'en nous attachant à ce que nous avons dit plus haut sur la nécessité de prier Dieu, de façon qu'aucun oubli et aucune ruse de langage ne parviennent à arracher de notre esprit cette vérité? Car si ce qui est écrit : « Les pas de l'homme sont « dirigés par le Seigneur, et il voudra sa voie ; » et « la volonté préparée par le Seigneur ; » et « c'est Dieu qui opère en nous le vouloir [1]; » si beaucoup d'autres passages de ce genre marquent la vraie grâce de Dieu, c'est-à-dire celle qui n'est pas donnée selon nos mérites, mais qui donne les mérites lorsqu'elle est donnée elle-même, parce qu'elle prévient la bonne volonté de l'homme, et ne la trouve pas dans le cœur de personne, mais elle la fait ; s'il fallait entendre tous ces passages de manière à croire que l'action de Dieu sur la volonté de l'homme se borne à soumettre sa loi et sa doctrine à notre libre arbitre, sans que, par une vocation profonde et secrète, il ouvrît notre âme à l'intelligence et à l'amour de sa loi ; assurément il suffit de la lire ou de l'entendre, et l'on n'aurait pas besoin de prier que Dieu touchât les infidèles, et accordât aux cœurs convertis la grâce d'avancer et de persévérer. Si donc vous ne refusez pas de croire qu'il faille demander ces choses au Seigneur, que reste-t-il, mon frère Vital, si ce n'est d'avouer que Dieu les donne, Dieu à qui vous reconnaissez qu'on doit les demander? Et si vous niez que nous devions les lui demander, vous vous mettez en contradiction avec sa doctrine, puisque nous y apprenons à demander ces choses.

6. Vous savez l'oraison dominicale et je ne doute pas que vous ne disiez à Dieu : « Notre « Père qui êtes aux cieux, etc. » Lisez l'explication qu'en a faite le bienheureux Cyprien; voyez avec soin et comprenez avec un esprit de soumission la manière dont il commente ces paroles : « Que votre volonté soit faite dans la « *terre* comme au *ciel* [2]. » Il vous enseignera certainement à prier pour les infidèles et les ennemis de l'Eglise, selon ce commandement du Seigneur : « Priez pour vos ennemis [1]; » il vous enseignera à demander que la volonté de Dieu se fasse et dans ceux qui, déjà fidèles, portent l'image de l'homme céleste et méritent d'être appelés du nom de *ciel*, et dans ceux qui, à cause de leur infidélité, portant encore l'image de l'homme terrestre [2], sont justement appelés du nom de *terre*. Ces ennemis pour lesquels le Seigneur nous ordonne de prier, et pour lesquels le glorieux martyr Cyprien veut que nous demandions la foi quand nous disons : « Que « votre volonté soit faite dans la terre comme « au ciel, » ces ennemis de la piété chrétienne, refusent d'entendre la loi de Dieu et la doctrine du Christ qui prêche cette foi, ou bien n'y voient qu'un sujet de railleries, de mépris et d'attaques blasphématoires. C'est vainement et par manière d'acquit, plutôt que véritablement, que nous demandons à Dieu la foi pour ces ennemis de sa doctrine, s'il n'appartient pas à sa grâce de convertir à la foi la volonté des hommes qui lui sont opposés. C'est aussi vainement et par manière d'acquit, plutôt que véritablement, que nous rendons à Dieu de grandes actions de grâces pour ceux d'entre eux qui embrassent la foi si Dieu n'y est pour rien.

7. Ne trompons pas les hommes, car nous ne pouvons tromper Dieu. Assurément nous ne prions pas Dieu, mais nous feignons de le prier, si nous croyons que ce n'est pas lui, mais nous, qui faisons ce que nous lui demandons. De même nous ne rendons pas grâces à Dieu, mais nous feignons de lui rendre grâces, si nous ne pensons pas qu'il fasse la chose pour laquelle nous le remercions. S'il y a du mensonge dans tous les discours des hommes, au moins qu'il n'y en ait pas dans les prières. Gardons-nous de nier au fond du cœur que Dieu fasse ce que notre bouche lui demande, et, ce qui serait plus coupable, de dire des choses pareilles pour tromper les autres. Il ne faut pas qu'en cherchant à défendre le libre arbitre devant les hommes, nous perdions devant Dieu le secours de la prière ; evitons de ne pas rendre à Dieu de véritables actions de grâces, en ne reconnaissant pas la grâce véritable.

8. Si vraiment nous voulons défendre le libre arbitre, ne combattons pas ce qui fait notre liberté; car celui qui combat la grâce par la-

[1] Prov. VIII, 35, selon les Septante.
[2] Matth. IV, 9, 10.

[1] Matt. v, 44. — [2] I Cor. xv, 47-49.

quelle notre volonté devient libre de s'éloigner du mal et de faire le bien, veut que la volonté demeure encore captive. Si ce n'est pas Dieu qui délivre notre volonté et si elle se délivre elle-même, dites-moi, je vous prie, ce que signifient ces paroles de saint Paul : « Rendons « grâces au Père qui nous a rendus dignes « d'avoir part à l'héritage des saints dans la « lumière, qui nous a délivrés de la puissance « des ténèbres et nous a transférés dans le « royaume du Fils de son amour [1] ? » Nous mentons donc en rendant grâces au Père, comme s'il faisait ce qu'il ne fait pas ? Il s'est donc trompé celui qui a dit que Dieu « nous a « rendus dignes de participer à l'héritage des « saints dans la lumière, » parce que c'est lui qui « nous a délivrés de la puissance des ténè« bres et nous a transférés dans le royaume du « Fils de son amour? » Dites-moi comment notre volonté avait la liberté de s'éloigner du mal et de faire le bien, lorsqu'elle était sous la puissance des ténèbres? Si c'est Dieu qui nous a « délivrés, » comme dit l'Apôtre, c'est lui assurément qui a rendu notre volonté libre. S'il opère un bien si grand par la seule prédication de sa doctrine, que dirons-nous de ceux qu'il n'a pas encore délivrés de la puissance des ténèbres? Faut-il seulement que la doctrine divine leur soit prêchée, ou faut-il aussi prier pour que Dieu les tire de la puissance des ténèbres? Si vous prétendez qu'on doive se borner à la prédication, vous êtes en contradiction avec les ordres de Dieu et avec les prières de l'Eglise; si vous avouez qu'on doit prier pour eux, vous avouez par là qu'il faut demander que, leur volonté étant délivrée de la puissance des ténèbres, ils embrassent la loi de Dieu. De la sorte, ils ne deviennent pas fidèles sans le libre arbitre, et ils le deviennent par la grâce de Celui qui a délivré ce libre arbitre de la puissance des ténèbres. Ainsi est reconnue la grâce de Dieu, la vraie grâce que nul mérite ne précède ; et le libre arbitre est défendu, de façon à s'affermir par l'humilité sans se ruiner par l'orgueil ; ainsi celui qui se glorifie doit se glorifier dans le Seigneur et non pas dans l'homme ni dans tout autre, ni dans lui-même [2].

9. Car qu'est-ce que c'est que la puissance des ténèbres, si ce n'est le pouvoir du démon et de ses anges, qui, autrefois anges de lumière et n'étant pas restés dans la vérité [3] par leur libre arbitre, sont tombés et devenus ténèbres ? Je ne vous dis pas ceci pour vous l'apprendre, mais pour vous en faire souvenir. Le genre humain se trouve soumis à cette puissance des ténèbres par la chute du premier homme à qui cette puissance persuada la prévarication, et dans lequel nous sommes tous tombés ; c'est pourquoi les enfants en sont délivrés lorsqu'ils sont régénérés dans le Christ. Les effets heureux de cette délivrance ne se font sentir qu'à l'âge de raison, quand ils s'attachent à la doctrine salutaire dans laquelle ils ont été nourris et où ils achèvent la vie, « s'ils sont du nombre des élus dans le Christ « avant la création du monde, afin qu'ils « soient saints et irrépréhensibles en sa pré« sence dans la charité, et prédestinés pour de« venir ses enfants adoptifs [1]. »

10. Cette puissance des ténèbres, c'est-à-dire le démon, qui est appelé aussi le prince de la puissance de l'air [2], opère dans les enfants de la défiance [3] ; il est le prince même des ténèbres [4], c'est-à-dire de ces enfants de la défiance ; il les mène à sa volonté, qui n'est plus libre pour le bien, mais qui, en punition de son crime, est endurcie et vouée à l'accomplissement du plus grand mal : aussi nul chrétien d'une foi saine ne croit ou ne dit que ces anges apostats puissent jamais avoir une volonté meilleure et revenir à leur piété d'autrefois. Qu'opère-t-elle, cette puissance, dans les enfants de la défiance, sinon leurs œuvres mauvaises, et avant tout et par-dessus tout, la défiance et l'infidélité par lesquelles ils demeurent ennemis de la loi de Dieu? cette puissance des ténèbres sait bien qu'à l'aide de la foi ils pourraient être purifiés, guéris et parfaitement libres (c'est ce qu'elle envie le plus), et qu'ils pourraient régner dans l'éternité. C'est pourquoi elle permet que quelques-uns d'entre eux, par lesquels elle cherche à mieux tromper, accomplissent de certaines œuvres qui semblent bonnes et qui leur méritent des louanges ; elle l'a permis chez quelques peuples, et particulièrement chez les Romains, où se sont rencontrés des hommes qui ont vécu avec éclat et avec grande gloire. Mais, comme d'après nos véridiques Ecritures, « tout ce qui « ne vient pas de la foi est péché [5], » et que « sans la foi il est impossible de plaire à Dieu [6], « mais non pas aux hommes, » le prince du

[1] Coloss. I, 12, 13. — [2] I Cor. I, 31. — [3] Jean, VIII, 44.

[1] Eph. I, 4, 5. — [2] Ibid. II, 2.— [3] Ibid.— [4] Ibid. VI, 12.— [5] Rom. XIV, 23. — [6] Héb. XI, 6.

mal n'agit ainsi que pour empêcher qu'on ne croie en Dieu et qu'en croyant on ne vienne au Médiateur par lequel périssent les œuvres de ténèbres.

11. Mais le Médiateur lui-même entre « dans « la maison du fort[1], » c'est-à-dire dans ce monde où l'on meurt et qui est placé sous la puissance du démon, autant que le démon l'a pu ; c'est de lui qu'il est écrit qu'il a « l'empire de « la mort[2]. » Le Médiateur entre dans la maison du fort, c'est-à-dire de celui qui tient le genre humain sous sa domination ; et d'abord il le lie, c'est-à-dire qu'il réprime et arrête sa puissance par les liens plus forts de la sienne ; c'est ainsi qu'il tire de l'empire du démon les vases qu'il a prédestinés à être des vases d'honneur ; il le fait en délivrant leur volonté de sa puissance afin que, dégagés des étreintes du diable, ils croient en leur Libérateur avec leur pleine volonté devenue libre. C'est là l'ouvrage de la grâce et non pas de la nature. C'est, dis-je, l'ouvrage de la grâce que nous a apportée le second Adam, et non pas de la nature que le premier Adam a perdue en se perdant. C'est l'ouvrage de la grâce qui ôte le péché et donne la vie au pécheur qui est mort aux yeux de Dieu ; ce n'est pas l'ouvrage de la loi qui montre le péché et ne délivre pas de la mort du péché. Car le grand prédicateur de la grâce a dit : « Je n'ai connu le péché que par la loi[3] ; « si une loi nous avait été donnée qui pût nous « rendre la vie, dit encore l'Apôtre, c'est en-« tièrement de la loi que viendrait la justice[4]. » C'est l'ouvrage de la grâce : ceux qui la reçoivent, quoiqu'ils aient été auparavant les ennemis de la doctrine salutaire des saintes Ecritures, en deviennent les amis. Ce n'est pas l'ouvrage de la doctrine elle-même : ceux qui l'entendent ou la lisent sans la grâce de Dieu, deviennent pis.

12. La grâce de Dieu ne consiste donc pas dans la force du libre arbitre ni dans la loi et la doctrine, comme le prétendent les pélagiens avec tant de perversité et d'extravagance ; mais elle est donnée pour chacune de nos actions au gré de celui dont il a été écrit : « Vous réser-« verez, ô mon Dieu, selon votre volonté, une « pluie pour votre héritage[5]. » En effet, l'énormité du péché du premier homme nous a fait perdre le libre arbitre pour aimer Dieu, et la loi de Dieu tue, quoique sainte, juste et bonne[6] si l'Esprit ne la vivifie[1] : par l'assistance de cet Esprit, nous ne nous contentons pas d'entendre la parole divine, nous lui obéissons ; nous ne lisons pas seulement ce qu'elle prescrit, nous l'aimons. Aussi, croire en Dieu et vivre pieusement, cela ne vient pas « de celui qui « veut ni de celui qui court, mais de Dieu « qui fait miséricorde[2]. » Ce n'est pas qu'il ne faille point vouloir ni courir, mais Dieu lui-même opère en nous « le vouloir et le courir. » C'est pourquoi le Seigneur Jésus, séparant ceux qui croient de ceux qui ne croient pas, c'est-à-dire les vases de miséricorde des vases de colère, nous apprend que « personne ne vient à lui « s'il ne lui a été donné par son Père[3] ; » ce qui fit parler ainsi le Sauveur, c'est que quelques-uns de ses disciples, qui le quittèrent ensuite, s'étaient scandalisés de sa doctrine. Ne disons donc pas que la grâce est dans la doctrine, mais reconnaissons la grâce, qui fait que la doctrine nous sert : si cette grâce manque, nous voyons que la doctrine est elle-même nuisible.

13. C'est pourquoi Dieu, pour établir d'avance dans sa prédestination toutes ses œuvres futures, les a ainsi disposées qu'il convertit à sa foi quelques incroyants en écoutant des croyants qui prient pour eux. Ceci sert à réfuter, et si la miséricorde de Dieu le veut, à ramener ceux qui croient que la grâce de Dieu est la force du libre arbitre avec lequel nous naissons, ou que cette grâce est la doctrine qui se prêche par la parole ou par les livres, et dont au reste nous ne contestons pas l'utilité. En priant pour les infidèles, nous ne prions pas pour qu'ils soient des hommes ni pour que la doctrine leur soit prêchée : ils l'entendent pour leur malheur s'ils ne croient pas. La plupart de ceux pour lesquels nous prions ne veulent pas croire, tout en lisant ou en entendant ; mais nous demandons à Dieu que leur volonté soit redressée, leur nature guérie, et qu'ils s'attachent à la loi de Dieu.

14. Les fidèles prient aussi pour eux-mêmes, afin qu'ils persévèrent dans leurs pieux desseins. Car il est utile à tous ou à presque tous de ne pas savoir ce qu'ils seront : c'est par là qu'on garde une humilité salutaire. Aussi, l'Apôtre dit : « Que celui qui croit se tenir « ferme, prenne garde de tomber[4]. » Pour que nous conservions cette crainte utile, et que,

[1] Matth. XII, 29. — [2] Héb. II, 14. — [3] Rom. VII, 7. — [4] Gal. III, 21. — [5] Ps. LXVII, 10. — [6] Rom. VII, 12.

[1] II Cor. III, 6. — [2] Rom. IX, 16. — [3] Jean, VI, 65. — [4] I Cor. X, 12.

régénérés et commençant à bien vivre, nous nous défendions d'une dangereuse sécurité au milieu de nos œuvres pieuses, la Providence a permis que les fidèles qui ne persévèrent pas soient mêlés à ceux qui persévèrent; effrayés de la chute de ces chrétiens, ce n'est plus qu'avec crainte et tremblement que nous suivons la voie droite jusqu'à ce que nous passions de cette vie, qui est une tentation sur la terre [1], à une autre vie où il n'y aura plus d'orgueil à réprimer, ni de lutte à soutenir contre ses suggestions.

15. Qu'on cherche, si l'on veut, d'autres explications de ces exemples de fidèles qui ne doivent pas demeurer dans la foi et la sainteté chrétiennes, qui reçoivent la grâce pour un temps et restent sur la terre jusqu'à ce qu'ils tombent, au lieu d'être traités comme celui dont parle le Livre de la Sagesse, cet élu qui mourut jeune « de peur que le mal ne changeât « son cœur [2]. » Qu'on cherche autrement l'explication de ces chutes, et si on en trouve une autre que celle que j'ai donnée, une autre qui ne s'éloigne point des règles de la vraie foi, qu'on la suive; je la suivrai moi-même, dès que je viendrai à la connaître : mais cependant demeurons dans le sentiment où nous sommes parvenus, jusqu'à ce que Dieu nous éclaire, si nous avons d'autres pensées, d'après les avertissements de l'Apôtre [3]. Or nous sommes parvenus à des vérités que nous savons fermement appartenir à la foi véritable et catholique; nous devons y marcher et ne pas nous en écarter, avec l'aide et la miséricorde de Celui à qui nous disons : « Conduisez-moi, Seigneur, « dans votre voie, et je marcherai dans votre vérité [4]. »

Douze articles contre les Pélagiens.

16. Chrétiens catholiques par la miséricorde du Christ, nous savons :

I. Que ceux qui ne sont pas nés n'ont rien fait de bien ni de mal dans une vie antérieure, et qu'ils ne viennent pas au milieu des misères de celle-ci d'après ce qu'ils ont mérité dans je ne sais quelle première vie qu'aucun d'eux n'a pu avoir en propre; mais que cependant, issus d'Adam selon la chair, ils sont souillés par leur naissance du péché qui donne la mort, et qu'ils ne peuvent être délivrés de la mort éternelle passée d'un seul à tous par une juste condamnation, qu'en renaissant par la grâce en Jésus-Christ;

II. Nous savons que ce n'est pas d'après les mérites que la grâce de Dieu est donnée aux enfants ni aux personnes en âge de raison;

III. Nous savons que cette grâce est donnée aux personnes en âge de raison pour chacune de leurs actions;

IV. Nous savons qu'elle n'est pas donnée à tous les hommes, et que ceux à qui elle est donnée ne la reçoivent ni en considération des mérites de leurs œuvres ni même, en considération de leur bonne volonté : ce qui se voit surtout dans les enfants;

V. Nous savons que c'est par une miséricorde gratuite de Dieu qu'elle est donnée à ceux à qui Dieu la donne;

VI. Nous savons que c'est par un juste jugement de Dieu qu'elle n'est pas donnée à ceux à qui Dieu ne la donne pas;

VII. Nous savons que nous paraîtrons tous devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive récompense ou châtiment, selon ce qu'il a fait de son vivant, et non selon ce qu'il eût fait, s'il eût plus longtemps vécu;

VIII. Nous savons que les enfants aussi recevront une récompense ou une punition selon ce qu'ils auront fait pendant leur vie. Ils n'ont pas fait par eux-mêmes, mais par ceux qui, répondant pour eux, ont déclaré renoncer au démon et croire en Dieu, ce qui les a mis au nombre des fidèles dont le Seigneur a dit : « Celui qui croira et qui sera baptisé, sera « sauvé [1]. » Quant aux enfants qui ne reçoivent pas le sacrement du baptême, ils tombent sous le coup de ces autres paroles : « Mais celui qui « ne croira pas, sera condamné [2]. » C'est pourquoi, les enfants mêmes, ainsi que je l'ai dit, s'ils meurent dans ce premier âge, sont jugés, non pas d'après ce qu'ils auraient fait s'ils eussent vécu longtemps, mais d'après ce qu'ils ont fait pendant le temps qu'ils ont vécu dans leur corps, quand ils ont cru ou n'ont pas cru par le cœur et la bouche de ceux qui les portaient, quand ils ont été ou n'ont pas été baptisés, quand ils ont mangé ou n'ont pas mangé la chair du Christ, quand ils ont bu ou n'ont pas bu son sang;

IX. Nous savons que ceux-là sont heureux qui meurent dans le Seigneur, et que le mal qu'ils auraient pu faire, s'ils eussent vécu plus longtemps, ne leur est pas imputable;

[1] Job. VII, 1.
[2] Sag. IV, 11. — [3] Philip. III, 15, 16. — [4] Ps. LXXXV, 1.

[1] Marc, XVI, 16. — [2] Ibid.

X. Nous savons que ceux qui croient dans le Seigneur par leur propre cœur le font par leur volonté et leur libre arbitre;

XI. Nous savons que nous agissons d'après les règles de la vraie foi, lorsque nous qui croyons, nous prions Dieu pour ceux qui ne veulent pas croire, afin qu'il leur en donne la volonté;

XII. Nous savons que nous remplissons un devoir véritable lorsque nous avons coutume de remercier Dieu, comme d'un bienfait, de la conversion de ceux pour lesquels nous prions.

17. Vous reconnaissez, je pense, que dans les vérités que je viens d'établir je n'ai pas voulu rappeler tout ce qui appartient à la foi catholique, mais seulement ce qui touche à la question de la grâce de Dieu, débattue entre nous : il s'agit de savoir si la grâce précède ou suit la volonté de l'homme; pour parler plus clairement, il s'agit de savoir si la grâce nous est donnée parce que nous le voulons, ou si cette volonté même est l'œuvre de la grâce de Dieu. Si donc vous aussi, mon frère, vous tenez avec nous ces douze articles que nous savons appartenir à la vraie foi catholique, j'en remercie Dieu; je ne rendrais pas grâces à Dieu en toute vérité, si la grâce de Dieu n'était pas cause que ces douze articles vous paraissent des points de foi. Et du moment que vous les croyez vrais comme nous, il n'y a plus entre nous de débat sur cette question.

18. Car, pour expliquer rapidement ces douze articles :

Comment la grâce suivrait-elle le mérite de la volonté humaine, puisqu'elle est donnée aux enfants qui ne peuvent encore ni vouloir, ni ne pas vouloir?

Comment dire que la grâce, chez les hommes en âge de raison, est précédée des mérites de la volonté, puisque la grâce, pour qu'elle le soit véritablement, ne se donne pas en considération de nos mérites? Pélage a craint si fort de se mettre en contradiction avec ce point de la foi catholique, qu'il a condamné sans hésitation, pour ne pas être condamné par des juges catholiques, ceux qui prétendent que la grâce nous est donnée en considération de nos mérites.

Comment dire que la grâce de Dieu consiste dans la force du libre arbitre ou dans la loi et la doctrine, puisque Pélage lui-même a condamné ce sentiment, avouant que la grâce de Dieu est donnée, pour chacune de leurs actions, à ceux qui ont l'usage de leur libre arbitre?

19. Comment dire que tous les hommes recevraient la grâce si ceux à qui elle n'est pas donnée ne la repoussaient pas par leur volonté, et que cela résulte de cette parole de l'Apôtre : « Dieu veut que tous les hommes soient sau« vés [1], » puisque la grâce n'est pas donnée à bien des enfants et que beaucoup d'entre eux meurent sans elle? Ils n'ont pas une volonté qui s'y oppose, et parfois, malgré le désir et la hâte de leurs parents, et les ministres étant tout prêts et de bonne volonté, c'est Dieu lui-même qui refuse la grâce; l'enfant pour le salut duquel chacun se pressait, expire avant d'avoir reçu le baptême. Il est donc manifeste que ceux qui résistent à l'évidence de cette vérité ne comprennent pas du tout dans quel sens il a été dit que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, car beaucoup ne sont pas sauvés, non point parce qu'ils ne l'ont point voulu, mais parce que Dieu lui-même ne l'a pas voulu : cela se voit sans l'ombre d'un doute dans les enfants. Tandis qu'un si grand nombre est puni de la mort éternelle, il a été dit cependant que « tous seront vivifiés dans le Christ [2] : » cela signifie uniquement que quiconque recevra la vie éternelle ne la recevra que dans le Christ; de même, lorsque l'Apôtre dit : « Dieu veut que tous les hommes soient sau« vés, » tandis qu'il en est un si grand nombre dont Dieu ne veut pas le salut, cela signifie uniquement que tous ceux qui sont sauvés ne le sont que par la volonté de Dieu lui-même. Nous ne rejetons pas toute autre manière d'entendre ces paroles de l'Apôtre, pourvu qu'on ne se mette pas en contradiction avec cette vérité évidente, savoir, que plusieurs ne sont pas sauvés, les hommes le voulant, mais Dieu ne le voulant pas.

20. Comment la grâce divine est-elle donnée en vue des mérites de la volonté humaine, puisque, pour être véritablement une grâce, elle est donnée par une miséricorde gratuite à ceux à qui Dieu la donne?

Comment tenir compte ici des mérites de la volonté humaine, puisque ceux à qui la grâce n'est pas donnée ne diffèrent souvent ni en mérite, ni en volonté de ceux qui la reçoivent, et que la cause des uns et des autres est absolument la même? et pourtant c'est par un juste jugement de Dieu qu'elle ne leur est pas donnée, car il n'y a point d'injustice en Dieu [3]; par là, ceux qui reçoivent la grâce doivent comprendre qu'elle leur est donnée bien gratuitement, et

[1] I Tim. II, 4. — [2] I Cor. XV, 22. — [3] Rom. IX, 14.

qu'elle aurait pu avec justice ne pas leur être donnée, puisqu'elle a été refusée avec justice à des hommes placés dans la même situation qu'eux.

21. Comment ne serait-ce pas un effet de la grâce de Dieu, non-seulement de vouloir croire dès le commencement, mais encore de vouloir persévérer jusqu'à la fin, puisque le terme même de cette vie n'est pas au pouvoir de l'homme, mais de Dieu, et que Dieu peut accorder à quelqu'un qui n'aurait pas persévéré, la faveur de l'enlever de ce monde avant que la malice ait changé son cœur? L'homme ne recevra récompense ou châtiment que d'après ce qu'il aura fait « par son corps, » non pas d'après ce qu'il aurait fait s'il eût plus longtemps vécu.

22. Comment dire que, parmi les enfants qui meurent, Dieu donne aux uns la grâce et ne la donne pas aux autres, en prévision de leurs volontés futures s'ils eussent vécu, puisque, selon les paroles de l'Apôtre [1], chacun reçoit récompense ou punition d'après ce qu'il a fait « par son corps, » et non pas d'après ce qu'il aurait fait s'il avait vécu plus longtemps?

Comment les hommes seraient-ils jugés d'après les volontés qu'ils auraient pu avoir dans l'avenir s'ils avaient vécu plus longtemps, puisque l'Ecriture dit : « Heureux ceux qui meurent « dans le Seigneur [2]? » Il est hors de doute que leur félicité ne sera pour vous ni certaine, ni assurée, si Dieu ne juge pas ce qu'ils ont fait, mais ce qu'ils auraient fait avec une plus longue vie; il s'ensuivrait que ce n'est plus un bienfait que d'être enlevé de ce monde avant que la malice change notre cœur, puisqu'on subirait la peine de cette malice à laquelle on aurait échappé. Nous ne pourrions plus aussi nous réjouir de ceux que nous savons être morts dans une foi pure et une pieuse vie; car il faudrait craindre qu'ils ne fussent jugés d'après les crimes qu'ils auraient commis peut-être s'ils eussent vécu davantage; et nous ne pourrions plus gémir ni laisser tomber notre réprobation sur ceux qui achèvent leur vie loin de la foi et dans de mauvaises mœurs, parce que peut-être, s'ils eussent vécu, ils auraient fait pénitence, auraient bien vécu et auraient été jugés d'après la piété de leurs derniers jours. Il faudrait alors condamner et rejeter le livre tout entier du très-glorieux martyr Cyprien sur la *Mortalité*; le but de ce livre étant de nous apprendre à nous réjouir de la mort des chrétiens fidèles, enlevés aux tentations de cette vie et placés ensuite dans une bienheureuse sécurité. Mais parce que cela est la vérité et que, sans aucun doute, *ceux-là sont heureux qui meurent dans le Seigneur,* il faut répondre par la moquerie et la détestation à l'erreur de ces gens qui pensent que les hommes sont jugés d'après des volontés futures que la mort empêche de se produire.

23. Comment dire que nous nions le libre arbitre, nous qui déclarons que tout homme qui croit en Dieu par son propre cœur ne croit que par sa libre volonté? Les ennemis de la grâce de Dieu sont bien plutôt les ennemis du libre arbitre, puisque c'est par la grâce que notre volonté acquiert la liberté de choisir et de faire le bien.

Comment dire que le « Seigneur prépare la « volonté de l'homme [1] » au moyen de la connaissance de la loi et de la doctrine des Ecritures et non point par une secrète inspiration de la grâce, puisque la religion nous autorise à demander à Dieu une bonne volonté pour ceux qui, se déclarant contre la loi de Dieu, ne veulent pas y croire?

24. Comment Dieu attend-il les volontés des hommes, afin qu'elles préviennent celui qui leur donne la grâce, puisque c'est à bon droit que nous lui rendons grâces de prévenir par sa miséricorde ceux qui ne croient pas en lui et persécutent sa doctrine par une volonté impie, et de les convertir avec une toute-puissante facilité en substituant promptement en eux la bonne volonté à la résistance? Pourquoi lui en rendrions-nous grâces, s'il ne le fait pas? Pourquoi le glorifions-nous d'autant plus qu'il donne la foi à ceux dont le cœur s'y montrait le moins disposé, si cet heureux changement de la volonté humaine n'est pas l'ouvrage de la grâce divine? « J'étais, dit l'Apôtre Paul, « inconnu de visage aux églises de Judée, qui « sont dans le Christ; seulement elles entendaient dire : *Celui qui autrefois nous persé- « cutait, annonce maintenant la foi qu'il s'ef- « forçait de détruire*, et elles glorifiaient Dieu « à cause de moi [2]. » Pourquoi auraient-elles glorifié Dieu, si Dieu, par la bonté de sa grâce, n'avait pas tourné vers lui le cœur de cet homme, qui reconnaît avoir obtenu miséricorde pour devenir fidèle [3] et s'attacher à la foi

[1] II Cor. v, 10. — [2] Apoc. xiv, 13.

[1] Prov. viii, 35, selon les Septante.
[2] Gal. i, 22-24.— [3] I Cor. vii, 25.

qu'il poursuivait auparavant? la parole même dont il se sert ne déclare-t-elle pas que c'est Dieu qui a fait ce grand bien? Que voulait-il nous apprendre en disant qu'*à cause de lui les églises de Judée glorifiaient Dieu*, sinon qu'elles louaient la miséricorde que Dieu avait fait éclater en faveur de Paul? Et comment les églises de Judée auraient-elles loué la miséricorde de Dieu, si ce grand ouvrage de la conversion de Paul n'avait pas été l'ouvrage de Dieu? Et de quelle manière Dieu l'eût-il fait, si au fond de ce cœur qu'enflammait la résistance il n'eût mis une bonne volonté?

25. De ces douze points que vous êtes obligés de reconnaître comme appartenant à la foi catholique, il résulte évidemment que la grâce de Dieu prévient la volonté de tous et de chacun, et qu'elle prépare plutôt ces volontés qu'elle n'est donnée à cause de leur mérite. Si vous niez la vérité de l'un de ces points dont le nombre même, que je remarque à dessein, doit vous aider à mieux vous souvenir et à mieux comprendre, prenez la peine de me l'écrire, et je vous répondrai autant que le Seigneur me le permettra. Car je ne crois pas que vous soyez un hérétique pélagien; mais je veux que vous soyez tel que rien de l'erreur de Pélage ne pénètre en vous ou qu'il n'en reste en vous aucune trace.

26. Mais dans ces douze points vous trouverez peut-être quelque chose que vous croirez pouvoir nier ou mettre en doute, et qui deviendrait pour nous le sujet de laborieuses discussions. Défendrez-vous à l'Eglise de prier pour les infidèles afin qu'ils soient des fidèles; pour ceux qui ne veulent pas croire afin qu'ils veuillent croire; pour ceux qui se montrent opposés à sa loi et à sa doctrine afin qu'ils se soumettent à sa loi et à sa doctrine, afin que Dieu leur donne ce qu'il a promis par le prophète, un cœur pour le connaître, des oreilles pour l'entendre [1], ces oreilles qu'avaient reçues ceux dont le Sauveur disait : « Que celui « qui a des oreilles pour entendre, entende [2]? » Ne répondrez-vous pas : « Ainsi soit-il, » quand vous entendrez le prêtre de Dieu à l'autel exhorter le peuple à prier Dieu ou le prier lui-même à haute voix pour qu'il contraigne les nations incrédules à venir à sa foi? Soutiendrez-vous des sentiments contraires aussi à cette foi? Direz-vous tout haut ou tout bas que le bienheureux Cyprien se trompe lorsqu'il nous enseigne à prier pour la conversion même des ennemis de la foi chrétienne?

27. Enfin blâmerez-vous l'apôtre Paul des vœux qu'il forme pour les juifs infidèles : « Mon cœur désire et je supplie Dieu de les « sauver [1]? » L'Apôtre dit encore, en s'adressant aux Thessaloniciens : « Au reste, mes « frères, priez pour nous, afin que la parole « de Dieu se répande et soit glorifiée, comme « elle l'est déjà au milieu de vous; et afin que « nous soyons délivrés des hommes injustes et « mauvais, car la foi n'est pas à tous [2]. » Comment la parole de Dieu se répandra-t-elle et sera-t-elle glorifiée, sinon par la conversion de ceux à qui elle est prêchée, puisque l'Apôtre dit aux fidèles : « Comme elle l'est déjà au mi- « lieu de vous? » Il sait assurément que cela ne peut se faire que par le Seigneur, à qui il veut qu'on demande cette grâce et qu'on demande aussi de le délivrer des hommes injustes et mauvais : ceux-ci devaient persister à ne pas croire, malgré les prières des fidèles. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « car la foi « n'est pas à tous. » C'est comme s'il disait : quelles que soient vos prières, la parole de Dieu ne sera pas glorifiée par tous les hommes : ceux-là croiront qui ont été compris dans les desseins de Dieu pour la vie éternelle, qui ont été prédestinés pour être ses enfants d'adoption par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qui ont été élus en lui avant la création du monde [3]; mais Dieu, par les prières des fidèles, donne la foi à ceux qui ne l'ont point, pour montrer que c'est son œuvre. Car nul n'est assez ignorant, assez charnel, assez dépourvu d'esprit, pour ne pas voir que Dieu fait ce qu'il nous commande de prier qu'il fasse.

28. Ces témoignages divins et d'autres encore qu'il serait trop long de citer, montrent que Dieu, par sa grâce, ôte aux infidèles leur cœur de pierre et qu'il prévient dans les hommes les mérites des bonnes volontés; de façon que la grâce prépare la volonté et n'est donnée en considération d'aucun mérite antérieur. Cela se voit par les actions de grâces aussi bien que par les prières : les prières pour les infidèles, les actions de grâces pour les fidèles. Car c'est à celui qu'on a prié de faire qu'il faut rendre grâces après qu'il a fait; « c'est pourquoi, dit le même Apôtre aux « Ephésiens, ayant appris quelle est votre foi « dans le Seigneur Jésus et quel est votre

[1] Baruch. II, 31. — [2] Matth. XIII, 9.

[1] Rom. X, 1. — [2] II Thess. III, 1, 2. — [3] Eph. I, 4, 5.

« amour pour tous les saints, je ne cesse de « rendre grâces pour vous [1]. »

29. Nous parlons maintenant du commencement même d'une foi naissante, quand des hommes, jusque-là éloignés et ennemis, se tournent vers Dieu, commencent à vouloir ce qu'ils ne voulaient pas et à avoir la foi qu'ils n'avaient pas. On prie pour eux, afin que cela se fasse en eux, quoique eux-mêmes ne prient pas : et comment pourraient-ils invoquer Celui en qui ils ne croient pas [2] ? Mais des actions de grâces sont rendues pour eux et par eux après qu'on a obtenu ce qu'on demandait. Nous sommes d'accord, je crois, en ce qui touche les prières des fidèles, pour eux et pour d'autres fidèles, afin d'avancer dans ce qu'ils ont commencé d'être, et en ce qui touche les actions de grâces des progrès déjà faits : nous nous réunissons sur ce point, vous et nous, pour combattre les pélagiens. Ils attribuent tellement au libre arbitre tout ce qui tient à une pieuse vie, qu'ils pensent qu'il ne faut pas le demander à Dieu et que nous le tenons de notre propre fond. Quant à vous, si ce que j'entends dire est vrai, vous ne regardez pas comme un don de Dieu le commencement de la foi où se trouve aussi le commencement d'une bonne, c'est-à-dire d'une pieuse volonté ; mais vous prétendez que c'est par nous-mêmes que nous commençons à croire. Pour ce qui est des autres biens de la vie religieuse, vous êtes d'avis que Dieu les donne par sa grâce aux fidèles qui demandent, qui cherchent, qui frappent à la porte. Vous ne faites pas attention qu'on prie Dieu pour les infidèles afin qu'ils croient, parce que c'est Dieu qui donne d'abord la foi, et qu'on rend grâces à Dieu pour ceux qui ont cru, parce que c'est par lui que la foi leur a été donnée.

30. Et pour finir enfin ce discours, si vous niez qu'il faille prier, afin que ceux qui ne veulent pas croire le veuillent, si vous niez qu'il faille rendre grâces à Dieu de ce que ceux qui ne le voulaient pas l'ont voulu, il y aura autre chose à faire avec vous, afin que vous n'erriez pas ainsi, ou que vous ne jetiez pas les autres dans l'erreur, au cas où vous y persisteriez. Si au contraire, ce que j'aime mieux croire, vous pensez et vous êtes d'accord avec nous que nous devons garder notre coutume de prier Dieu pour ceux qui ne veulent pas croire afin qu'ils le veulent; pour ceux qui combattent sa loi et sa doctrine afin qu'ils s'y attachent ; si vous pensez et si vous êtes d'accord avec nous que nous devons garder notre coutume de rendre grâces à Dieu quand des cœurs rebelles se tournent vers sa foi et sa doctrine et que ceux qui ne le voulaient pas veuillent croire, il faut sans hésitation reconnaître que la grâce de Dieu prévient les volontés des hommes et que Dieu fait que les hommes veulent le bien qu'ils ne voulaient pas, puisque c'est lui que nous prions de le faire, et, après qu'il l'a fait, c'est à lui que nous trouvons digne et juste d'en rendre grâces. Que le Seigneur vous donne l'intelligence en toutes choses, seigneur mon frère.

[1] Eph. I, 15, 16. — [2] Rom. X, 14.

LETTRE CCXVIII.

(Octobre 427.)

Saint Augustin encourage à la vie chrétienne un jeune homme du monde dont le cœur s'était séparé des choses de la terre; et comme le pélagianisme était alors le grand péril des âmes, l'évêque d'Hippone ne manque pas de prémunir son jeune ami.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ ET DÉSIRÉ SEIGNEUR ET FILS PALATIN, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Votre vie, devenue plus forte et plus féconde devant le Seigneur notre Dieu, a été pour nous le sujet d'une grande joie. Vous avez, dès votre jeunesse, aimé à vous instruire, pour avoir la sagesse des vieillards [1]. Car la prudence est la vieillesse de l'homme, et une vie sans tache est une longue vie [2]. Que le Seigneur l'accorde à vos désirs, à vos recherches, à vos instances, lui qui sait donner à ses fils les biens les meilleurs [3] ! Quoique autour de vous les bons conseils abondent pour vous diriger dans la voie du salut et de l'éternelle gloire, et quoique surtout la grâce du Christ vous fasse entendre au fond du cœur un efficace langage, nous vous apportons quelques paroles d'exhortation à cause des devoirs que nous impose notre affection envers vous : ce sera notre réponse à votre lettre ; vous n'êtes pas de ceux dont on doive secouer l'indolence et le sommeil, mais vous courez et nous venons exciter vos pas.

2. Il faut, mon fils, que vous ayez la sagesse pour persévérer, parce que vous l'avez eue pour choisir. Qu'il soit de votre sagesse de savoir d'où vient ce don. Marchez sous les yeux de Dieu, espérez en lui : il agira lui-même, il fera éclater votre justice comme la lumière et votre

[1] Eccl. VI, 18. — [2] Sag. IV, 9. — [3] Matth. VII, 11.

innocence comme le midi[1]. Il redressera votre course et dirigera votre route dans la paix[2]. De même que vous avez méprisé ce que vous espériez dans le monde, de peur de vous glorifier dans l'abondance des richesses que vous aviez commencé à désirer à la façon des enfants du siècle; ainsi maintenant ne vous confiez point dans votre propre force pour porter le joug et le fardeau du Seigneur, et ce joug sera doux, et ce fardeau léger[3]. Le Psalmiste réprouve de la même manière ceux qui se confient dans leur propre force et ceux qui mettent leur gloire dans l'abondance des richesses[4]. Vous n'aviez pas encore la gloire des richesses, mais vous avez sagement méprisé celle qui aurait pu devenir l'objet de vos désirs. Prenez garde de vous laisser surprendre par la confiance en vous; car vous êtes homme, et quiconque met son espérance dans l'homme est maudit[5]. Confiez-vous à Dieu de tout votre cœur, il sera lui-même votre force; et, dans votre pieuse reconnaissance, vous lui direz avec humilité et foi : « Je vous aimerai, Sei« gneur, qui êtes ma force[6]. » Cette charité de Dieu qui chasse toute crainte[7], ne se répand point dans nos cœurs par nos forces, c'est-à-dire par les forces humaines, mais, comme dit l'Apôtre, « par le Saint-Esprit qui nous est « donné[8]. »

3. Veillez donc et priez, de peur que vous n'entriez en tentation[9]. La prière même vous avertit que vous avez besoin du secours de Notre-Seigneur, de peur que vous ne mettiez en vous l'espérance de bien vivre. Maintenant vous ne priez plus pour recevoir les richesses et les honneurs de la vie présente, ou quelque chose des vains biens de ce monde, mais pour que vous n'entriez pas en tentation. Si l'homme, par sa seule volonté, pouvait s'en défendre, il ne le demanderait point par la prière; si la volonté suffisait pour ne pas entrer en tentation, nous ne prierions pas; et si la volonté manquait, nous ne pourrions pas prier. Que Dieu donc vienne à notre aide pour vouloir, mais prions, afin que nous puissions ce que nous aurons voulu, lorsque, avec la grâce de Dieu, nous aurons aimé le bien. Vous avez commencé à le goûter, et vous devez en rendre grâces à Dieu. Qu'avez-vous en effet que vous n'ayez reçu? Si vous l'avez reçu, prenez garde de vous en glorifier comme si vous ne l'aviez pas reçu[1], c'est-à-dire comme si vous aviez pu l'avoir de vous-même. Sachant de qui vous l'avez reçu, demandez-lui qu'il achève ce qu'il a commencé en vous. Travaillez donc à votre salut avec crainte et tremblement; c'est Dieu qui, selon sa volonté, opère en vous le vouloir et le faire[2]. C'est le Seigneur qui prépare la volonté[3], c'est lui qui dirige les pas de l'homme, et l'homme voudra la voie de Dieu[4]. Cette sainte pensée vous préservera, et votre sagesse deviendra de la piété : c'est-à-dire que vous deviendrez bon par le secours de Dieu lui-même, et vous ne serez point ingrat envers la grâce du Christ.

4. Vos parents vous désirent; leur foi se réjouit de vous voir mettre dans le Seigneur des espérances meilleures et plus hautes que les espérances de la terre. Pour nous, que vous soyez absent ou présent, nous souhaitons vous avoir dans ce même Esprit par lequel la charité se répand en nos cœurs, afin qu'en quelque lieu que soient nos corps, nos âmes ne puissent jamais être séparées. Nous avons reçu avec reconnaissance les cilices que vous nous avez envoyés; vous nous avez ainsi averti, le premier, de la nécessité de pratiquer et de garder l'humilité de la prière.

LETTRE CCXIX.

(Année 427.)

Cette lettre, rédigée par saint Augustin, de concert avec trois évêques d'Afrique, est adressée à Procule, évêque de Marseille, et à un autre évêque du midi des Gaules, appelé Cylinnius. Elle est un monument du respect des évêques les uns pour les autres. Le moine Léporius, du diocèse de Marseille, avait été chassé à cause de ses persistantes erreurs sur l'Incarnation, était venu en Afrique et s'était mis entre les mains de saint Augustin. Notre saint Docteur eut le bonheur de le ramener à la vérité et de ramener aussi ceux que Léporius avait séduits, et qui l'avaient suivi en Afrique. Saint Augustin s'excuse d'avoir accueilli un moine chassé par ses collègues des Gaules et les prie de vouloir bien les recevoir, lui et ses compagnons, maintenant qu'ils sont revenus à la vraie doctrine. Il joint à sa lettre la profession de foi, signée de Léporius et de ses compagnons. On croit que cette profession de foi fut rédigée par saint Augustin lui-même. Il y a, dans la lettre qu'on va lire, un tact admirable et des précautions parfaites pour ne pas déplaire aux deux évêques des Gaules. Gennade, dans son livre des *Ecrivains Ecclésiastiques*, Cassien, dans son *Traité de l'Incarnation*, le pape Jean II dans une lettre, Facundus, dans ses douze livres *sur les trois chapitres*, ont mentionné le retour de Léporius à la foi catholique par les soins de saint Augustin.

AURÈLE, AUGUSTIN, FLORENT[5] ET SECONDIN[6] A

[1] Ps. XXXVI, 5, 6. — [2] Prov. IV, 27. — [3] Matth. XV, 29, 30.
[4] Ps. XLVIII, 7. — [5] Jérem. XVII, 5. — [6] Ps. XVII, 2.
[7] I Jean, IV, 18. — [8] Rom. V, 5. — [9] Marc, XIV, 38.

[1] I Cor. IV, 7. — [2] Philip. II, 12, 13.
[3] Prov. VIII, 35, selon les Septante. — [4] Ps. XXXVI, 23.
[5] Il y avait en Afrique deux villes du nom d'Hippone, celle de Numidie, qui a la gloire d'avoir eu Augustin, et celle de Zarite dans la province de Carthage. Florent était évêque d'Hippone de Zarite.
[6] Secondin était évêque de Numidie.

LEURS BIEN-AIMÉS ET HONORABLES FRÈRES PROCULE ET CYLINNIUS, LEURS COLLÈGUES DANS LE SACERDOCE, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Notre fils Léporius, que vous aviez eu raison de reprendre de la témérité de son erreur, et que vous aviez expulsé de vos diocèses, étant venu chez nous, nous l'avions reçu comme un homme inutilement troublé, comme un esprit dévoyé qu'il fallait ramener, comme un malade qu'il fallait guérir. De même que vous avez obéi à l'Apôtre en « reprenant les inquiets[1], » ainsi lui avons-nous obéi « en consolant les pusillanimes et en supportant les faibles[2]. » La faute où avait été surpris Léporius, et elle n'était pas petite, c'était d'avoir des sentiments erronés sur le Fils unique de Dieu. Au commencement ce Fils de Dieu était le Verbe, et ce Verbe était en Dieu, et ce Verbe était Dieu ; mais, dans la plénitude des temps ce Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous[3]. Léporius niait donc que Dieu se fût fait homme, craignant d'avoir à reconnaître quelque changement ou quelque corruption indigne de la substance divine par laquelle le Fils est égal au Père ; il ne prenait pas garde qu'il introduisait dans la Trinité une quatrième personne, ce qui est tout à fait contraire à la pureté du symbole et de la vérité catholique. Dieu aidant, nous l'avons instruit, le mieux que nous l'avons pu, *dans un esprit de douceur ;* surtout parceque, après cet avis que nous donne le Vase d'élection, il poursuit : « faisant attention à toi-même, de peur que « toi aussi tu ne sois tenté[4] ; » il ne voulait pas que quelques-uns se réjouissent de se croire parvenus à un progrès spirituel qui ne permette plus qu'ils soient tentés comme le sont les hommes. Une autre raison, c'est la salutaire et pacifique maxime qu'il ajoute : « Portez les « fardeaux les uns des autres, et vous remplirez ainsi la loi du Christ. Car celui qui pense « être quelque chose, tandis qu'il n'est rien, « se trompe lui-même[5], » bien-aimés et honorables frères.

2. Toutefois, nous n'aurions peut-être jamais pu ramener Léporius, si auparavant vous n'aviez condamné ce qu'il y avait en lui de défectueux. Il est à la fois notre maître et notre médecin, Celui qui a dit : « Je frapperai et je « guérirai[6] ; » par vous il a frappé l'orgueil, par nous il a guéri la souffrance, et ses ministres ne sont que ses instruments. Administrateur et économe de sa maison, par vous il a jeté à bas ce qui était mal construit ; par nous il a rétabli ce qui devait rentrer dans l'ordre. Cultivateur soigneux, il a arraché par vous ce qui était inutile et nuisible ; par nous il a fait des plantations utiles et fécondes. Que la gloire en revienne non pas à nous, mais à sa miséricorde : nous sommes entre ses mains, nous et nos discours[1]. Notre humilité a loué ce que Dieu a fait par votre ministère ; votre sainteté se réjouira également de ce qu'il a fait par le nôtre. Recevez donc d'un cœur paternel et fraternel celui que nous avons corrigé avec une sévérité miséricordieuse. Quoique nous ayons fait, vous et nous, des choses différentes, une même charité les a inspirées, et les unes et les autres étaient nécessaires au salut de notre frère. Le même Dieu a tout fait, puisque Dieu est charité[2].

3. C'est pourquoi, de même que nous avons reçu Léporius à cause de son repentir, de même vous le recevrez à cause de sa lettre[3] ; nous l'avons signée de notre main pour rendre témoignage de son authenticité. Nous ne doutons pas que votre charité n'apprenne avec grand plaisir que Léporius s'est amendé, et que vous ne le fassiez savoir à tous ceux pour lesquels son erreur a été un scandale. Ceux qui étaient venus ici avec lui se sont aussi amendés et ont été guéris ; vous le verrez par leurs signatures qu'ils ont apposées devant nous. Au milieu de la joie que nous fait éprouver le salut de nos frères, il nous reste à former un désir : c'est que vous daigniez y mêler bientôt la joie d'une réponse de votre béatitude. Portez-vous bien dans le Seigneur, et souvenez-vous de nous, bien-aimés et honorables frères.

LETTRE CCXX.

(Année 427.)

Boniface fut un des derniers hommes d'épée qui soutinrent la grandeur romaine ; on sait comment les machinations de son rival Aétius lui firent perdre la confiance de l'impératrice Placidie et le firent tomber au rang des rebelles. Boniface, obligé de se défendre contre les forces de l'empire, ne recula point devant une alliance avec les Vandales et leur ouvrit les portes de l'Afrique. Les barbares de l'intérieur avaient levé la tête ; les intérêts catholiques étaient menacés comme les intérêts romains. Saint Augustin, ami de Boniface, souffrait d'une situation aussi mauvaise ; il écrivit au gouverneur de l'Afrique la lettre suivante, où des faits curieux se mêlent à une grande sévérité chrétienne. L'exhortation à ne pas rendre le mal pour le mal

[1] Thess, v, 14. — [2] Ibid. — [3] Jean, I, 1, 14. — [4] Gal. VI, 1.— [5] Ibid. VI, 1. 3. — [6] Deut. XXXII, 39.

[1] Sag. VII, 16. — [2] I Jean, IV, 8, 16.
[3] C'est la pièce où Léporius se rétractait de ses erreurs.

est ici d'un grand effet. Cette lettre remua profondément Boniface et prépara sa réconciliation avec Placidie. Voyez ce que nous en avons dit dans notre *Histoire de saint Augustin*, chapitre LI.

AUGUSTIN A SON SEIGNEUR ET FILS BONIFACE, QU'IL PLAISE A LA MISÉRICORDE DE DIEU DE PROTÉGER ET DE CONDUIRE POUR SON SALUT DANS LA VIE PRÉSENTE ET DANS LA VIE ÉTERNELLE.

1. Jamais je n'aurais pu trouver, pour porter ma lettre, un homme plus fidèle et qui eût auprès de vous un accès plus facile que le diacre Paul, serviteur et ministre du Christ. En profitant de celui que le Seigneur me présente en ce moment et qui nous est cher à tous les deux, je n'ai pas l'intention de vous parler de votre puissance, ni de vos dignités dans ce siècle mauvais, ni de la santé de votre chair corruptible et mortelle, qui ne fait que passer et dont la durée est toujours incertaine; mais je veux vous parler de ce salut que le Christ nous a promis. Il a été livré à l'opprobre et à la croix, afin de nous apprendre à avoir plus de mépris que d'amour pour les biens de ce monde, et à aimer et à attendre de lui ce qu'il nous a fait voir dans sa résurrection. Car il est ressuscité d'entre les morts, et désormais il ne meurt plus, et la mort n'aura plus sur lui aucun empire[1].

2. Vous ne manquez pas d'hommes, je le sais, qui vous aiment selon la vie de ce monde, et qui, en vue des choses d'ici-bas, vous donnent des conseils tantôt bons, tantôt mauvais; car ils sont hommes, ils jugent du présent comme ils peuvent, et ignorent ce qui arrivera le lendemain. Mais on ne vous donne pas aisément des conseils selon Dieu, pour que vous sauviez votre âme. Ceux qui seraient disposés à vous les donner ne manquent pas; seulement, il ne leur est pas facile de trouver les moments où ils puissent vous parler de ces choses. Quant à moi, j'ai toujours désiré et n'ai jamais trouvé ni le lieu ni le temps favorables pour faire avec vous ce qu'il faudrait faire avec un homme que j'aime tant dans le Christ. Vous savez dans quel état vous m'avez vu à Hippone, quand vous avez bien voulu venir vers moi : j'étais si faible que je pouvais à peine parler. Maintenant donc, écoutez-moi, mon fils, écoutez-moi au moins par lettres; je n'ai jamais pu vous en envoyer au milieu de vos dangers : je craignais d'exposer le porteur[1]; j'avais peur que ma lettre ne tombât là où je n'aurais pas voulu. Pardonnez-moi si vous pensez que j'ai été plus timide que je n'aurais dû; je vous ai dit cependant ce que j'ai craint.

3. Ecoutez-moi donc, ou plutôt écoutez le Seigneur notre Dieu par le ministère de ma faiblesse. Rappelez-vous ce que vous étiez quand votre première femme, de religieuse mémoire, était encore de ce monde; rappelez-vous l'horreur que vous avez montrée, après sa mort, pour les vanités du siècle, et votre ardent désir de vous consacrer au service de Dieu. Nous sommes les témoins de vos sentiments et de vos volontés à cette époque; ce fut à Tubunes que vous nous ouvrîtes votre âme. Nous étions seuls avec vous, mon frère Alype et moi. Je ne pense pas que les affaires dont votre vie est remplie aient pu l'effacer tout à fait de votre mémoire : vous désiriez quitter toutes vos fonctions publiques pour vous créer de saints loisirs et mener la vie que mènent les moines, serviteurs de Dieu. Ce qui vous détourna de ce dessein, ce fut, d'après les observations que nous fîmes valoir, la pensée des services que vous rendriez aux églises du Christ, si vos actions n'avaient d'autre but que de défendre le repos de la société chrétienne contre les Barbares, afin que nous vécussions, selon les paroles de l'Apôtre, « en toute piété « et chasteté[2], » et si, ne demandant rien à ce monde que les choses nécessaires à votre subsistance et à celle de vos gens, vous ceigniez le baudrier de la continence et vous vous armiez plus fortement que vous ne l'êtes d'une autre manière par le fer et l'acier.

4. Lorsque nous nous réjouissions de vous savoir dans ces intentions, vous avez passé la mer et vous vous êtes remarié; le voyage était un acte de l'obéissance que vous deviez à de plus hautes puissances, d'après les prescriptions de l'Apôtre[3]; quant à votre second mariage, vous ne l'auriez pas fait si, vaincu par la concupiscence, vous n'aviez abandonné vos chastes résolutions. Cette nouvelle, je l'avoue, m'étonna; j'eus une consolation dans ma douleur en apprenant que vous n'aviez pas voulu épouser cette seconde femme avant qu'elle se fût faite catholique[4]. Et cependant, l'hérésie de

[1] Rom. VI, 9.

[1] [illegible] Voyez notre *Histoire de saint Augustin*, chap. [illegible]

[2] I Tim. II, 2. — [3] Rom. XIII, 1.

[4] Cette seconde femme de Boniface s'appelait Pélagie; elle resta

ceux qui nient que le Christ soit véritablement le Fils de Dieu est en pied dans votre maison, au point que vous leur avez laissé baptiser votre fille. De plus, si ce qu'on nous a rapporté est vrai (et plût à Dieu qu'on eût été mal informé!), si des vierges consacrées à Dieu ont été rebaptisées par ces mêmes hérétiques, que de larmes il faudra pour un si grand mal! Enfin, on dit que votre femme ne vous suffit pas et que vous souillez votre vie avec des concubines, et peut-être ceci n'est qu'un mensonge.

5. Que de désordres commis par vous et connus de tous, depuis que vous vous êtes remarié! Que puis-je en dire? Vous êtes chrétien, vous avez de l'intelligence, vous craignez Dieu : considérez vous-même ce que je ne veux pas dire, et vous trouverez de quels maux vous devez faire pénitence! J'espère que le Seigneur vous épargne et vous délivre de tous les périls, afin que vous fassiez cette pénitence comme vous le devez; mais il faut écouter ce qui est écrit : « Ne tarde pas à te convertir au « Seigneur, ne diffère pas de jour en jour[1]. » Vous dites que vous avez de justes motifs d'agir ainsi[2] : je n'en suis pas le juge, puisque je ne puis pas entendre les deux parties; mais, quels que soient ces motifs, qu'il est inutile de chercher ou de discuter en ce moment, pouvez-vous nier devant Dieu que vous n'auriez pas été amené à cette nécessité si vous n'aviez aimé les biens de ce monde, ces biens que vous auriez dû mépriser et compter pour rien en demeurant fidèle serviteur de Dieu, tel que nous vous avions connu auparavant? Ces biens, si on vous les eût offerts, vous auriez pu les prendre pour en user avec piété; vous ne deviez pas, puisqu'on vous les refusait, les chercher de manière à vous laisser réduire à la nécessité où vous êtes. Vous êtes réduit à faire le mal en aimant le bien : peu de mal, à la vérité, par vous, mais beaucoup à cause de vous. Et pendant qu'on craint ce qui est nuisible pour un temps fort court, si toutefois cela peut nuire, on ne recule pas devant ce qui perd véritablement pour l'éternité.

6. Pour n'en dire qu'un mot, qui ne voit que beaucoup de gens attachés à la défense de votre pouvoir ou de votre personne, quelles que soient leur fidélité envers vous et la sûreté de leurs services, désirent, par vous, arriver à ces biens qu'ils n'aiment pas, eux, aussi, selon Dieu, mais qu'ils aiment selon le monde? car vous, qui devriez dompter et modérer vos cupidités, vous êtes obligé de rassasier celles d'autrui. Cela ne peut se faire qu'avec beaucoup de choses qui déplaisent à Dieu, et l'ardeur de tant de désirs n'est pourtant pas satisfaite; il est plus facile de les refréner dans ceux qui aiment Dieu que de les assouvir dans ceux qui aiment le monde. C'est pourquoi la divine Ecriture nous dit : « N'aimez pas le monde, ni « ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime « le monde, il n'aime pas le Père, parce que « tout ce qui est dans le monde est concu- « piscence de la chair, et concupiscence des « yeux, et orgueil de la vie, ce qui ne vient « point du Père, mais du monde. Or, le monde « passe et sa concupiscence; mais celui qui fait « la volonté de Dieu demeure éternellement, « comme Dieu lui-même demeure éternelle- « ment[1]. » Pourrez-vous, sans faire ce que Dieu défend et vous exposer à ses menaces, pourrez-vous, je ne dis pas rassasier, ce qui ne se peut, mais contenter de quelque manière, en vue d'épargner de moindres maux, la concupiscence de tant d'hommes armés, dont la cruauté est redoutable? Que de débris amoncelés par leur cupidité violente! Et que reste-t-il à prendre là où ils ont passé?

7. Que dirai-je de l'Afrique dévastée par les Barbares même de l'Afrique, sans que personne les arrête? Sous le poids de vos propres affaires, vous ne faites rien pour détourner ces malheurs. Quand Boniface n'était que tribun, il domptait et contenait toutes ces nations avec une poignée d'alliés; qui aurait cru que Boniface devenu comte, et établi en Afrique avec une grande armée et un grand pouvoir, les Barbares se seraient avancés avec tant d'audace, auraient tant ravagé, tant pillé et changé en solitudes tant de lieux naguère si peuplés? N'avait-on pas dit que dès que vous seriez revêtu de l'autorité de comte, les Barbares de l'Afrique ne seraient pas seulement domptés, mais tributaires de la puissance romaine? Vous voyez maintenant combien ont été déçues les espérances des hommes; je ne vous en parlerai pas plus longtemps : vos pensées sur ce point

dans l'arianisme, contrairement à ce qu'on avait annoncé à saint Augustin.

[1] Ecclés. v, 8.

[2] Il n'est pas douteux que l'évêque d'Hippone ne fasse allusion aux funestes querelles de Boniface et d'Aétius et à la position du gouverneur de l'Afrique, après sa résistance aux ordres de l'impératrice Placidie.

[1] I Jean, II, 15-17.

peuvent être plus abondantes et plus fortes que nos paroles.

8. Mais peut-être me répondrez-vous qu'il faut plutôt imputer ces maux à ceux qui vous ont blessé [1], et qui ont payé par d'ingrates duretés vos courageux services. Ce sont là des choses que je ne puis ni savoir ni juger ; voyez et examinez-vous vous-même, non pas pour savoir si vous avez raison avec les hommes, mais si vous avez raison avec Dieu ; puisque vous vivez fidèlement dans le Christ vous devez craindre de l'offenser lui-même. Je cherche, plus haut que les querelles et les ressentiments, la cause de nos malheurs : les hommes doivent imputer à leurs péchés les grands maux que souffre l'Afrique. Toutefois, je ne voudrais pas que vous fussiez du nombre de ces méchants et de ces impies dont Dieu se sert pour frapper ceux qu'il veut de peines temporelles. Des supplices éternels sont réservés à ces méchants lorsqu'ayant été les instruments de la justice de Dieu en cette vie, ils ne se corrigent pas de leur malice. Songez à Dieu, regardez le Christ qui a fait tant de bien et souffert tant de mal. Ceux qui désirent appartenir à son royaume et vivre avec lui et sous sa loi dans une éternelle félicité, doivent aimer leurs ennemis, faire du bien à ceux qui les haïssent et prier pour ceux qui les persécutent [2] ; et quand ils sont obligés d'employer la sévérité au profit de l'ordre, ils gardent toujours une sincère charité. Si donc vous avez reçu des biens de l'empire romain, des biens terrestres et passagers, car l'empire romain lui-même est terrestre et n'est pas du ciel, et ne peut donner que ce qu'il a en sa puissance, ne lui rendez pas le mal pour le bien ; et si vous en avez reçu du mal, ne lui rendez pas le mal pour le mal. Laquelle de ces deux situations est la vôtre ? c'est ce que je ne veux pas examiner, c'est ce que je ne peux pas juger ; je parle à un chrétien : ne rendez ni le mal pour le bien, ni le mal pour le mal.

9. Vous me direz peut-être : que voulez-vous que je fasse dans un si grand embarras ? — Si vous me demandez un conseil selon le monde et comment vous pourriez sauvegarder votre existence passagère, conserver et même accroître la puissance et la richesse que vous avez maintenant, je ne sais ce que je dois vous répondre, car il n'y a pas de conseil certain pour des choses incertaines. Mais si vous me consultez selon Dieu pour sauver votre âme, et si vous vous rappelez avec crainte ces paroles de l'Evangile : « Que sert-il à l'homme « de gagner le monde entier s'il perd son « âme [1] ? » je puis vous répondre en parfaite assurance, et j'ai un conseil à vous donner. Ou plutôt je n'en ai pas d'autre que de vous répéter ce que j'ai dit plus haut : « N'aimez « pas le monde ni ce qui est dans le monde. « Si quelqu'un aime le monde, l'amour du « Père n'est point en lui, car tout ce qui est « dans le monde est concupiscence de la chair, « et concupiscence des yeux, et orgueil de la « vie : ce qui ne vient point du Père, mais du « monde. Or le monde passe, et sa concupis- « cence ; mais celui qui fait la volonté de Dieu « demeure éternellement, comme Dieu lui- « même demeure éternellement [2]. » Voilà un conseil ; saisissez-le et agissez. Faites voir si vous êtes un homme fort ; triomphez des cupidités par lesquelles on aime ce monde, faites pénitence du mal passé, alors que, vaincu par ses cupidités, vous vous laissiez entraîner aux mauvais désirs. Si vous recevez ce conseil, si si vous vous y tenez et que vous le suiviez, vous parviendrez à ces biens qu'on ne peut pas perdre, et vous serez sûr du salut de votre âme au milieu des incertitudes de votre vie et de ce temps.

10. Mais peut-être me demandez-vous encore une fois comment vous pourriez pratiquer ces conseils au milieu de tant de nécessités de ce monde qui vous enveloppent. Priez fortement et dites à Dieu, comme le Psalmiste : « Déli- « vrez-moi des maux qui m'accablent [3]. » Ces maux finissent lorsque ces cupidités sont vaincues. Celui qui, exauçant vos prières et les nôtres, vous a sauvé de tant et de si grands dangers dans ces guerres visibles où l'âme n'est pas exposée quand elle est affranchie de mauvais désirs, mais la vie seulement et une vie qui doit finir ; Celui-là, dis-je, vous exaucera pour que vous triomphiez des ennemis intérieurs et invisibles, c'est-à-dire pour que vous domptiez invisiblement et spirituellement vos passions, et que vous usiez de ce monde comme n'en usant pas ; il permettra que vous changiez en biens véritables les biens de ce monde, et que leur possession ne vous rende pas mauvais. Et d'ailleurs ce sont aussi des biens ; les hommes ne les reçoivent pas

[1] Il s'agit bien évidemment ici de la conduite de l'impératrice Placidie et d'Aetius contre Boniface. — [2] Matth. v, 44.

[1] Matth. xvi, 26. — [2] I Jean, ii, 15-17. — [3] Psaum. xxiv, 17.

d'un autre que de Celui dont le pouvoir s'étend sur toutes les choses du ciel et de la terre. De peur qu'on ne croie que ce soit des maux, Dieu les donne aussi aux bons; mais de peur qu'on ne croie que ce soit de grands et de souverains biens, Dieu les donne aux méchants; et quand il les ôte aux bons, c'est une épreuve; aux méchants, c'est un supplice.

11. Qui donc ignore, qui donc est assez insensé pour ne pas voir que la santé de ce corps mortel, la vigueur de ces membres corruptibles, la victoire sur les ennemis, les honneurs et la puissance temporelle et les autres biens d'ici-bas sont donnés aux bons comme aux méchants et enlevés aux uns comme aux autres? Mais le salut de l'âme avec la radieuse immortalité du corps, la force de la justice, la victoire sur les passions ennemies, la gloire, l'honneur et la paix dans l'éternité ne sont donnés qu'aux bons. Aussi ce sont les biens que vous devez aimer, désirer, chercher par tous les moyens. Pour les obtenir et les posséder, faites des aumônes, priez, jeûnez autant que vous le pouvez sans que votre santé en souffre. Mais n'aimez pas les biens terrestres, quelque grande que soit la part que vous en ayiez : usez-en de manière à en tirer un grand parti pour le bien et à ne faire aucun mal. Car tout cela périra; mais les bonnes œuvres ne périssent point, même celles qui se font avec des biens périssables.

12. Si vous n'étiez pas marié, je vous dirais, comme à Tubunes, de vivre dans une sainte continence; je vous demanderais ce que nous vous défendîmes alors, je vous demanderais, autant que vous le permettraient les choses humaines, de renoncer aux armes et de vivre dans la société des saints, comme vous le souhaitiez à cette époque : c'est là que les soldats du Christ combattent en silence, non point pour tuer des hommes, mais pour résister aux princes, aux puissants et aux esprits du mal[1], c'est à dire au démon et à ses anges. Car les saints triomphent de ces ennemis qu'ils ne peuvent pas voir; ils triomphent de ces ennemis invisibles en se domptant eux-mêmes. Mais votre mariage m'empêche de vous exhorter à embrasser la vie monastique; il ne vous serait pas permis de vivre dans la continence sans le consentement de votre femme. Vous n'auriez pas dû vous marier après les paroles de Tubunes; mais celle qui est maintenant votre femme, ne les connaissant pas, s'est unie à vous en toute simplicité de cœur. Plût à Dieu que vous pussiez lui persuader de garder la continence, pour que rien ne vous empêche d'accomplir envers Dieu les promesses que vous reconnaissez lui avoir faites! Mais si cela ne se peut, conservez au moins la chasteté conjugale, et demandez à ce Dieu qui vous tirera de vos maux, de pouvoir faire un jour ce que vous ne pouvez pas présentement. Cependant le mariage n'empêche pas ou ne doit pas empêcher que vous aimiez Dieu et que vous n'aimiez pas le monde; que dans les entreprises de guerre où vous pouvez vous trouver encore, vous gardiez la foi promise et ne perdiez jamais de vue la paix; que vous vous serviez des biens de ce monde pour accomplir de bonnes œuvres, et qu'à cause de ces biens vous ne fassiez jamais le mal. Voilà, mon fils bien-aimé, ce que mon amour pour vous m'a porté à vous écrire; c'est un amour selon Dieu et non pas selon le monde. L'Ecriture a dit : « Reprenez le sage, « et il vous aimera; reprenez l'insensé, et vous « gagnerez qu'il vous haïsse[1]. » J'ai dû penser que vous n'étiez pas un insensé, mais un sage.

[1] Eph. VI, 12.

LETTRE CCXXI.

(Année 427.)

Quodvultdeus, de sainte mémoire, alors diacre, et qui occupa plus tard le siége de Carthage, demande à saint Augustin un travail où soient brièvement marquées les erreurs de chaque hérésie et les réponses des catholiques.

QUODVULTDEUS, DIACRE A SON VÉNÉRABLE SEIGNEUR ET BIENHEUREUX PÈRE AUGUSTIN, ÉVÊQUE.

1. J'ai appréhendé longtemps, et j'ai bien souvent remis ce que j'ose aujourd'hui : mais j'y suis décidé surtout par la bonté de votre béatitude, à laquelle tous rendent hommage. En songeant à cette bonté si connue, j'ai craint que, devant Dieu, il n'y eût de l'orgueil à ne pas demander, de la négligence à ne pas chercher, de la paresse à ne pas frapper à la porte. Je crois qu'ici ma bonne volonté pourrait suffire, lors même que ma démarche serait sans fruit; mais je sais avec certitude que votre pieuse intelligence, tout entière au Christ, est non-seulement prête à ouvrir à tous ceux qui le veulent la porte des vérités divines dont une grâce céleste vous donne les clefs, mais encore qu'elle s'adresse aux hommes de mauvaise volonté pour les déterminer à entrer. Je n'aurai donc garde de retenir longtemps votre révérence par des discours inutiles, et je vous dirai brièvement le but de ma prière.

2. J'ai reconnu par moi-même qu'il y a des

[1] Prov. IX, 8.

ignorants dans le clergé de cette grande ville [1], et votre sainteté jugera si ce que je désire ne serait pas profitable à tous les ecclésiastiques. Malgré mon indignité, je désire l'obtenir par le privilége de tous ceux qui cherchent à s'éclairer de vos travaux, vénérable seigneur et bienheureux père. Je demande donc à votre béatitude de vouloir bien nous dire quelles ont été, depuis l'établissement du christianisme, les hérésies, et en quoi ont consisté ou consistent encore leurs erreurs, ce qu'elles ont pensé ou pensent encore contre l'Eglise catholique, sur la foi, sur la Trinité, le baptême, la pénitence, Jésus-Christ homme, Jésus-Christ Dieu, la résurrection, le Nouveau et l'Ancien Testament, et tous les points sur lesquels chacune de ces hérésies se sépare de la vérité; quelles sont celles qui ont le baptême et celles qui ne l'ont pas, quelles sont celles après lesquelles l'Eglise baptise, sans rebaptiser, et ce que l'Eglise répond à chacune d'elles par la loi, l'autorité et la raison.

3. Je ne suis pas assez sot, croyez-le, pour ne pas voir qu'il faudrait beaucoup de gros volumes pour un travail détaillé et complet. Ce n'est pas ce que je demande; d'ailleurs je ne doute pas que cela n'ait été fait plus d'une fois; mais j'ose vous prier de nous marquer brièvement et sommairement les opinions de chaque hérésie et de nous exposer, dans une mesure qui suffise à notre instruction, quelle est la doctrine de l'Eglise catholique contre chacune de ces erreurs. Ce serait comme un abrégé de tous nos auteurs sur ces matières; si quelqu'un voulait connaître plus au long les objections, ou s'il ne se trouvait pas assez convaincu, on le renverrait aux grands et magnifiques travaux qui ont approfondi ces questions et surtout à ceux de votre révérence. Mais je pense qu'une indication de ce genre suffirait aux savants et aux ignorants, à ceux qui ont du loisir et à ceux qui n'en ont pas, à tous les clercs, quels que soient leurs rangs dans l'Eglise; car celui qui a beaucoup lu se souvient à l'aide de peu de mots; celui qui sait peu s'instruit dans des abrégés et y apprend ce qu'il faut penser ou éviter, ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Peut-être même, si je ne me trompe pas, ce petit ouvrage ne serait-il pas déplacé au milieu de vos autres travaux admirables pour confondre la malignité et les mensonges des calomniateurs. L'erreur, dans le vaste champ de ses agressions, rencontre de tous côtés d'infranchissables barrières, et la vérité lui lance toutes sortes de traits; mais un petit livre comme celui que je désire serait une espèce de javelot dont les ennemis de la vérité sentiraient les atteintes multipliées: ils n'oseraient plus exhaler leur souffle de mort.

4. Je vois que je vous suis incommode; vous avez mieux à penser et de plus grandes choses à faire, sans compter le poids de votre sainte vieillesse et de vos infirmités. Mais, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui vous a si volontiers fait part de sa sagesse, je demande que vous accordiez cette grâce aux ecclésiastiques ignorants, vous qui vous reconnaissez « redevable aux savants et « aux simples [1], » et qui aurez le droit de dire : « Voyez que je n'ai pas travaillé pour moi seul, « mais pour tous ceux qui aiment la vérité [2]. » Je pourrais encore vous adresser les instantes prières de beaucoup d'autres et me présenter à vous, entouré d'ignorants comme moi; mais j'aime mieux écouter votre réponse que de vous obliger à me lire plus longtemps.

[1] Carthage.

LETTRE CCXXII.

(Année 427.)

L'évêque d'Hippone parle de la difficulté du travail qui lui est demandé et rappelle ce qui a été fait par saint Epiphane et par Philastre.

AUGUSTIN, ÉVÊQUE, A SON BIEN-AIMÉ FILS ET COLLÈGUE DANS LE DIACONAT QUODVULTDEUS.

1. Au reçu de la lettre où votre charité exprimait le très-vif désir que j'écrivisse quelque chose de court sur toutes les hérésies qui ont pullulé contre la doctrine de Notre-Seigneur depuis son avènement, j'ai profité de l'occasion de mon fils Philocalus, un des hommes les plus considérables d'Hippone, pour vous dire combien cela serait difficile; je profiterai aujourd'hui d'une occasion nouvelle pour vous montrer où serait la difficulté d'une œuvre de ce genre.

2. Philastre, évêque de Bresse [3], que j'ai vu moi-même avec saint Ambroise à Milan, a écrit un livre là-dessus; il a mentionné les hérésies mêmes qui se sont montrées au milieu du peuple juif avant l'avènement du Seigneur, et il en a compté vingt-huit; quant aux hérésies depuis l'établissement du christianisme, il en compte cent vingt-huit. Epiphane, évêque de Chypre [4], saintement célèbre dans la doctrine de la foi catholique, a écrit en grec sur ce sujet; mais en ramassant les hérésies des temps qui ont précédé et suivi Notre-Seigneur, il n'en a trouvé que quatre-vingts. Tous les deux ont voulu faire ce que vous me demandez, et vous voyez comme ils diffèrent sur le nombre des sectes : cela ne serait pas arrivé, si ce qui a paru hérésie à l'un avait paru hérésie à l'autre. Il n'est pas à croire qu'Epiphane ait ignoré des

[1] Rom. I, 14. — [2] Ecclés. XXIV, 47; XXXIII, 18.
[3] *Brixiensis*, ville d'Italie.
[4] Saint Epiphane occupa le siége de Salamine, en Chypre. Il était né en Palestine. Son livre, mentionné avec éloge par saint Augustin, est intitulé : *Panarium* ou *le Livre des antidotes contre toutes les hérésies.*

hérésies que Philastre ait connues, car nous trouvons Epiphane beaucoup plus savant que Philastre ; et si celui-ci avait mentionné moins d'erreurs que celui-là, nous devrions dire que c'est le savoir qui lui a manqué. Mais il n'est pas douteux qu'en pareille matière les deux auteurs n'avaient pas le même sentiment sur ce qui était ou n'était pas hérétique ; et en effet, il est difficile de le déterminer pleinement ; en dressant la nomenclature des hérésies, nous devons prendre garde d'en omettre qui le soient véritablement, et d'en compter qui ne le soient pas. Voyez donc si peut-être je ne devrais pas vous envoyer le livre de saint Epiphane ; je crois qu'il a parlé là-dessus avec plus de lumières que Philastre [1] ; vous trouveriez aisément à le faire traduire en latin à Carthage, et c'est vous alors qui nous donneriez ce que vous nous demandez.

3. Je vous recommande beaucoup le porteur de cette lettre. C'est un sous-diacre de notre diocèse ; il est d'une terre d'Oronce, homme très-honorable et qui nous est bien cher. Je lui écris pour ce sous-diacre et pour celui qui l'a adopté ; que votre bonté chrétienne lise ma lettre à Oronce, et veuillez l'appuyer de votre intercession auprès de lui. Je vous envoie avec ce sous-diacre un homme de notre Eglise, pour éviter qu'il ait trop de peine pour arriver jusqu'à vous : car j'en suis très-occupé ; et j'espère que le Seigneur, par l'entremise de votre charité, me délivrera de mes inquiétudes à cet égard. Je vous prie aussi de vouloir bien me dire quels sont, pour la foi catholique, les sentiments de ce Théodose par lequel des manichéens ont été découverts ; quels sont aussi les sentiments de ces manichéens qui ont été découverts par lui et que nous croyons ramenés à la vérité. Si par hasard vous savez quelque chose du voyage de nos saints évêques, faites-le-moi savoir [2]. Vivez pour Dieu.

[1] Si saint Augustin, comme on l'a quelquefois répété, n'avait pas su le grec, il n'aurait pas pu lire et juger ainsi l'ouvrage de saint Epiphane qui, à cette époque, n'avait pas encore été traduit en latin. Le P. Petau a donné, en 1622, en grec et en latin, les *Œuvres de saint Epiphane*, 2 volumes in-folio, et Migne les a réimprimées dans sa Patrologie.

[2] Nous avons dit dans l'*Histoire de saint Augustin* (chap. LIII), que par l'inspiration du grand docteur, une ambassade d'évêques, à la tête desquels figurait Alype, prit le chemin de l'Italie ; cette ambassade avait mission de découvrir la vérité au milieu des trames ourdies par Aétius, et d'opérer un rapprochement entre l'impératrice Placidie et le comte Boniface.

LETTRE CCXXIII.

(Année 428.)

Quodvultdeus s'afflige de ne pouvoir obtenir ce qu'il souhaite et fait de grandes instances auprès de saint Augustin. Il se compare à l'importun dont parle l'Evangile et veut frapper à la porte jusqu'à ce qu'on lui ouvre.

QUODVULTDEUS, DIACRE, A SON VÉNÉRABLE ET BIENHEUREUX SEIGNEUR ET PÈRE AUGUSTIN.

1. Je n'ai reçu qu'une lettre de votre révérence, celle que vous avez bien voulu m'envoyer par un ecclésiastique ; quant à l'autre que votre béatitude assure avoir remise à l'honorable Philocalus, elle ne m'est encore point parvenue. J'ai toujours eu la conscience de mes propres péchés ; mais je vois aujourd'hui avec évidence que ma personne est pour toute l'Eglise un empêchement à la faveur que j'ai instamment demandée. J'en ai cependant l'entière confiance ; Celui qui, par la grâce de son Fils unique, a daigné effacer les iniquités du genre humain, ne permettra pas que les miennes soient une cause de malheur pour tout le monde ; mais plutôt il fera surabonder la grâce où a abondé le péché [1], ô vénérable seigneur et bienheureux Père ! Je n'ignorais pas et je vous avais dit à l'avance les difficultés de l'ouvrage que je vous suppliais de faire pour notre instruction ; mais je savais quelle est l'abondance de cette source divine que le Seigneur a mise en vous.

2. Quoique Philastre et Epiphane, deux vénérables évêques, aient fait quelque chose de semblable à ce que je demande (et je l'ignorais comme tant d'autres choses, ou plutôt comme toute chose) ; je ne pense pas pourtant qu'ils aient eu le soin et la précaution de faire suivre chaque erreur des vérités contraires et d'y joindre les pratiques ; et puis, ni l'un ni l'autre de ces deux ouvrages n'ont peut-être la brièveté que je désire. C'est inutilement qu'on renverra à l'éloquence des Grecs celui qui ne saura pas même ce qu'on aura écrit en latin ; et, quant à moi, ce n'est pas un conseil que j'ai demandé, mais un secours. Que puis-je apprendre à votre révérence, non-seulement sur la difficulté, mais encore sur l'obscurité des interprètes, lorsque vous le savez bien mieux et parfaitement ? Au reste, depuis les ouvrages de Philastre et d'Epiphane, il y a eu de nouvelles hérésies dont ces deux évêques ne parlent pas.

3. J'ai donc particulièrement recours à votre piété ; je fais appel de ma voix seule, mais au nom du désir de tous, à ce cœur toujours prêt à la bonté. Ne parlons plus de ces festins étrangers que vous nous offrez dans votre lettre ; ne refusez pas à nos besoins et à nos instances de nuit le pain de l'Afrique que notre province a coutume de placer avant tout, et qui a le goût et le prix de la manne du ciel. Je ne cesserai de frapper jusqu'à ce que vous m'accordiez ce pain si désiré ; je n'ai aucun droit à ce que je vous

[1] Rom. V, 20.

demande, mais je l'obtiendrai par une importunité que rien ne lassera.

LETTRE CCXXIV.

(Année 428.)

Saint Augustin promet au diacre de Carthage de faire ce qu'il désire, dès que sa réponse aux livres de Julien lui laissera quelque loisir ; il donne de curieux détails sur la Revue de ses ouvrages qui a occupé les derniers temps de sa vie.

AUGUSTIN, ÉVÊQUE, A SON BIEN-AIMÉ SEIGNEUR QUODVULTDEUS, SON FRÈRE ET SON COLLÈGUE DANS LE DIACONAT.

1. Une occasion de vous écrire s'offre à moi, par un prêtre de Fussale que je recommande à votre charité. J'ai revu la lettre où vous me demandez d'écrire sur les hérésies qui ont pu s'élever depuis qu'on a commencé à prêcher dans le monde l'incarnation du Seigneur. J'ai même songé d'abord à entreprendre l'ouvrage et à vous en envoyer quelque chose : vous auriez vu que cet ouvrage est d'autant plus difficile que vous le voulez plus court. Mais j'en ai été empêché par des affaires qui sont survenues et auxquelles il m'était impossible d'échapper; j'ai même été obligé d'interrompre ce que j'avais dans les mains.

2. C'est ma réponse aux huit livres que Julien a publiés, après les quatre auxquels j'avais déjà répondu. C'est à Rome que mon frère Alype a trouvé ces livres : il ne les avait pas encore fait tous copier, lorsqu'une occasion s'est présentée de m'en envoyer cinq ; il n'a pas voulu la manquer ; il me promettait l'envoi prochain des trois autres, et me demandait vivement de ne pas tarder à y répondre. Pressé par ses instances, j'ai ôté une partie de mon temps à ce que je faisais ; voulant mener de front la réponse à Julien et mon œuvre commencée, je donne à l'un mes jours, à l'autre mes nuits, autant que me le permettent d'autres occupations qui se renouvellent sans cesse. Je faisais une chose très-nécessaire, car c'était la revue de mes ouvrages ; j'y cherchais ce qui pourrait me choquer ou choquer les autres ; tantôt je me condamnais, tantôt je me défendais en expliquant comment on doit entendre tel ou tel passage. J'avais déjà fait deux volumes, j'avais revu tous mes livres dont j'ignorais le nombre : j'ai su, par là, que ce nombre est de deux cent trente-deux. Il me restait à revoir les lettres, ensuite les discours au peuple, que les Grecs appellent des homélies. J'avais relu beaucoup de mes lettres, mais sans avoir rien encore dicté à cet égard, quand les livres de Julien ont commencé à m'occuper. Je suis en train de répondre au quatrième ; lorsque la réfutation de celui-ci et du cinquième sera terminée, si les trois autres n'arrivent pas, je commencerai, avec la volonté de Dieu, ce que vous demandez ; je m'en occuperai en même temps que de la revue de mes ouvrages [1], donnant à ces travaux mes heures du jour et de la nuit.

3. Je dis tout cela à votre sainteté, afin que, plus vos instances sont vives, plus vous demandiez ardemment au Seigneur qu'il vienne à mon aide pour la satisfaction de vos louables désirs et l'utilité de ceux à qui vous croyez qu'une œuvre semblable puisse profiter, bien-aimé seigneur et frère [2].

Je vous recommande encore une fois le porteur de ma lettre, et l'affaire pour laquelle il se met en route. Si vous connaissez celui avec qui il doit s'entendre, je vous prie de ne pas lui refuser votre appui ; car nous ne pouvons pas abandonner, dans leurs besoins, ces hommes qui sont pour nous, non pas des fermiers, mais des frères, et dont nous devons prendre soin dans la charité du Christ. Vivez pour Dieu.

LETTRE CCXXV.

(Année 429.)

Saint Prosper (d'Aquitaine), l'auteur du *Poëme contre les ingrats*, écrivain de talent et d'une foi profonde, a glorieusement mêlé son nom au luttes contre le semi-pélagianisme. Le parti des semi-pélagiens, dans les Gaules, avait pour chef le célèbre Jean Cassien, fondateur de l'abbaye de Saint-Victor, à Marseille ; Prosper était retiré dans cette ville pendant que de pieux prêtres et même d'illustres évêques du midi des Gaules refusaient d'accepter toute la doctrine de saint Augustin, sur la grâce. Il écrivit à l'évêque d'Hippone la lettre suivante pour le mettre au courant de tout ce qui se passait autour de lui et pour le supplier de venir en aide à la vérité méconnue. On lira tout à l'heure une lettre écrite dans le même sens par Hilaire qui était laïque comme Prosper. Les livres de la *Prédestination des saints* et du *Don de la persévérance* furent la réponse de saint Augustin aux deux laïques des Gaules.

PROSPER A SON BIENHEUREUX SEIGNEUR LE PAPE AUGUSTIN, SON ADMIRABLE, ÉMINENT, ET INCOMPARABLE MAÎTRE.

1. Je vous suis inconnu de visage, mais je ne vous suis pas inconnu de cœur et de parole, si

[1] Le catalogue de Possidius, qui comprend les livres, les lettres et les sermons de saint Augustin, nous donne un total de mille [illegible]

[2] [illegible], dans son livre des *Hérésies*, [illegible]

vous voulez bien vous en souvenir; car je vous ai écrit et j'ai reçu de vos lettres par mon saint frère Léontius, diacre. J'ose aujourd'hui écrire encore à votre Béatitude, non pas seulement, comme alors, par un sentiment de respect, mais j'y suis poussé par mon attachement à la foi, qui est la vie de l'Eglise. Je connais votre zèle vigilant pour tous les membres du corps du Christ, vos vigoureux combats contre les piéges des doctrines hérétiques, et je n'ai pas craint de vous paraître incommode ni importun, puisqu'il s'agit du salut de plusieurs, ce qui dès lors regarde votre piété : bien au contraire, je me croirais coupable si, en présence d'opinions que je reconnais pour être très-dangereuses, je ne m'adressais pas au défenseur particulier de la foi.

2. Beaucoup de serviteurs du Christ, dans la ville de Marseille, après avoir lu vos écrits contre les hérétiques pélagiens, trouvent votre doctrine contraire à l'opinion des Pères et au sentiment de l'Eglise dans tout ce que vous avez dit de la vocation des élus selon le décret de Dieu. Pendant quelque temps ils ont mieux aimé accuser leur défaut d'intelligence que de blâmer ce qu'ils ne comprenaient pas, et quelques-uns d'entre eux voulaient vous demander sur cela de plus claires explications; mais il est arrivé, par une disposition de la miséricorde de Dieu, que les mêmes choses ayant ému en Afrique quelques chrétiens [1], vous avez composé le livre de la *Correction et de la Grâce,* tout rempli de l'autorité divine. Ce livre étant venu à notre connaissance avec une opportunité inespérée, nous crûmes que toute querelle allait s'éteindre; vous y répondez si pleinement et si parfaitement à toutes les difficultés sur lesquelles on voulait vous consulter, que vous semblez n'être occupé que d'apaiser les esprits au milieu de nous. Mais de même que ce livre a donné beaucoup plus de lumière et de savoir à ceux qui déjà suivaient l'autorité apostolique de votre doctrine; ainsi il n'a fait qu'accroître l'éloignement de ceux qui s'embarrassaient auparavant dans les ténèbres de leurs propres pensées. Un dissentiment si marqué est d'abord dangereux pour eux, car il est à craindre que le souffle de l'impiété pélagienne ne gagne des hommes considérables et connus par la pratique de toutes les vertus; ensuite il est à craindre que des esprits simples, dont le respect est grand pour la vertu de ces hommes-là, et qui les suivent les yeux fermés, n'acceptent leur sentiment sur ce point en se croyant en sûreté.

3. Voici donc ce qu'ils pensent sur ces matières : ils reconnaissent que tout homme a péché en Adam, et que personne n'est sauvé par ses œuvres, mais par la grâce de Dieu au moyen de la régénération; ils disent que la propitiation qui est dans le sacrement du sang du Christ, est offerte à tous les hommes sans exception, de manière que quiconque veut arriver à la foi et au baptême peut être sauvé. Selon eux, Dieu a connu par sa prescience, avant la création du monde, ceux qui croiraient et qui, avec le secours de sa grâce, demeureraient dans la foi; il a prédestiné pour son royaume éternel ceux qu'il a gratuitement appelés, et qu'il a prévus devoir être dignes de l'élection et sortir saintement de cette vie. Ils disent que les enseignements divins exhortent tout homme à croire et à bien faire, afin que personne ne désespère d'obtenir la vie éternelle, puisqu'une récompense est préparée à la piété volontaire. En ce qui touche le décret de Dieu sur la vocation des hommes, par suite duquel a été faite la séparation des élus et des réprouvés, soit avant le commencement du monde, soit au moment de la création du genre humain, de sorte que, selon qu'il a plu au Créateur, les uns naissent des vases d'honneur, les autres des vases d'ignominie, les hommes dont je vous parle croient que cette doctrine rendrait incapables d'effort ceux qui tombent et ôterait aux saints leur active et vigilante énergie. Ils jugent que des deux côtés il n'y a rien à faire, puisque les réprouvés ne peuvent en aucune manière entrer dans le royaume de Dieu et qu'il n'y a pas de négligence qui puisse en exclure les élus; de quelque façon qu'ils agissent, il ne peut pas leur arriver autre chose que ce que Dieu a résolu; il n'y a pas de course ferme avec une espérance incertaine, car tout effort est vain si le décret de Dieu le veut autrement. Ces hommes prétendent qu'il n'y a plus ni activité ni vertu si les desseins de Dieu préviennent les volontés humaines; que, sous le nom de prédestination, c'est une nécessité fatale qu'on établit; et que le Seigneur a créé des natures différentes, si nul ne peut être autrement qu'il n'a été fait. Pour achever de vous exposer en peu de mots les opinions de ces saints hommes, elles sont la reproduction ardente de toutes les difficultés que votre sainteté s'est proposées dans le livre *De la Correction et de la Grâce,* et de toutes les objections soulevées par Julien et si puissamment réfutées par vous. Quand nous leur opposons les écrits de votre béatitude, si fortement appuyés par tant de passages des divines Ecritures, ou que nous ajoutons quelque chose de nous en vous prenant pour modèle, ils cherchent à autoriser leur obstination par l'antiquité; ils affirment que jamais aucun auteur ecclésiastique n'a entendu comme à présent les passages de l'apôtre Paul aux Romains, au sujet de la manifestation de la grâce divine qui prévient les mérites des élus. Lorsque nous les prions de nous dire comment ils comprennent eux-mêmes ces passages, ils répondent qu'ils n'ont encore rien trouvé qui leur plaise, et demandent qu'on garde le silence sur des choses dont personne n'a pu encore pénétrer la profondeur. Enfin leur opiniâtreté va jusqu'à déclarer notre foi sur ce point nuisible à l'édification de ceux qui en entendent parler; ils pensent que, la vérité fût-elle avec nous, nous ne devrions pas la donner à connaître : il leur paraît dangereux de prêcher ce qui ne saurait être bien reçu, et ils ne trouvent aucun péril à ce qu'on ne dise rien de ce qui ne saurait se comprendre.

que l'exécution de la première partie de son plan; la mort l'empêcha d'achever cet ouvrage

[1] Les moines d'Adrumet.

4. Quelques-uns d'entre eux sont si près du pélagianisme, que, lorsqu'ils sont poussés à reconnaître la grâce du Christ qui prévient tous les mérites humains parce que si elle était donnée en considération des mérites, elle ne devrait plus s'appeler grâce, ils nous disent ceci : Chaque homme est créé par la grâce de Dieu avec le libre arbitre et la raison ; il n'avait rien fait pour mériter cela, puisqu'il n'existait pas ; et il a été créé dans cette condition afin que, discernant le bien et le mal, il puisse diriger sa volonté vers la connaissance de Dieu, la pratique de ses commandements et parvenir ainsi, c'est-à-dire par ses facultés naturelles, en demandant, en cherchant, en frappant à cette grâce qui nous fait renaître dans le Christ : s'il reçoit, s'il trouve, s'il entre, c'est qu'il a fait un bon usage d'un bien de la nature, et qu'à l'aide de la grâce initiale, il parvient à la grâce qui sauve. — Ils entendent le décret de la vocation, en ce sens que Dieu a résolu de n'admettre personne dans son royaume autrement que par le sacrement de la régénération, et qu'il appelle au salut tous les hommes, soit par la loi naturelle, soit par la loi écrite, soit par la prédication de l'Evangile : ainsi ceux qui le veulent deviennent enfants de Dieu, ceux qui ne le veulent pas sont inexcusables; la justice de Dieu veut que ceux qui ne croient point périssent, sa bonté éclate en ce que nul n'est retranché de la vie éternelle, mais Dieu veut que tous indifféremment soient sauvés, et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité. — Là-dessus ils citent des passages des divines Ecritures qui invitent les volontés des hommes à l'obéissance : les hommes font ou ne font pas ce qui leur est prescrit, cela dépend de leur libre arbitre. Et de ce qu'il est dit du prévaricateur, qu'il n'obéit pas parce qu'il ne l'a point voulu, on conclut que le fidèle observe les commandements parce qu'il le veut, que chacun a autant de penchant pour le mal que pour le bien ; que le cœur va de la même manière au vice ou à la vertu; que la grâce de Dieu soutient celui qui désire le bien, et qu'une juste condamnation attend celui qui fait le mal.

5. Quand on leur objecte cette multitude innombrable d'enfants qui, n'ayant aucune volonté, aucune action qui leur soit propre, et n'étant coupables que du péché originel par lequel tous les hommes sont enveloppés dans la condamnation du premier homme, sont discernés non sans un jugement de Dieu; quand on leur rappelle que ces enfants, sortis de cette vie avant de connaître la différence du bien et du mal, deviennent héritiers du royaume du ciel ou tombent dans la mort éternelle, selon qu'ils ont reçu ou qu'ils n'ont pas reçu le baptême, ils répondent que Dieu les damne ou les sauve selon ce qu'il prévoit de leur vie s'ils avaient vécu. Ils ne font pas attention que cette grâce de Dieu, dont ils font la compagne des mérites humains, au lieu de vouloir qu'elle les précède, ils la soumettent aux volontés mêmes qu'ils avouent être prévenues par elle, dans leur hypothèse de fantaisie. Mais, dans leur parti pris de découvrir des mérites d'où puisse dépendre l'élection divine, à défaut de mérites qui aient existé, ils en imaginent dans un avenir qui ne doit pas être; par un nouveau genre d'absurdité qui leur appartient, ils veulent que Dieu prévoie ce qui ne doit pas se faire et que ce qu'il a prévu ne se fasse pas. Ils croient beaucoup plus raisonnablement établir cette prescience de Dieu pour les mérites humains, prescience qui, selon eux, détermine la grâce de la vocation, lorsqu'on en vient à considérer les nations du temps passé que Dieu a laissées cheminer dans leurs voies, ou celles d'à-présent qui périssent dans l'impiété d'une vieille ignorance, sans qu'aucun rayon de la Loi ou de l'Evangile ait brillé au milieu de l'épaisseur de leurs ténèbres. Néanmoins, partout où la porte s'est ouverte aux prédicateurs de la vérité, le peuple, qui était assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort, a vu une grande lumière [1]; le peuple qui n'était pas le peuple de Dieu l'est devenu; et ceux dont Dieu n'avait pas eu pitié sont maintenant l'objet de sa miséricorde [2]. Nos contradicteurs nous disent ici que le Seigneur a connu d'avance ceux qui croiraient, et que pour chaque nation il a disposé le ministère des pasteurs et des maîtres de façon à le faire arriver en des temps où se rencontreraient les bonnes volontés pour croire; ils répètent qu'il demeure toujours certain « que Dieu veut que tous les « hommes soient sauvés et qu'ils arrivent à la « connaissance de la vérité [3] ; » parce que ceux-là sont innexcusables qui, par leurs forces naturelles, ont pu parvenir au culte du Dieu unique et véritable, et s'ils n'ont pas entendu la prédication de l'évangile, c'est qu'il devaient ne pas lui ouvrir leur cœur.

6. Nos contradicteurs disent que Notre-Seigneur Jésus-Christ est mort pour tout le genre humain, que nul n'est excepté de la Rédemption qui est le prix de son sang, pas même celui qui passe sa vie éloigné de lui, parce que le sacrement de la miséricorde divine appartient à tous les hommes; que si beaucoup ne sont pas régénérés, c'est qu'il auraient refusé de l'être; qu'en ce qui touche la volonté de Dieu, la vie éternelle est préparée pour tout le monde, mais qu'en ce qui touche le libre arbitre, la vie éternelle n'est obtenue que par ceux qui d'eux-mêmes croient en Dieu, et, en considération du mérite de leur foi, reçoivent le secours de la grâce. Ces hommes dont l'opposition nous blesse et dont les sentiments étaient autrefois meilleurs, en sont arrivés à parler ainsi de la grâce, parce que s'ils reconnaissaient que la grâce prévient tous les mérites et que sans elle il n'y en a pas, ils seraient nécessairement amenés à nous accorder que Dieu, selon le décret et le conseil de sa volonté, par un jugement secret et une action manifeste, crée des vases d'honneur et des vases d'ignominie, puisque personne n'est justifié que par la grâce et que nous naissons tous dans la prévarication. Mais ils refusent d'avouer cela; ils craignent d'attribuer à l'œuvre divine les mérites des saints; ils nient que le

[1] Is. IX, 2; Matth. IV, 16. — [2] Osee, II, 23, 24 ; Rom. IX, 25.
[3] I Tim. II, 4.

nombre des élus prédestinés ne puisse ni s'accroître ni diminuer, de peur qu'il n'y ait plus moyen de parler à l'infidélité ou à la négligence, et que toute activité et tout travail cessent, car à quoi bon des efforts s'il n'y a pas d'élection? Ils disent que chacun peut s'exciter à corriger ses fautes et à faire des progrès dans la piété, si on croit que cela puisse être bon pour le salut, et que le secours de Dieu vient en aide à notre liberté, qui se sera attachée à ce que Dieu commande. A l'âge où l'on peut faire un libre usage de sa volonté, il faut deux choses pour le salut : la grâce de Dieu et l'obéissance de l'homme. Ils veulent que l'obéissance précède la grâce, de façon à faire croire que le commencement du salut vienne de celui qui est sauvé et non pas de celui qui sauve, et que la volonté de l'homme se procure le secours de la grâce divine, au lieu que ce soit la grâce qui s'assujétisse à la volonté humaine.

7. La perversité d'opinions pareilles nous est connue par la miséricorde de Dieu et par les enseignements de votre béatitude. Nous pouvons continuer à les repousser avec fermeté, mais notre autorité n'est pas égale à l'autorité de ceux qui soutiennent ces doctrines; ils l'emportent beaucoup sur nous par les mérites de leur vie, et quelques-uns d'entre eux s'élèvent plus encore par la dignité épiscopale dont ils ont été récemment revêtus : sauf un petit nombre de partisans intrépides de la grâce parfaite, personne n'ose tenir tête à des hommes si supérieurs. Les dignités nouvelles de ces redoutables contradicteurs ont ajouté au péril, soit pour ceux qui les écoutent, soit pour eux-mêmes; le respect dont on les entoure fait faire silence et laisse tout passer sans la moindre observation : bien des gens croient irrépréhensible ce qui ne rencontre de cette manière aucune contradiction. Il y a encore bien du poison dans ces restes de l'impiété pélagienne : si le principe du salut est placé dans l'homme; si la volonté humaine passe avant la volonté divine, de façon qu'on obtienne le secours de Dieu parce qu'on le veut et que ce ne soit pas le secours de Dieu qui nous fasse vouloir; si on croit que l'homme, originellement mauvais, commence à être bon par lui même et non point par Celui qui est le souverain bien; si on soutient qu'on puisse plaire à Dieu autrement que par un don de sa miséricorde, accordez-nous, bienheureux pape, excellent père, autant que l'aide de Dieu vous le permettra, accordez-nous l'appui de vos pieuses pensées, et daignez éclaircir par les explications les plus lumineuses ce qui, dans ces questions, resterait encore obscur et difficile à comprendre.

8. Et d'abord, comme beaucoup de gens ne pensent pas que la foi chrétienne reçoive la moindre atteinte de ces divisions, montrez combien cette persuasion est dangereuse. Faites voir ensuite comment le libre arbitre demeure entier avec la grâce qui le précède et opère avec lui. Dites-nous si la prescience de Dieu et le décret de sa volonté vont ensemble, de manière qu'il faille regarder comme prévu ce qui est résolu; ou si la prescience et le décret sont différents d'après les états et les personnes : ainsi, par exemple, il y aurait une sorte de vocation dans ceux qui sont sauvés sans rien faire, comme si le décret seul de Dieu subsistait ici, et il y aurait une autre sorte de vocation dans ceux qui sont sauvés, après avoir fait quelque chose de bien, et ici le décret pourrait subsister avec la prescience. Quoiqu'il soit impossible de séparer, par une différence de temps, la prescience du décret, dites-nous si la prescience n'est pas toujours appuyée en quelque manière sur le décret, et s'il n'y a rien de bon en nous qui ne découle de Dieu, de même qu'il n'y a aucune chose au monde que Dieu n'ait connue dans sa prescience. Enfin, montrez-nous comment la doctrine du décret de Dieu, par lequel deviennent fidèles ceux qui sont prédestinés pour la vie éternelle, n'empêche pas de les exhorter à la piété, et ne saurait être un motif de négligence pour ceux qui n'espéreraient pas être du nombre des élus. En vous priant de supporter patiemment notre ignorance, nous vous demanderons encore ce qu'il faut répondre lorsqu'on nous objecte que, parmi les anciens, il n'en est presque pas qui aient entendu le décret et la prédestination de Dieu selon la prescience; ils nous disent que Dieu a créé les uns des vases d'honneur, les autres des vases d'ignominie, parce qu'il prévoyait la fin de chacun d'eux et l'usage qu'il ferait de sa volonté avec l'assistance même de la grâce.

9. Après que vous aurez éclairci ces choses et beaucoup d'autres qui pourront se présenter à votre esprit, quand vous reviendrez sur ces questions avec la profondeur de votre regard, nous croyons et nous espérons que non-seulement vous aurez fortifié notre faiblesse par le secours de vos raisonnements, mais encore que les hommes pieux, élevés en dignités, et retenus sur ce point dans les ténèbres de l'erreur, ouvriront leurs yeux à la pure lumière de la grâce. L'un d'eux, homme de grande autorité et fort appliqué aux études chrétiennes, le saint évêque d'Arles, Hilaire, admire la doctrine de votre béatitude et s'y attache sur tous les autres points; quant à cette question, il y a longtemps qu'il veut écrire son sentiment à votre sainteté. Mais nous ne savons pas s'il le fera ni de quelle manière il le fera; et comme par une grâce que Dieu a fait au siècle présent, la force de votre charité et de votre science est notre espérance au milieu de toutes nos inquiétudes et de nos tristesses, nous vous conjurons d'instruire les humbles et de réprimander les superbes. Il est utile et nécessaire d'écrire de nouveau ce qui a été écrit, de peur qu'on ne regarde comme peu important ce qui n'est pas fréquemment relevé. Ils croient sain ce qui ne les fait pas souffrir, et ne sentent pas la plaie sous la peau : mais qu'ils sachent que la persistance du gonflement exige l'emploi du fer.

Que la grâce de Dieu et la paix de Notre-Seigneur Jésus-Christ vous couronnent en tout temps, et vous conduisent de vertu en vertu jusqu'à l'éternelle gloire, ô bienheureux seigneur

et pape, ô admirable, éminent et incomparable maître !

LETTRE CCXXVI.

(Année 429.)

Voici la lettre d'Hilaire sur les semi-pélagiens des Gaules ; elle n'est pas d'une aussi bonne latinité que la lettre de saint Prosper, mais on sent un esprit pieux et vif, très-appliqué aux études religieuses, et auquel les matières de la grâce étaient familières Hilaire ramasse, autant qu'il le peut, les objections et les raisonnements des semi-pélagiens et s'attache à ne rien laisser ignorer au grand évêque dont il invoque les lumières. On comprendra, par sa lettre, qu'il avait vu saint Augustin à Hippone ; c'est lui qui avait engagé Prosper à écrire de son côté au grand docteur. Quinze ans auparavant, un laïque, du nom d'Hilaire, écrivait de Syracuse à saint Augustin, précisément sur la question pélagienne, et le saint évêque lui répondait ; cet Hilaire de Syracuse, qui écrivait en 414, est-il le même que le laïque de ce nom écrivant de Marseille en 429 ? c'est possible mais nous ne l'affirmons pas Ce qui est indubitable, c'est que l'auteur de la lettre que nous allons traduire est différent de saint Hilaire, évêque d'Arles.

HILAIRE A SON BIENHEUREUX SEIGNEUR, A SON PÈRE AUGUSTIN, TRÈS-AIMABLE ET TRÈS-ADMIRABLE DANS LE CHRIST.

1. Si on aime à répondre aux questions proposées par des gens studieux, en dehors de toute controverse et sur des choses qu'on puisse ignorer sans danger, vous ferez bon accueil, je pense, au récit que je vais vous faire d'après les instances de quelques-uns. Il s'agit de certaines opinions contraires à la vérité, et ce n'est pas tant pour nous que nous implorons votre zèle que pour ceux qui sont troublés et pour ceux qui troublent, ô bienheureux seigneur, et père très-aimable et très-admirable dans le Christ.

2. Voici donc ce qui se répand à Marseille et en d'autres lieux de la Gaule. On regarde comme nouveau et comme nuisible de prêcher que quelques hommes doivent être élus selon le décret de Dieu, et qu'ils ne peuvent ni entrer ni persévérer dans la voie du bien, si Dieu ne leur donne la volonté de croire. On dit que la prédication perd toute sa force, s'il n'y a plus rien dans les hommes qu'elle puisse remuer. On est d'accord que tout homme a été perdu par la faute d'Adam, et que nul, par sa propre volonté, ne peut être délivré de cette mort; mais, en même temps, voici ce qu'on estime vrai et favorable à la prédication : quand les moyens de salut sont annoncés à des hommes tombés et qui ne peuvent se relever par leurs propres forces, s'ils veulent et croient pouvoir être guéris de leur maladie, ils méritent une augmentation de foi et l'entier rétablissement de la santé de leur âme. On convient, du reste, que personne ne peut se suffire à soi-même pour commencer une bonne œuvre, encore moins pour l'achever : on ne compte pas comme moyen de guérison l'effroi du mal qui inspire vivement à chaque malade le désir de retrouver la santé. Les hommes dont j'expose les sentiments expliquent de cette manière les paroles de l'Ecriture : « Crois, et tu seras sauvé [1]; » ils disent que Dieu exige l'un et offre l'autre, et que si on fait ce que Dieu exige, il fera ce qu'il promet. C'est donc la foi qu'ils demandent d'abord à l'homme, parce que cela a été accordé à sa nature par la volonté du Créateur; ils n'imaginent point que la nature soit jamais assez dépravée, assez perdue, pour qu'elle ne doive ou ne puisse pas aspirer à la guérison : on est guéri si on le veut, on est châtié si on ne le veut pas. Ils disent que ce n'est pas nier la grâce que d'admettre tout d'abord une volonté qui cherche un si grand Médecin, ne pouvant rien par elle-même. Ces paroles de l'Ecriture : « Selon « la mesure de foi accordée à chacun [2], » et d'autres paroles de ce genre, ils les entendent en ce sens que celui qui commence par vouloir est aidé de la grâce, et non pas en ce sens que ce vouloir même soit un don de Dieu et que ce don soit refusé à des hommes qui ne sont pas plus coupables que d'autres, et qui auraient pu également être délivrés, si la volonté de croire leur eût été donnée comme à ces autres, aussi indignes qu'eux. Nos contradicteurs prétendent qu'on rend facilement raison de l'élection ou de la réprobation, en supposant l'homme capable de mépriser ou d'obéir, et en faisant du mérite de la volonté humaine le fondement même des décrets de Dieu.

3. Quand on leur demande pourquoi la vérité est annoncée aux uns et pas aux autres, en tel pays et non pas ailleurs, et pourquoi elle ne l'a pas été à tant de nations du temps passé, et pourquoi aujourd'hui encore elle ne l'est pas à quelques-unes; ils répondent que la vérité a été ou est prêchée selon que Dieu, dans sa prescience éternelle, sait que tels hommes, à tels temps et en telles contrées, la recevront avec foi. Ils déclarent prouver cela, non-seulement d'après les témoignages de beaucoup de docteurs catholiques, mais même d'après d'anciens écrits de votre sainteté, où, du reste, la grâce se trouve enseignée aussi clairement qu'en d'autres de vos ouvrages. Ils citent votre réponse à Porphyre sur l'époque de l'avènement de la religion chrétienne, quand vous dites « que le Christ a voulu apparaître au « milieu des hommes et leur prêcher sa doctrine, « dans les temps et les lieux où il savait qu'on « croirait en lui [3]. » Ils citent ce passage de votre commentaire sur l'épître aux Romains : « Tu me « dis : Pourquoi se plaindre encore? Quelqu'un « résiste-t-il à la volonté de Dieu [4]?

« L'Apôtre, observez-vous, répond ici de ma- « nière à faire comprendre aux hommes spirituels « et ne vivant pas selon l'homme terrestre, à qui « sont imputables les premiers actes de foi ou « d'impiété, et comment Dieu, par sa prescience, « sauve ceux qui doivent croire et damne les au- « tres : il ne fait pas choix de ceux-là et ne re- « jette pas ceux-ci d'après leurs œuvres; mais il « accorde à la foi des uns de faire le bien et en- « durcit l'impiété des autres, en les abandonnant, « afin qu'ils fassent le mal. Et plus haut, au

[1] Act. xvi, 31. — [2] Rom. xii, 3.
[3] Lett. cii, n. 14. — [4] Rom. ix, 19.

même endroit : « Avant que les hommes aient « mérité, ils sont tous égaux; il ne peut y avoir « choix en des choses égales de toute manière. « Or, le Saint-Esprit n'étant donné qu'à ceux qui « croient, Dieu n'a pas à choisir parmi des œuvres « qui sont de purs dons de sa miséricorde, puis« qu'il donne le Saint-Esprit afin que nous opé« rions les bonnes œuvres par la charité : mais il « choisit d'après la foi, car, pour recevoir le don « de Dieu, c'est-à-dire le Saint-Esprit, à l'aide du« quel on peut opérer le bien par l'effusion de « la charité, il faut croire et demeurer dans la « volonté de le recevoir. Dieu donc, dans sa pres« cience, ne choisit pas d'après les œuvres, puis« qu'elles viennent de lui, mais il choisit dans sa « prescience d'après la foi; sachant celui qui de« vait croire, il le choisit pour lui donner le Saint« Esprit, afin que, par de bonnes œuvres, il ob« tienne la vie éternelle; car l'Apôtre dit que Dieu « opère tout en tous [1], et jamais il n'a été dit que « Dieu croit tout en tous : notre foi est à nous, « mais nos œuvres viennent de Dieu [2]. » Ces endroits et d'autres du même ouvrage leur paraissent conformes à la vérité évangélique : ils font profession d'en suivre la doctrine.

4. Au reste, ils soutiennent que la prescience, la prédestination et le décret, tout cela signifie que Dieu a connu, a prédestiné, a choisi ceux qui devaient croire, et qu'on ne peut pas dire de cette foi : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu [3] ? » Selon eux, la nature humaine, quoique corrompue, a gardé cette puissance de croire comme un reste de l'état parfait où elle a été créée. Ils se rangent au sentiment de votre sainteté, lorsque vous dites que personne ne persévère, si Dieu ne lui donne la force de persévérer; mais néanmoins, ils veulent que la bonne volonté, quoique inerte, précède ce don de Dieu : elle leur paraît libre en ce sens seulement qu'elle peut vouloir ou ne pas vouloir accepter le remède qui lui est offert. Ils tiennent en abomination et condamnent ceux qui croient que l'homme garde le pouvoir d'avancer par luimême vers la guérison. Ils ne veulent pas qu'on entende la persévérance de façon qu'on ne puisse ni la mériter par des prières, ni la perdre par la résistance. Ils ne veulent pas qu'on les renvoie à l'incertitude où nous sommes des desseins de Dieu, quand le commencement de la volonté marque avec évidence si on obtient ou si on perd le secours divin. Ils passent sous silence ce que vous dites au sujet de ces paroles du Livre de la Sagesse : « Il a été enlevé, de peur que la malice « ne changeât son cœur [4]; » parce que le livre d'où ce passage est tiré n'est pas canonique. Ils entendent donc la prescience en ce sens que les élus sont élus en prévision de leur foi future, et n'admettent pas que la persévérance soit accordée à quelqu'un, de manière qu'il ne puisse prévariquer, mais de manière qu'il soit toujours en son pouvoir de défaillir.

5. Ils disent que la coutume d'exhorter devient inutile, s'il ne reste plus rien dans l'homme que la correction puisse exciter; la disposition à se corriger leur paraît tellement tenir à la nature elle-même, que du moment que la vérité est annoncée à celui qui l'ignore, on le regarde comme ayant part au bienfait de la grâce présente. Car, ajoutent-ils, si les prédestinés le sont de manière que nul d'entre eux ne puisse passer d'un côté à l'autre, à quoi bon tant de discours pour que nous devenions meilleurs? Si l'homme ne produit pas la foi parfaite, il ressent au moins quelque douleur à la vue de sa misère, ou quelque horreur en présence du danger de la mort qu'on lui fait voir. Du moment qu'il ne peut éprouver un effroi salutaire que par une volonté qui ne vient point de lui, ce n'est pas sa faute s'il ne veut pas; la faute en est à celui qui a mérité la condamnation avec toute sa postérité, et se trouve réduit à ne chercher jamais le bien, mais toujours le mal. Et s'il y a une douleur quelconque qui s'éveille sous le coup du blâme, on reconnaît la raison pour laquelle l'un est rejeté, l'autre reçu; et il n'est plus besoin d'établir deux parts auxquelles on ne saurait rien ajouter, ni rien ôter.

6. Ils ne supportent pas la différence qu'on fait entre la grâce donnée au premier homme et la grâce donnée maintenant à tous : « Adam, avez« vous dit, ne reçut pas le don de la persévérance « avec lequel il pouvait persévérer, mais le don « sans lequel il n'aurait pas pu persévérer avec les « seules forces du libre arbitre; maintenant ce « n'est pas un secours semblable que Dieu donne « aux saints prédestinés à la gloire de son royaume « par la grâce, mais un secours tel que réellement « ils persévèrent. Ce n'est pas seulement un don « sans lequel ils ne pourraient pas persévérer, « mais un don par lequel ils ne peuvent que per« sévérer [1]. »

Dans l'émotion où les jettent ces paroles de votre sainteté, ils disent qu'elles sont de nature à inspirer aux hommes une sorte de désespoir. Si, disent-ils, plus favorisés qu'Adam, qui était aidé de la grâce de manière à pouvoir rester dans la justice ou s'en écarter, les saints sont maintenant aidés de telle manière, qu'ayant reçu la volonté de persévérer, ils ne puissent pas vouloir autre chose; et s'il est des hommes ainsi abandonnés, qu'ils ne se rapprochent pas du bien, ou s'ils s'en rapprochent, ne tardent pas à s'en éloigner : où est désormais l'utilité des exhortations ou des menaces? On n'aurait pu les adresser qu'à cette volonté du premier homme qui avait le libre pouvoir de persister dans la voie du bien ou d'en sortir; on ne peut les faire entendre à ceux qu'une nécessité inévitable contraint à ne plus vouloir la justice. Il n'y a d'excepté ici que ceux que la grâce délivre de la masse de perdition dans laquelle les avait enveloppés la tache originelle.

Selon nos contradicteurs, toute la différence entre l'état du premier homme avant sa chute et notre état présent, c'est que la grâce, sans laquelle Adam ne pouvait pas persévérer, aidait sa volonté, dont les forces étaient alors entières, et

[1] I Cor. XII, 6.
[2] Exposition de quelques propositions tirées de l'Epître aux Rom.
[3] I Cor. IV, 7. — [4] Sag. IV, 11.

[1] Livre de la Correction et de la Grâce, chap. XI, XII.

qu'aujourd'hui, après la perte de nos forces, la grâce, trouvant en nous la foi, non-seulement nous relève quand nous tombons, mais soutient même notre marche. Ils prétendent que les prédestinés, quelque grâce que Dieu leur donne, peuvent la perdre ou la garder par le libre usage de leur volonté propre; ce qui serait faux, si quelques-uns avaient reçu le don de la persévérance, de façon à ne pouvoir faire autrement que de persévérer.

7. C'est pourquoi ils n'admettent pas non plus que le nombre des élus et des réprouvés soit fixé, et ils n'acceptent pas votre explication du passage où l'Apôtre dit que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés; ils n'appliquent pas seulement au nombre des saints ces paroles de saint Paul, mais ils les appliquent à tous les hommes sans exception. Ils ne s'inquiètent pas de ce qu'on pourrait dire que quelques-uns se perdent malgré la volonté de Dieu; mais, disent-ils, de même que Dieu ne veut pas que personne pèche et abandonne la justice, et cependant chaque jour la justice est abandonnée contre sa volonté, et des péchés se commettent; ainsi Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et pourtant tous les hommes ne le sont pas. Ils pensent que ce que vous avez cité de Saül et de David [1] n'a aucun rapport avec la question des exhortations; les autres témoignages de l'Ecriture ne leur paraissent se rapporter qu'à la grâce qui vient en aide à chacun après le premier mouvement d'une bonne volonté, ou même à la vocation qui est offerte à des indignes; ils assurent qu'ils peuvent prouver tout cela par ces passages de vos ouvrages et d'autres qu'il serait trop long d'exposer ici.

8. Ils ne souffrent pas qu'on allègue ce qui regarde les enfants à l'appui de ce qui doit être pour les hommes en âge de raison; ils disent que votre sainteté touche à cette question des enfants de façon à laisser voir vos incertitudes sur les peines et à montrer que le doute vous paraîtrait préférable. Ce qui peut leur donner lieu de penser ainsi, c'est ce que vous vous souvenez d'avoir écrit dans le troisième livre du Libre arbitre [2]. Ils invoquent de même en leur faveur d'autres ouvrages écrits par des hommes qui ont de l'autorité dans l'Eglise. Votre sainteté voit quel avantage nos contradicteurs peuvent en tirer, à moins que nous ne citions, à l'appui de notre doctrine, des témoignages plus grands ou au moins aussi concluants : Votre piété si éclairée n'ignore pas combien sont plus nombreux dans l'Eglise ceux qui suivent ou quittent une opinion d'après l'autorité des noms. Enfin, quand nous sommes tous las de discuter, il est une plainte qu'on entend et à laquelle s'associent ceux-là même qui n'osent condamner la doctrine de la prédestination; cette plainte, la voici : Qu'était-il besoin de troubler tant de chrétiens d'une foi simple par toutes ces questions incertaines? Ils disent que, quoique ces questions ne fussent pas résolues, beaucoup d'auteurs depuis longtemps et vous-même, vous n'aviez pas moins utilement défendu la foi catholique contre les hérétiques, et surtout contre les pélagiens.

9. Voilà, mon père, des choses, sans en compter beaucoup d'autres, que j'aurais mieux aimé vous porter moi-même : je ne vous cache pas que c'était mon vœu le plus cher. Puisque ce bonheur m'est refusé, j'aurais voulu avoir plus de temps pour mettre sous vos yeux tout ce qui déplaît à nos contradicteurs, afin d'apprendre par vous ce qu'il faut repousser ou ce qu'il serait possible detolérer. Mais, ne pouvant ni aller vous voir, ni vous tout rapporter, j'aime mieux vous adresser ceci comme je le puis, que de garder un complet silence sur une si grande opposition de quelques-uns. Il y a, de ce côté, des personnages auxquels les laïques, d'après la coutume de l'Eglise, doivent un grand respect. Dieu aidant, nous n'y avons pas manqué lorsqu'il nous a fallu, dans l'humble mesure de nos forces, exprimer et soutenir notre sentiment sur ces questions. Je viens de vous exposer sommairement les choses, autant que me l'a permis la grande hâte du porteur de cette lettre. C'est à votre sagesse qu'il appartient de décider ce qu'il y a à faire pour venir à bout de la résistance de tant de personnes considérables ou pour modérer la vivacité de leur opposition. Je crois, quant à moi, qu'il servira de peu que vous leur rendiez raison de votre doctrine, si vous n'y ajoutez le poids d'une autorité à laquelle ne puissent échapper des gens opiniâtres et querelleurs. Mais je ne dois pas oublier de vous dire qu'ils professent pour les actes et les paroles de votre sainteté une grande admiration, à l'exception de cette question où se rencontre leur résistance : c'est à vous à voir jusqu'à quel point on peut la tolérer. Ne soyez pas étonné de trouver dans cette lettre autre chose que ce que je vous ai dit dans la précédente; tels sont aujourd'hui les sentiments de nos contradicteurs, sauf ce que j'ai omis peut-être, par trop grande hâte ou par oubli.

10. Faites, je vous en prie, que nous ayons, après leur publication, les livres où vous passez en revue tout ce que vous avez écrit : s'il se trouvait dans vos ouvrages quelque chose que vous jugeassiez à propos de corriger, nous pourrions alors nous en écarter, sans être retenus par le respect profond que nous inspire l'autorité de votre nom. Nous n'avons pas non plus le livre de la *Grâce* et du *Libre arbitre*, il nous serait utile aujourd'hui, et nous désirons bien le recevoir. Je ne veux pas que votre sainteté croie que j'écris ceci, parce que j'aurais des doutes sur la manière dont vous traitez à présent ces questions. C'est bien assez pour moi d'être privé des délices de votre présence et de ne plus me nourrir de la salutaire fécondité de vos entretiens ; je ne souffre pas seulement de votre absence, je souffre aussi de l'opiniâtreté de ceux qui rejettent des vérités évidentes et critiquent ce qu'ils ne comprennent pas. Epargnez-moi des soupçons que je ne mérite pas ; telle est mon absolue déférence pour vos sentiments, que je supporte fort mal les contradicteurs, et que j'aurais à cette égard des reproches à me faire. Je laisse à votre sagesse, comme je l'ai déjà dit, le soin de pourvoir à cette

[1] Livre de la Corr. et de la Grâce, chap. XIII et XIV.
[2] Chapitre XXIII.

situation ; ce que j'ai regardé comme un devoir imposé par ma charité envers vous et mon amour pour le Christ, c'est de ne pas vous laisser ignorer les points remis en discussion. Nous recevrons comme une décision de l'autorité la plus chère et la plus vénérable tout ce que vous voudrez et vous pourrez, pour cette grâce que les petits ainsi que les grands admirent en vous. Pressé par le porteur, et connaissant le peu dont je suis capable, j'ai craint de ne pas tout dire ou de mal dire ; aussi j'ai engagé un homme, bien connu par sa piété, son éloquence et son zèle [1], à vous écrire de son côté tout ce qu'il pourrait recueillir; j'aurai soin de joindre sa lettre à la mienne : sans même cette occasion, il eût été digne d'être connu de votre sainteté. Le saint diacre Léonce, qui a pour vous tant de respect, vous salue beaucoup ainsi que mes parents. Que le Seigneur Jésus-Christ daigne vous conserver longtemps à son Eglise, et vous fasse souvenir de moi, seigneur mon père [2] !

Et plus bas : Votre sainteté saura que mon frère, qui avait été surtout la cause de notre éloignement d'ici, a fait vœu de continence d'un commun accord avec sa femme. C'est pourquoi nous demandons à votre sainteté de vouloir bien prier pour que le Seigneur daigne les affermir et les maintenir dans cette résolution.

LETTRE CCXXVII.

(Année 428.)

Saint Augustin annonce à son vieil et saint ami Alype la conversion de deux païens de leur connaissance ; la conversion de l'un d'eux avait été précédée de miracles frappants.

AUGUSTIN AU VIEILLARD ALYPE.

Notre frère Paul est ici en bonne santé, toujours occupé de ses affaires : plaise à Dieu qu'il les achève ! il vous salue beaucoup. Il nous a raconté tout ce qui est arrivé d'heureux à Gabinien. La bonté de Dieu l'ayant délivré de ce qui le tourmentait, Gabinien s'est fait chrétien et chrétien des plus fidèles; il a été baptisé à Pâques, et la grâce qu'il a reçue est autant dans son cœur que dans sa bouche. Comment vous exprimer mon désir de le voir ? vous savez combien je l'aime. Le médecin Dioscore [3] est devenu aussi un chrétien fidèle et a reçu la grâce du baptême en même temps que Gabinien. Vous allez voir comment Dioscore s'est converti : il fallait des miracles pour courber cette tête et brider cette langue. Sa fille, son seul bonheur, était malade; il n'y avait plus d'espoir pour sa guérison; son père lui-même n'espérait plus. On dit (et avant même le retour de notre frère Paul, cela m'a été affirmé par le comte Pérégrin, homme digne de louanges et bon chrétien, baptisé en même temps que les deux autres), on dit que ce vieillard, songeant enfin à implorer la bonté du Christ, fit vœu de se faire chrétien si sa fille était guérie ; elle le fut. Dioscore n'acquittait pas son vœu ; mais la main de Dieu est encore levée : Dioscore est soudain frappé de cécité ; il reconnaît d'où part le coup, avoue sa faute en gémissant, et, de nouveau, fait vœu de se faire chrétien s'il vient à recouvrer la vue. Il la recouvre et accomplit son vœu. La main de Dieu est encore levée. Dioscore n'avait pas retenu par cœur le symbole comme font les catéchumènes, ou peut être avait-il refusé de l'apprendre et s'était excusé de ne l'avoir pas pu : Dieu l'avait vu. Après les cérémonies de son baptême, Dioscore eut presque tous les membres paralysés, et même la langue. Averti par un songe, il déclare, par écrit, qu'il a été frappé de paralysie, parce qu'il n'a pas récité le symbole. Après cet aveu, il reprit l'usage de tous ses membres, moins la langue ; il déclara, par écrit, qu'il avait cependant appris le symbole et qu'il l'avait dans la mémoire. Ainsi est tombée cette disposition à un continuel badinage qui, vous le savez, gâtait en lui une certaine bonté naturelle, et le portait à des railleries sacriléges contre les chrétiens. Que dirai-je, sinon que nous devons chanter un hymne au Seigneur et le glorifier dans les siècles ? Ainsi soit-il.

LETTRE CCXXVIII.

(Année 429.)

Honoré, évêque de Thiave, avait consulté saint Augustin sur la conduite que devaient tenir les pasteurs au milieu des dangers qui menaçaient les villes de l'Afrique ; il paraît que ses sentiments n'étaient pas tout à fait conformes aux vrais devoirs des ministres de Dieu. Saint Augustin lui répondit ; on va voir la belle fermeté de son langage. Cette lettre, qui doit être relue par les ecclésiastiques dans les temps de calamités publiques, touche aux mœurs et à l'histoire de l'Afrique chrétienne.

AUGUSTIN A SON SAINT FRÈRE ET COLLÈGUE HONORÉ, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Après vous avoir envoyé une copie de la lettre que j'ai écrite à notre frère et collègue

[1] On voit qu'il s'agit de saint Prosper dont on a déjà lu la lettre.

[2] Après les lettres de saint Prosper et d'Hilaire, si on n'a pas sous la main les livres de la *Prédestination des saints* et du *Don de la persévérance*, on fera bien de lire ce que nous en avons dit dans l'*Histoire de saint Augustin*, chap. LII : on y trouvera l'abrégé et la fleur des pensées du grand évêque.

[3] C'est à tort qu'on a cru que ce Dioscore était le même que le jeune grec de ce nom qui, en 410, adressait à saint Augustin des questions tirées des dialogues de Cicéron ; ainsi qu'on le verra tout à l'heure, l'évêque d'Hippone appelle un vieillard ce Dioscore dont la conversion réjouit sa piété. Or, celui qui était un jeune homme en 410 ne pouvait pas être un vieillard en 429.

Quodvultdeus [1], je pensais être affranchi de la tâche que vous m'imposiez, quand vous me demandiez ce que vous devez faire au milieu des dangers du temps où nous sommes. Cette lettre est courte, il est vrai, mais je ne crois pas avoir rien omis de ce qu'on doit répondre. J'ai dit qu'il fallait laisser leur liberté à ceux qui désirent gagner, s'ils le peuvent, des lieux sûrs, et que, fidèles à notre ministère, auquel la charité du Christ nous lie, nous ne devions pas abandonner les églises dont nous sommes chargés. Voici ce que j'écrivais dans cette lettre à Quodvultdeus : « Quelque peu qu'il reste du « peuple de Dieu, nous dont le ministère lui « est si nécessaire, qu'il ne faut pas qu'il en « demeure privé, nous n'avons plus qu'à dire « au Seigneur : *Soyez notre protecteur et notre « rempart* [2]. »

2. Mais vous me répondez que ce conseil ne vous suffit pas; vous craindriez d'aller contre le commandement et l'exemple du Seigneur, qui nous dit de nous enfuir de ville en ville. Nous nous rappelons, en effet, ses paroles : « Quand on vous persécutera dans une ville, « fuyez dans une autre [3]. » Mais qui peut comprendre que par là le Seigneur ait voulu qu'on privât du ministère, sans lequel elles ne peuvent vivre, les brebis qu'il a achetées au prix de son sang ? Lorsque, enfant, il a fui en Egypte, porté par ses parents [4], peut-on dire qu'il ait abandonné des Eglises puisqu'il n'en avait pas encore formées ? Quand l'apôtre Paul, pour échapper aux mains de ses ennemis, fut descendu dans une corbeille, par une fenêtre, le long d'une muraille [5], l'Eglise de Damas fut-elle privée d'un ministère nécessaire, et les autres frères qui étaient là ne firent-ils pas ce qu'il fallait ? L'Apôtre, en agissant ainsi, s'était rendu à leurs instances, afin qu'il se conservât pour l'Eglise ; car c'est lui particulièrement que cherchait le persécuteur. Que les serviteurs du Christ, les dispensateurs de sa parole et de ses sacrements fassent donc ce qu'il a prescrit ou permis; qu'ils fuient de ville en ville, lorsque quelqu'un d'eux est particulièrement poursuivi, si d'autres serviteurs de Dieu, non menacés de la même manière, n'abandonnent pas l'Eglise, et demeurent pour distribuer la nourriture spirituelle, dont les fidèles ne peuvent se passer. Mais quand le péril est commun aux évêques, aux clercs, aux laïques, que ceux qui ont besoin des autres n'en soient pas délaissés, que tous alors se retirent en des lieux sûrs ; ou que ceux qui sont forcés de rester ne soient pas abandonnés de ceux qui leur doivent les consolations de leur ministère ; qu'ils vivent ensemble ou subissent ensemble ce qu'il plaira au Père de famille de leur envoyer.

[1] Cette lettre nous manque.
[2] Ps. xxx, 3. — [3] Matth. x, 23. — [4] Ibid. II, 14. — [5] II Cor. xi, 33.

3. Que les uns souffrent moins, les autres davantage, ou tous également, on voit toujours alors quels sont ceux qui souffrent pour les autres : ce sont ceux qui, pouvant, par la fuite, se dérober à de tels maux, aiment mieux demeurer que d'abandonner leurs frères dans le besoin. C'est là le grand témoignage de cette charité recommandée par l'apôtre Jean, lorsqu'il dit : « De même que le Christ a donné sa « vie pour nous, ainsi nous devons donner « notre vie pour nos frères [1]. » Car ceux qui prennent la fuite ou qui ne restent que dans leurs propres intérêts, s'ils viennent à être pris, souffrent pour eux-mêmes et non pas pour leurs frères; mais ceux qui souffrent pour n'avoir pas voulu délaisser les fidèles, qui avaient besoin d'eux pour le salut de leur âme, ceux-là, sans aucun doute, donnent leur vie pour leurs frères.

4. D'après ce qu'on nous a rapporté, un évêque a dit : « Si le Seigneur nous ordonne « d'échapper aux persécutions par la fuite, lorsqu'on peut cueillir la palme du martyre, à « plus forte raison, devons-nous, par la fuite, « nous dérober à des souffrances inutiles, lors« que ce sont les barbares qui nous menacent. » Cela est vrai et bon à suivre, mais ne s'adresse point à ceux que les liens du devoir attachent aux Eglises. Car le serviteur du Christ qui, pouvant fuir, reste en face des ravages de l'ennemi pour exercer un ministère sans lequel les hommes ne peuvent ni devenir chrétiens, ni vivre chrétiens, reçoit une plus grande récompense de sa charité, que celui qui, fuyant non pour ses frères, mais pour lui-même, vient à tomber en des mains cruelles et meurt martyr de sa fidélité au Christ.

5. Qu'avez-vous donc voulu dire dans votre première lettre ? « Je ne vois pas, ce sont vos « paroles, quel avantage il y aurait, soit pour « nous, soit pour le peuple, à ce que nous « demeurassions dans les Eglises, sinon de nous « faire assister au spectacle des hommes tués, « des femmes outragées, des églises brûlées.

[1] I Jean, III, 16.

« et de nous exposer à périr dans les supplices, « quand on voudrait avoir de nous ce que « nous n'avons pas. » Dieu est assez puissant pour exaucer les prières de sa famille et pour détourner des périls, mais la crainte de maux incertains ne doit pas nous faire abandonner notre ministère, sans lequel un malheur certain frapperait le peuple, non point dans les choses de cette vie, mais pour d'autres intérêts incomparablement plus importants et plus chers. En effet, si ces maux, qu'on redoute de voir arriver aux lieux où nous sommes, étaient certains, tous ceux pour lesquels il faut demeurer là s'enfuiraient, et nous ne serions plus obligés de rester à notre poste : qui oserait dire que les ministres doivent demeurer dans des lieux où il n'y aurait personne à qui leurs secours fussent nécessaires ? C'est ainsi que de saints évêques sont sortis de l'Espagne, après avoir vu disparaître leurs peuples par la fuite ou le glaive, par les horreurs d'un siége ou par la captivité; mais un bien plus grand nombre d'évêques est resté avec les peuples qui restaient, partageant les mêmes périls. S'il en est qui aient délaissé les populations, ils ont fait ce que nous disons qu'on ne doit pas faire ; ce n'est pas de l'autorité divine qu'ils ont appris à tenir cette conduite ; ils ont été séduits par une erreur humaine ou vaincus par la crainte.

6. Pourquoi pensent-ils qu'il faille toujours obéir au précepte de fuir de ville en ville, et n'ont-ils pas horreur de la conduite du mercenaire qui voit venir le loup et s'enfuit, parce qu'il n'a aucun soin des brebis [1] ? Pourquoi ne s'appliquent-ils pas à comprendre ces deux paroles du Seigneur, dont l'une permet ou ordonne la fuite, et l'autre la blâme et la condamne, de manière à les concilier entre elles, car elles sont vraies toutes les deux ? La conciliation n'est pas difficile, d'après ce que j'ai dit précédemment; les ministres du Christ peuvent fuir la persécution lorsqu'ils sont dans des lieux où il ne demeure personne qui puisse avoir besoin de leur secours spirituel, ou lorsqu'il y a dans ces mêmes lieux d'autres ministres qui n'ont pas les mêmes raisons de fuir et qui peuvent remplir les fonctions nécessaires. C'est ainsi que saint Paul, comme je l'ai déjà rappelé, se laissa descendre dans une corbeille, lorsqu'il était particulièrement en butte à la persécution; d'autres serviteurs du Christ, qui n'étaient pas, comme lui, obligés de fuir, restaient à Damas, et l'Eglise n'était pas abandonnée. C'est ainsi que s'enfuit saint Athanase, évêque d'Alexandrie, quand l'empereur Constance voulait mettre particulièrement la main sur lui ; d'autres ministres restaient avec le peuple catholique d'Alexandrie. Si le peuple demeure et que les ministres s'en aillent, et que tout secours spirituel soit enlevé aux fidèles, qu'est-ce que c'est que cette fuite, sinon celle du mercenaire qui n'a pas soin des brebis ? Car le loup viendra; ce ne sera pas un homme, mais le démon, dont les inspirations changent souvent en apostats les chrétiens à qui manque le ministère quotidien du corps du Seigneur [1]; et ce frère encore faible périra, non point par votre science, mais par votre ignorance, ce frère pour lequel le Christ est mort [2] !

7. Quant à ceux que l'erreur n'égare point ici, mais que la crainte domine, pourquoi, avec la miséricorde et le secours du Seigneur, ne luttent-ils pas courageusement contre cette peur qui pourrait les faire tomber en des maux bien autrement terribles, bien autrement redoutables? Ce courage se rencontre dans les cœurs où s'élèvent les flammes de la charité, et non la fumée de la cupidité. Car la charité dit : « Qui est faible sans que je m'affaiblisse « aussi? Qui est scandalisé sans que je brûle [3] ? » Mais la charité vient de Dieu ; prions donc pour que celui qui nous la commande nous la donne. Soutenus par cette charité, craignons bien plus pour les brebis du Christ, le glaive de l'iniquité spirituelle, que le fer qui peut faire périr leur corps ; car, d'une manière ou d'une autre, il leur faudra toujours mourir. Craignons bien plus la perte de la foi par la corruption du sentiment intérieur, que les violences exercées sur des femmes; la violence ne peut rien contre la chasteté, si l'âme reste pure; toutes les brutalités sont impuissantes contre une chaste volonté qui souffre et ne consent à rien. Craignons plus la chute des pierres vivantes par notre désertion, que l'incendie des pierres et des bois d'édifices terrestres en notre présence. Craignons bien plus, pour les membres du corps du Christ, la mort par le défaut de nourriture spirituelle, que pour nos propres membres toutes les tortures des ennemis. Ce n'est pas qu'il ne faille éviter ces supplices, lorsqu'on le peut; mais on doit s'y résigner préférable-

[1] Jean, x, 12, 13.

[1] *Quibus quotidianum ministerium dominici corporis defuit.* Ces paroles nous semblent marquer assez clairement la messe ou la communion de chaque jour.

[2] I Cor. VIII, 11. — [3] II Cor. XI, 29.

ment, quand on ne saurait y échapper sans impiété. Quelqu'un s'aviserait-il de ne pas appeler impie le ministre qui priverait des secours spirituels la piété des fidèles au moment où elle en a le plus grand besoin?

8. Quand de toutes parts se montrent les périls et que la fuite est impossible, oublierons-nous l'empressement universel dans l'Eglise? Les uns demandent le baptême, les autres la réconciliation, d'autres des pénitences à faire; tous veulent qu'on les console et qu'on affermisse leur âme par les sacrements. Si les ministres manquent, quel malheur pour ceux qui sortent de cette vie sans être régénérés ou déliés! quelle affliction pour la piété de leurs parents qui ne les retrouveront pas avec eux dans le repos de la vie éternelle! enfin quel gémissement de tous, et quels blasphèmes de la part de quelques-uns sur l'absence des ministres et l'impossibilité de recevoir les sacrements! Voyez ce que fait la crainte des maux temporels, et à quels maux éternels elle mène!

Mais si les ministres sont là, ils subviennent aux besoins de tous, selon les forces que Dieu leur donne : les uns sont baptisés, les autres réconciliés, nul n'est privé de la communion du corps du Christ, tous sont consolés et soutenus; on les exhorte à prier Dieu, qui peut détourner tous les dangers, à être prêts pour la vie ou pour la mort, et s'il n'est pas possible que ce calice passe loin d'eux [1], à accomplir la volonté de celui qui ne peut rien vouloir de mal.

9. Vous voyez maintenant ce que vous n'aviez pas vu en m'écrivant, tout le bien que trouvent les peuples chrétiens, lorsqu'au milieu de leurs malheurs les ministres du Christ ne leur manquent pas; vous voyez aussi tout le mal que fait l'absence de ceux-ci quand ils cherchent leurs intérêts et non point les intérêts de Jésus-Christ [2]; quand ils n'ont pas la charité dont il a été dit qu'elle ne cherche point son bien propre [3]; ils n'imitent pas celui qui a dit : « Je ne cherche pas ce qui m'est utile, mais « ce qui est utile à plusieurs, pour qu'ils soient « sauvés [4]. » Cet Apôtre ne se serait pas dérobé aux menaces de son persécuteur, s'il n'avait pas voulu se conserver pour d'autres à qui il était nécessaire; c'est pourquoi il dit : « Je me « sens pressé des deux côtés; j'ai un ardent « désir d'être dégagé des liens du corps et « d'être avec le Christ, ce qui serait bien meil- « leur : mais il est nécessaire pour vous que je « demeure en cette vie [1]. »

10. Ici quelqu'un dira peut-être que les ministres de Dieu doivent se dérober aux maux dont on est menacé, afin de se conserver pour le bien de l'Eglise en des temps plus paisibles. Quelques-uns ont raison de faire ainsi, lorsque d'autres sont là pour remplir les devoirs du ministère ecclésiastique. Nous avons dit qu'Athanase avait fait cela; les catholiques savent combien ce grand homme était nécessaire à l'Eglise, et quels services il lui a rendus en défendant de bouche et de cœur la vérité contre les ariens. Mais quand le péril est commun; quand il est à craindre que la fuite de qui que ce soit n'ait l'air d'avoir été déterminée par la peur de la mort au lieu des intérêts de l'Eglise, et qu'on ne fasse plus de mal en s'éloignant qu'on ne pourrait être utile en sauvant sa vie, il ne faut fuir sous aucun prétexte. Enfin, ce ne fut pas de lui-même, mais ce fut à la prière de ses serviteurs que le roi David consentit à ne plus s'exposer aux périls des batailles, de peur que « le flambeau d'Israël ne s'éteignît [2], » comme il est dit dans l'Ecriture; autrement son exemple aurait fait bien des lâches : ils auraient cru que David avait pris cette résolution, non pour l'avantage des autres, mais dans le trouble de la peur.

11. Voici une autre question que nous ne devons pas négliger. S'il est bon que quelques ministres, aux approches d'un grand désastre, s'éloignent afin de se conserver pour ceux qui survivront à ces malheurs, que faire quand tous paraissent devoir périr, excepté ceux qui prendront la fuite? Que faire encore si la rage ennemie n'en veut qu'aux ministres de l'Eglise? Que dirons-nous? L'Eglise doit-elle être délaissée par la fuite des ministres, de peur de l'être plus misérablement par leur mort? Mais si les laïques ne sont pas menacés, ils peuvent cacher de quelque manière leurs évêques et leurs clercs; ils le peuvent par le secours de Celui qui est le maître de toutes choses, et qui peut conserver, par une miraculeuse puissance, celui-là même qui ne fuit pas. Toutefois nous cherchons ce qu'il faut faire, pour n'être pas accusés de tenter Dieu en lui demandant toujours des miracles. Il n'en est pas de ce péril, qui menace à la fois les laïques et les clercs, comme du péril

[1] Matth. XXVI, 42. — [2] Philip. II, 21. — [3] I Cor. XIII, 5. — [4] I Cor. X, 33.

[1] Philip. I, 23. — [2] II livre des Rois, XI, 17.

qui menace en mer les marchands et les matelots montés sur le même navire ; à Dieu ne plaise cependant que nous estimions assez peu notre vaisseau pour que les matelots et surtout le pilote doivent l'abandonner au moment du danger, lors même qu'ils pourraient se sauver en sautant dans un esquif ou en se jetant à la nage ! Ce que nous craignons pour les fidèles ainsi abandonnés, ce n'est pas cette mort temporelle, qui doit tôt ou tard venir ; c'est la mort éternelle, qui peut venir, si on n'y prend garde, et qui peut aussi être évitée par une pieuse vigilance. Mais, dans un danger commun de cette vie, pourquoi croire que, partout où éclatera l'ennemi, tous les clercs mourront et non pas tous les laïques, et que ceux à qui nous sommes nécessaires ne périront pas comme nous ? pourquoi ne pas espérer que si des laïques survivent, des clercs survivront aussi pour leur donner les secours du sacré ministère ?

12. Qu'il serait beau que, parmi les ministres de Dieu, il y eût une sainte et héroïque dispute pour savoir qui devrait rester, afin que l'Eglise ne fut point délaissée par la fuite de tous, et qui devrait s'enfuir afin que l'Eglise ne fut point délaissée par la mort de tous ! Voilà le combat qui se verra au milieu de ceux dont le cœur brûle du feu de la charité, et dont la sainte ambition est de plaire à la charité. Si la dispute ne pouvait pas se terminer autrement, il faudrait tirer au sort pour voir qui resterait ou qui partirait ; car ceux qui diraient que c'est à eux à s'en aller, paraîtraient des lâches devant le danger, ou des arrogants qui croiraient devoir être conservés comme plus nécessaires à l'Eglise. Les meilleurs peut-être préféreront donner leur vie pour leurs frères ; et ceux qui se préserveront par la fuite seront les moins utiles, comme moins habiles dans le ministère et le gouvernement des âmes : mais si la piété les anime, ils s'opposeront aux desseins de leurs collègues plus disposés à la mort qu'à la fuite, et dont la vie est plus nécessaire aux intérêts chrétiens. Il est écrit : « Le sort apaise « les querelles ; il juge entre les puissants [1] ; » car dans les perplexités de ce genre, Dieu juge mieux que les hommes, soit qu'il daigne appeler les meilleurs au martyre et épargner les faibles, soit qu'il donne à ceux-ci, dont la vie est moins précieuse à l'Eglise que la vie des autres, la force de tout souffrir jusqu'à la mort. Cette voie du sort aurait bien quelque chose d'extraordinaire ; mais si la chose se faisait ainsi, qui oserait contester ! qui, à moins d'ignorance ou d'envie, ne le trouverait bon ? Si ce moyen ne plaît pas, parce qu'on n'en rencontre aucun exemple dans l'Eglise, que la fuite des ministres de Dieu ne prive point les fidèles des secours dont ils auraient un si grand besoin au milieu de situations terribles. Si quelqu'un paraît l'emporter sur d'autres par quelque grâce, qu'il ne s'estime pas assez pour se juger plus digne de vivre, et à cause de cela plus digne de fuir. Quiconque le penserait serait trop content de lui-même ; et quiconque le dirait, déplairait à tous.

13. Il y en a qui croient que les évêques et les clercs, quand ils demeurent au milieu de tels périls, trompent les peuples, parce que les peuples ne songent pas à fuir tant qu'ils voient leurs chefs parmi eux. Mais la réponse à cette objection ou à ce reproche est facile ; on n'a qu'à dire aux peuples : Ne vous abusez pas sur le péril parce que nous restons ici ; ce n'est pas pour nous, mais pour vous que nous demeurons, de peur que rien ne vous manque de ce qui est nécessaire à votre salut dans le Christ. Si vous voulez fuir, vous nous affranchirez des liens qui nous retiennent. Ceci, je crois, doit se dire quand on croit véritablement utile de se retirer en des lieux sûrs. Cela entendu, si tous ou quelques-uns répondent : Nous sommes sous la main de Celui dont personne ne peut éviter la colère, en quelque endroit qu'on aille ; de Celui dont on peut éprouver la miséricorde en tous lieux, lors même qu'on veut rester là où l'on se trouve, soit que des empêchements nous y retiennent, soit qu'on ne se soucie pas d'aller péniblement à des asiles incertains pour ne faire que changer de périls ; alors, sans aucun doute, des ministres de Dieu doivent demeurer avec eux. Mais si, après avoir entendu l'avertissement de leurs pasteurs, les peuples aimaient mieux s'en aller, les pasteurs qui demeuraient à cause d'eux n'auraient plus à rester avec eux, puisqu'il n'y aurait plus personne pour qui ils dussent rester encore.

14. Ainsi donc, quiconque se retire sans que, par sa fuite, les fidèles soient privés du sacré ministère, fait ce que le Seigneur prescrit ou permet, mais celui qui fuit de manière à dérober au troupeau du Christ la nourriture spirituelle dont il a besoin, est un mercenaire :

[1] Prov. XVIII, 18.

il voit venir le loup et s'enfuit, parce qu'il n'a pas soin des brebis.

Voilà, mon cher frère, la réponse à votre lettre; je vous ai dit ce que je crois être la vérité et la vraie charité. Si vous trouvez un avis qui vous semble meilleur, je ne vous empêche pas de le suivre. Toutefois, en ces tristes temps où nous sommes, nous n'avons rien de mieux à faire que de prier le Seigneur notre Dieu qu'il ait pitié de nous. Des hommes sages et saints, par la grâce de Dieu, ont ainsi mérité de vouloir et de pouvoir rester fidèlement avec leurs églises, et les contradictions de personne ne les ont détournés de leur dessein.

LETTRE CCXXIX.

(Année 429.)

Darius, personnage important de la cour impériale, fut le négociateur qui réconcilia le comte Boniface avec l'impératrice Placidie; il obtint des Vandales une trêve qui, malheureusement, ne fut pas longue. C'est à l'occasion de cette paix, accueillie en Afrique avec tant de joie, que saint Augustin écrivit à Darius la lettre suivante.

AUGUSTIN A SON ILLUSTRE ET MAGNIFIQUE SEIGNEUR, A DARIUS, SON TRÈS-CHER FILS EN JÉSUS-CHRIST, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Je sais par mes saints frères et collègues Urbain et Novat quel homme vous êtes : l'un vous a vu à Hilari, du côté de Carthage, et récemment encore à Sicca; l'autre, à Sétif. Grâce à eux, je ne puis plus dire que je ne vous connais pas. Quoique mes infirmités et le froid des ans ne m'aient pas permis de m'entretenir avec vous, je ne puis pas dire que je ne vous ai jamais vu. Les paroles de l'un, quand il a daigné venir vers moi, et une lettre de l'autre m'ont bien montré, non point votre visage, mais la face de votre âme : je vous ai vu d'une façon d'autant plus douce qu'elle a été plus intérieure. Vous avez la joie de retrouver, et nous retrouvons avec vous, comme dans un miroir, cette face intérieure de vous-même dans ce passage de l'Evangile où Celui qui est la Vérité a dit: « Bienheureux les pacifiques, « parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu [1]. »

2. Les hommes de guerre ont leur grandeur et leur gloire, non-seulement ceux qui sont les plus intrépides, mais encore, ce qui est plus vraiment digne de louange, ceux qui dans les combats se montrent les plus fidèles à leurs devoirs : sous la protection et avec le secours de Dieu, ils domptent l'ennemi par leurs travaux et leur courage, et leurs efforts vainqueurs donnent la paix à la république et aux provinces. Mais il est plus glorieux de tuer la guerre par la parole que de tuer les hommes par le fer, et de gagner et d'obtenir la paix par la paix que par la guerre. Ceux qui combattent, s'ils sont bons, cherchent sans aucun doute la paix, mais ils la cherchent en répandant le sang; vous, au contraire, vous êtes envoyé pour empêcher que le sang de personne ne coule : une nécessité terrible est imposée aux autres; à vous est échue une félicité. C'est pourquoi, mon illustre et magnifique seigneur, mon très-cher fils en Jésus-Christ, réjouissez-vous de ce bien si grand et si véritable, et jouissez-en en Dieu, qui vous a fait ce que vous êtes et vous a confié de tels intérêts. Que le Seigneur confirme ce qu'il nous a fait par vous [1] ! Agréez ce salut et daignez y répondre. Mon frère Novat, d'après ce qu'il m'écrit, a voulu que votre excellence et votre sagesse me connût par quelques-uns de mes ouvrages. Si donc vous avez lu les livres de moi qu'il vous a donnés, moi aussi j'apparais à votre œil intérieur. Ils ne vous auront pas beaucoup déplu si vous les avez lus avec plus de charité que de sévérité. Ce ne sera pas trop, mais ce sera un présent que je recevrai avec bien du plaisir, si vous m'écrivez une lettre en échange de celle-ci et des différents ouvrages de moi qui sont entre vos mains. Je salue avec l'amour que je lui dois ce gage de paix [2], que vous avez heureusement reçu de la bonté du Seigneur notre Dieu.

[1] Matth. v, 9.

LETTRE CCXXX.

(Année 429.)

Darius répondit à saint Augustin; c'est une lettre d'enthousiasme pour l'évêque d'Hippone. Il est heureux que le grand évêque lui ait écrit; il serait plus heureux encore s'il pouvait le voir. Darius souhaite que la trêve conclue avec les Vandales puisse devenir une paix durable. Il a lu quelques ouvrages de saint Augustin et voudrait bien lire ses Confessions. En demandant à l'évêque d'Hippone son intercession auprès de Jésus-Christ, il rappelle la prétendue correspondance entre Abgare et le Sauveur.

DARIUS A SON SEIGNEUR AUGUSTIN, SALUT.

1. Plût à Dieu, mon saint père et Seigneur, que de même que mon nom a été porté à vos oreilles par la grâce bienveillante de vos collègues Urbain et Novat,

[1] Ps. LXXV, [illegible].
[2] Vermodus, fils de Darius.

ainsi le Dieu de tous, votre Dieu, m'eût présenté moi-même à vos mains et à vos yeux! Ce n'est pas que votre jugement plus sûr m'eût trouvé plus grand que je ne vous ai apparu à travers les discours obligeants et les lettres de tels hommes, et peut-être je ne vous eusse pas semblé tel qu'ils m'ont peint auprès de vous; mais j'aurais voulu recueillir de votre bouche même les fruits immortels de votre sagesse qui vient du ciel, et recevoir à leur source intarissable les flots si purs et si doux de votre génie. Je n'aurais pas dit de moi alors comme dans je ne sais quel auteur : O trois et quatre fois heureux! mais : ô mille et mille fois heureux, s'il m'avait été donné de voir la céleste lumière de votre visage, d'entendre votre divine voix qui chante ce qui est divin, et de recevoir directement de vous-même, avec tous les ravissements de l'oreille et du cœur, vos admirables enseignements! J'aurais cru recevoir, non pas du haut du ciel, mais dans le ciel même, les lois de l'immortalité, et entendre comme des voix de Dieu, non pas loin du temple, mais au pied même du trône de sa gloire.

2. Je méritais peut-être ce bonheur à cause de mon ardent désir de vous voir; je ne le méritais pas, je l'avoue, à cause des péchés qui chargent ma conscience. Pourtant j'ai recueilli malgré l'absence de grands fruits de ce bon désir, et de nouveaux biens sont venus mettre le comble à mon bonheur : j'ai été recommandé à celui que je désirais tant connaître, et je l'ai été par deux saints évêques qui habitent des lieux différents. L'un vous a parlé de moi avec bienveillance, comme j'ai déjà dit : c'est en votre présence qu'il a rendu témoignage de moi; l'autre, animé des mêmes sentiments, en a laissé voler vers vous l'expression dans une lettre. Leur témoignage glorieux m'a fait auprès de vous une couronne, non pas avec des fleurs dont l'éclat passe vite, mais avec des pierres précieuses qui durent toujours. Priez donc Dieu pour moi, mon saint père, intercédez pour moi, je vous en conjure, afin que je puisse devenir un jour tel qu'on m'a représenté devant vous, car à présent je sens combien je suis peu digne d'un si grand témoignage. Les deux saints évêques m'ont déjà dédommagé de tout ce que me fait perdre mon éloignement de vous, puisque vous avez daigné me parler, m'écrire, me saluer, et dans l'absence vous rapprocher de moi. C'est vous, après Dieu, que je m'affligeais de ne pas voir, et c'est de vous que je voulais être connu. Vous n'avez pas vu mon visage comme vous le dites; mais ce qui vaut mieux, vous avez vu la face de mon âme, et vous aimiez d'autant plus à me voir que c'était plus avant dans moi-même. Que Dieu fasse, ô mon père, que je réponde à la bonne opinion que vous avez de moi, et que ma conscience ne me montre pas trop différent de l'image que vous vous êtes faite!

3. Dans votre divine et céleste lettre, vous dites avec cette éloquence qui ne vous manque jamais quand vous voulez louer, vous dites que j'ai tué la guerre par la parole. Ici, mon saint père, mon esprit, sortant en quelque sorte des ténèbres de ses pensées, a reconnu la vérité de la louange qui m'était donnée. Pour tout dire brièvement et simplement à votre béatitude, si nous n'avons pas éteint la guerre, nous l'avons certainement suspendue; et avec le secours du souverain Maître de toutes choses, les maux, qui étaient montés jusqu'au comble, se sont ralentis. Mais j'espère du dispensateur de tout bien, et l'abondante bénédiction de votre lettre m'en est un bon présage, que cette trêve aura la solidité durable de la paix. Appuyé sur la loi de Dieu, vous me dites de me réjouir de ce que vous appelez un grand et véritable bien, et d'en jouir en Dieu, qui m'a fait « ce que « je suis, et m'a confié de tels intérêts. » Et vous ajoutez : « Que Dieu confirme ce qu'il nous a fait « par vous. » Voilà des vœux qui ne sont pas seulement pour moi, mais pour le salut de tous. Ma gloire ici ne saurait se séparer du bien commun, et pour que je puisse être heureux par vos prières, il faut que tous soient heureux avec moi. Puissiez-vous, ô mon père, former longtemps des vœux pareils pour l'empire romain, pour la république romaine, pour tous ceux qui vous paraîtront dignes de vos prières, et quand vous monterez au ciel, les laisser à la postérité, les recommander à ceux qui vous suivront!

4. Peut-être me suis-je étendu plus que je n'aurais dû, mais j'ai conversé avec vous bien moins que je n'aurais voulu. Je vous l'avoue, en vous écrivant, je me crois en votre présence; quoique mon langage soit inculte, et que de temps en temps les expressions me manquent, je ne me lasse pas de vous parler, comme si je conversais avec vous. Jugez par là de mon désir de vous voir. J'aurais dû déjà finir cette lettre, dont la longueur verbeuse vous déplaît peut-être; mais j'écarte la crainte pour céder au plaisir, et il me semble que cesser de vous parler, ce serait vous quitter. Je veux terminer, mais je ne le puis; vous m'en croirez, ô mon père! vous étiez au plus profond de mon âme depuis que, non content de vous connaître par votre grande et glorieuse renommée, j'avais voulu vous connaître par vos ouvrages; mais cette courte lettre que vous m'avez adressée a allumé dans mon cœur les flammes du plus vif amour pour vous. Je suis chrétien, né de parents et d'aïeux chrétiens; cependant, quelque chose du paganisme m'était resté, et c'est en vous lisant que j'ai appris à me séparer tout à fait de ces vaines superstitions du passé. Je demande que vous daigniez nous envoyer les livres des Confessions que vous avez écrits, car si d'autres aussi nous ont donné vos écrits avec un empressement aimable et un cœur bienveillant, combien plus encore ne devez-vous pas nous les refuser vous-même!

5. On dit que, pendant que le Christ, Notre-Seigneur et notre Dieu, demeurait dans le pays de Judée, et avant qu'il fût retourné à son royaume du ciel, un satrape, ou plutôt un roi lui écrivit une lettre. Il était malade, et hors d'état de se rendre lui-même auprès du Sauveur, et suppliait Celui qui est le salut et le remède du monde d'aller le trouver, car il ne pensait pas pouvoir guérir autrement. Mais de peur de manquer de respect à la grande majesté

du Christ, qu'il pressentait sans la connaître tout à fait, il loua la ville où il résidait, afin que, séduit par la beauté de la ville et la réception royale qui l'attendait, le Christ ne repoussât point sa prière. Dieu vint au secours du roi ; il le guérit, et, dans une lettre où il mettait le comble à ses divines faveurs, il ne lui envoya pas seulement la santé qu'il demandait comme homme, il lui envoya même la sécurité dont il avait besoin comme roi : il ordonna que la ville où il faisait sa demeure ne serait jamais prise par les ennemis [1]. Que peut-on ajouter à de tels bienfaits ? Pour moi, pauvre que je suis, et serviteur des rois, je vous demande, à vous, mon seigneur, de prier chaque jour pour moi le Christ, notre roi et notre Dieu ; priez-le, sans vous lasser jamais, afin qu'il me pardonne mes péchés, et demandez-lui pour moi ce que vous voudrez vous-même.

6. Si la longueur de ma lettre vous ennuie, armez-vous de votre patiente magnanimité, ne l'imputez qu'à vous, puisque c'est vous qui m'avez ordonné de vous écrire. Je vous prie cependant et vous supplie de m'écrire de nouveau ; je pourrai conjecturer ainsi que ma lettre ne vous aura pas déplu. Plaise à Dieu que vous puissiez encore prier pour nous durant de longues années, ô mon seigneur et mon père véritablement saint ! Notre fils Virimodus salue votre béatitude ; il se réjouit beaucoup que vous ayez bien voulu parler de lui dans votre lettre. Nous avons remis pour vous au prêtre Lazape je ne sais quels remèdes donnés par notre médecin : celui-ci assure que ces remèdes ne contribueront pas peu au soulagement de vos douleurs et à la guérison de votre maladie.

LETTRE CCXXXI.

(Année 429.)

Saint Augustin témoigne à Darius le plaisir que lui a fait sa lettre ; il parle de l'amour de la louange et nous apprend dans quel sens on peut aimer à être loué. Il espère que le goût de Darius, pour ses écrits contre le paganisme, contribuera à les répandre afin d'effacer dans la société romaine les derniers vestiges du polythéisme. L'évêque d'Hippone parle admirablement de ses Confessions qu'il envoie à Darius ; il lui adresse en même temps quelques-uns de ses autres ouvrages. Cette lettre est la dernière de saint Augustin dont nous connaissions la date et assurément une des dernières qu'il ait écrites. Il mourut le 28 août 430.

AUGUSTIN, SERVITEUR DU CHRIST ET DES MEMBRES DU CHRIST, A SON FILS DARIUS, MEMBRE DU CHRIST, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Vous voulez qu'une lettre de moi soit la preuve que j'ai eu du plaisir à recevoir la vôtre. Voici cette lettre ; mais ni celle-ci ni même beaucoup d'autres, longues ou courtes, ne suffiraient pas à exprimer ce plaisir : peu ou beaucoup de paroles demeurent toujours impuissantes à exprimer ce qui ne peut l'être. Et moi je suis peu éloquent, même en parlant beaucoup ; mais nul homme éloquent, quels que fussent le langage et l'étendue de sa lettre, ne pourrait, ce que je ne puis moi-même, assez dire tout ce que votre lettre m'a fait éprouver, lorsqu'il verrait dans mon cœur comme j'y vois. C'est dans ce que mes paroles n'expriment point que vous êtes donc réduit à chercher ce que vous désirez connaître. Que vous dirai-je, si ce n'est que votre lettre m'a fait plaisir, et un grand plaisir ? La répétition de ce mot n'en est pas une : c'est une façon de montrer qu'on voudrait le dire sans cesse ; mais ne pouvant toujours le redire, on le répète au moins une fois.

2. Si on me demande ce qui m'a tant charmé dans votre lettre, et si c'est votre éloquence, je répondrai que non. On ajoutera que ce sont peut-être les louanges que j'y reçois ; je répondrai encore que non. Pourtant vous me louez beaucoup, et avec grande éloquence, et on voit bien que, né avec le meilleur naturel, vous vous êtes fort appliqué à la culture des lettres. « Vous n'êtes donc pas sensible à ces « choses-là ? » me dira quelqu'un. — Bien au contraire, je réponds avec le poète [1] que « je « ne suis pas assez stupide » pour ne pas sentir ces choses, ou pour les sentir sans plaisir. Elles me plaisent donc ; mais que sont-elles à côté de ce qui m'a le plus ravi dans votre lettre ? J'aime votre langage parce qu'il est gravement doux ou doucement grave ; je ne puis pas nier, non plus, que j'aime les louanges que vous me donnez. Tous les éloges ne me font pas plaisir, ni tout homme qui me les donne ; mais il m'est doux de recevoir les louanges dont vous m'avez jugé digne, de la bouche de ceux qui, comme vous, aiment les serviteurs du Christ pour le Christ lui-même.

3. Je soumets ici aux sages et aux habiles un exemple de Thémistocle, si toutefois je me souviens bien du nom véritable de l'homme. Dans un festin, ayant refusé de jouer de la lyre comme avaient coutume de le faire les hommes

[1] La critique historique a depuis longtemps fait justice de la fabuleuse correspondance entre Jésus-Christ et Abgare, qui n'était pas un satrape, comme dit Darius, mais un roi dont l'autorité s'étendait sur le pays d'Edesse, en Mésopotamie. Eusèbe, il est vrai, cite, dans son *Histoire ecclésiastique*, les deux lettres originairement écrites en langue syriaque ; mais le silence de l'antiquité chrétienne prouve suffisamment que ces deux pièces sont fausses. Saint Augustin, dans sa réponse à Darius, qu'on lira tout à l'heure, ne parle pas de ces deux lettres, ce qui prouve qu'il n'y croyait pas. Soixante-cinq ans plus tard, un concile tenu à Rome, sous le pape Gélase, rejetait comme apocryphe la prétendue réponse de Jésus-Christ au roi Abgare.

[1] Perse, Satire I.

les plus illustres et les plus savants de la Grèce, il fut pris à cause de cela pour un homme qui ne savait rien ; et lui-même ne se gêna point pour témoigner tout son dédain à l'égard de ce genre d'amusement. « Qu'aimez-vous donc à « entendre ? » lui dit-on. « Mes louanges, » répondit-il. C'est aux sages et aux habiles à nous dire quel dessein ils prêtent à cette réponse de Thémistocle ou dans quel but il la fit réellement ; car c'était un grand homme selon le monde. Et comme on lui demanda ce qu'il savait donc : « je sais, répondit-il, je sais faire « d'une petite république une grande. » Pour moi, je pense qu'il ne faut approuver que la moitié de ce mot d'Ennius : « Tous les hommes « veulent être loués. » De même qu'il faut rechercher la vérité qui, sans aucun doute, ne fût-elle pas louée, mériterait seule de l'être ; ainsi il faut éviter la vanité qui se glisse si aisément dans les louanges humaines. On tombe dans cette vanité, lorsqu'on ne recherche ce qui est bien qu'en vue de la louange des hommes, ou bien lorsqu'on veut être beaucoup loué pour ce qui ne le mérite pas beaucoup ou même pas du tout. Aussi Horace, qui avait l'œil plus perçant qu'Ennius a dit :

« Etes-vous gonflé de l'amour de la louange ? « certaines expiations pourront vous en guérir « après une lecture de choix trois fois ré- « pétée [1]. » Horace a donc pensé que l'amour des louanges humaines était comme une morsure dont il fallait se guérir par le remède de la parole.

4. Aussi notre bon Maître nous a enseigné par son Apôtre que nous ne devons pas faire le bien en vue d'obtenir les louanges humaines, c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas être le but de nos bonnes actions ; mais que cependant nous devons rechercher les louanges des hommes pour les hommes eux-mêmes. Car les louanges adressées aux gens de bien ne profitent pas à ceux qui les reçoivent, mais à ceux qui les donnent. Pour ce qui est des gens de bien, il leur suffit d'être ce qu'ils sont : mais il faut féliciter ceux qui ont besoin de les imiter ; lorsqu'ils leur donnent des louanges, ils montrent ainsi leur goût pour ceux qu'ils louent sincèrement. L'Apôtre a dit : « Si je « plaisais aux hommes, je ne serais pas le ser- « viteur du Christ [2]. » Mais il a dit aussi : « Plaisez à tous en toutes choses, comme je « m'efforce moi-même de plaire en toutes cho- « ses à tous. » Et il en donne la raison : « non « point en cherchant ce qui m'est avantageux, « mais ce qui l'est à plusieurs, afin qu'ils « soient sauvés [1]. » Voilà ce qu'il cherchait dans la louange des hommes et ce qui lui faisait dire encore : « Enfin, mes frères, tout ce « qui est vrai, tout ce qui est honnête, tout ce « qui est juste, tout ce qui est saint, tout ce « qui est aimable, tout ce qui a une bonne ré- « putation, tout ce qui est vertueux, tout ce « qui est louable, que ce soit là ce qui occupe « vos pensées ; faites ce que vous avez appris « et reçu de moi, ce que vous m'avez entendu « dire et ce que vous avez vu en moi, et le « Dieu de paix sera avec vous [2]. » En disant : « Tout ce qui est vertueux, » l'Apôtre a compris sous le nom de vertu les autres choses que j'ai rappelées plus haut. Ce qu'il a ajouté par ces paroles : « Tout ce qui a une bonne répu- « tation, » il l'exprime convenablement de cette autre manière : « Tout ce qui est louable. » Comment donc faut-il entendre ce passage : « Si je plaisais aux hommes, je ne serais pas le « serviteur du Christ ? » Dans ce sens que s'il faisait, en vue des louanges humaines, le bien qu'il fait, il serait enflé de l'amour des louanges. L'Apôtre voulait ainsi plaire à tous, et se réjouissait de leur plaire, non pour s'enorgueillir de leurs louanges, mais pour les édifier dans le Christ. Pourquoi donc n'aurais-je pas du plaisir à recevoir de vous des louanges, puisque vous êtes trop sincère pour me tromper ; puisque vous louez ce que vous aimez, ce qu'il est utile et salutaire d'aimer, lors même que tout cela ne serait pas en moi ? Vous n'êtes pas seul à en profiter, j'en profite aussi. Si je n'ai pas ce que vous louez en moi, j'en ressens une confusion salutaire, et je souhaite ardemment ce qui me manque. Si je reconnais en moi quelque chose de ce que vous louez, je me réjouis de l'avoir et me réjouis que vous l'aimiez et que vous m'aimiez à cause de cela ; ce qui me manque, je désire l'obtenir, non-seulement pour moi-même, mais afin que mes amis ne soient pas toujours trompés dans les louanges qu'ils me donnent.

5. Ma lettre est déjà longue, et je ne vous ai point encore dit ce qui me plaît dans la vôtre bien plus que votre éloquence et vos louanges. Que croyez-vous que ce soit, ô homme de bien, si ce n'est d'avoir pour ami un homme tel que vous et que je n'ai jamais vu, si toutefois je

[1] Epîtr. [illegible] — [2] Galat. I, 10.

[1] I Cor. X, 32, 33. — [2] Philip. IV, 8, 9.

dois dire que je n'ai jamais vu celui dont l'âme s'est montrée à moi dans une lettre où ce n'est plus à mes frères comme auparavant, mais à moi-même que je puis m'en rapporter sur vous? Je savais déjà qui vous étiez, mais je ne savais pas encore ce que vous étiez à mon égard. Je ne doute pas que les louanges de votre amitié (et je vous ai marqué pourquoi elles me plaisent) ne deviennent plus abondamment profitables à l'Eglise du Christ. Je l'espère d'autant plus, que vous lisez, que vous aimez, que vous louez mes ouvrages consacrés à la défense de l'Evangile contre les derniers restes de l'idolâtrie. Ils seront d'autant plus connus qu'ils seront recommandés par un homme d'un rang comme le vôtre : vous leur donnerez insensiblement votre propre célébrité, votre propre gloire, et vous ne permettrez pas qu'ils soient ignorés là où vous verrez qu'ils puissent être utiles. Si vous me demandez d'où je sais cela, je vous répondrai que vous m'êtes apparu tel dans votre lettre. Jugez par là du plaisir qu'elle m'a fait; si vous avez bonne opinion de moi, songez au plaisir que doit me causer tout ce qui peut contribuer à étendre la foi du Christ. Vous m'écrivez que, né de parents et d'aïeux chrétiens et chrétien vous-même, vous avez trouvé dans mes livres, plus qu'ailleurs, de quoi achever de vous défendre victorieusement contre les superstitions païennes; recommandés et propagés par vous, quel bien ne pourraient-ils pas faire, et très-facilement, à beaucoup d'autres, et même à d'illustres amis du paganisme? cette espérance peut-elle ne pas être une grande joie pour moi?

6. Ne pouvant vous témoigner tout le plaisir que m'a causé votre lettre, je vous ai dit par où elle m'a fait plaisir; je vous laisse à penser le reste, c'est à-dire combien je me suis réjoui. Recevez donc mon fils, recevez, vous qui êtes homme de bien non point à la surface, mais qui êtes chrétien dans la profondeur de la charité chrétienne, recevez les livres que vous avez désirés, les livres de mes Confessions. Regardez-moi là-dedans, de peur que vous ne me jugiez meilleur que je ne suis; là c'est moi et non pas d'autres que vous écouterez sur mon compte; considérez-moi dans la vérité de ces récits, et voyez ce que j'ai été lorsque j'ai marché avec mes seules forces; si vous y trouvez quelque chose qui vous plaise en moi, faites-en remonter la gloire à Celui que je veux qu'on loue, et non pas à moi-même. Car c'est lui qui nous a faits, et nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes [1]; nous n'étions parvenus qu'à nous perdre, mais celui qui nous a faits nous a refaits. Quand vous m'aurez connu dans cet ouvrage, priez pour moi afin que je ne tombe pas, mais afin que j'avance; priez, mon fils, priez. Je sens ce que je dis, je sens ce que je demande; n'allez pas croire que vous en soyez indigne et que ce soit comme au-dessus de vos mérites; si vous ne le faisiez pas, vous me priveriez d'un grand secours. Priez pour moi; je le demande aussi à tous ceux qui m'aimeront d'après vous-même; dites-le leur; et si l'idée que vous avez de mes mérites vous retient, prenez ceci comme un ordre de ma part : donnez à ceux qui demandent ou obéissez à ceux qui ordonnent. Priez pour nous. Lisez les divines Ecritures, et vous verrez que les apôtres, nos chefs, ont demandé cela à leurs enfants ou l'ont prescrit à leurs disciples. Vous me l'avez demandé pour vous, et Dieu voit combien je le fais : qu'il m'exauce, lui qui sait que je le faisais avant même que vous me l'eussiez demandé! payez-moi donc de retour. Nous sommes vos pasteurs, vous êtes le troupeau de Dieu; considérez et voyez combien nos périls sont plus grands que les vôtres, et priez pour nous. Il le faut pour vous et pour nous, afin que nous rendions bon compte de vous au Prince des pasteurs et au chef de nous tous, et que nous échappions ensemble aux caresses de ce monde, plus dangereuses que les tribulations : la paix du monde n'est bonne que quand elle sert, comme l'Apôtre nous avertit de le demander, à nous « faire passer une tranquille vie en « toute piété et charité [2]. » Si la piété et la charité manquent, tout ce qui met à l'abri de ces maux et des autres maux du monde n'est qu'un sujet de déréglement et de perdition, une invitation au désordre ou une facilité pour y tomber. Demandez donc pour nous, comme nous pour vous, que nous passions une vie paisible et tranquille en toute piété et charité. Priez pour nous en quelque lieu que vous soyez et en quelque lieu que nous soyons : car il n'est point de lieu où ne soit Celui à qui nous appartenons.

7. Je vous envoie d'autres livres, que vous n'avez pas demandés, pour ne pas faire seulement ce que vous avez désiré : ce sont les livres

[1] Ps. XCIX, 3. — [2] I Timoth. II, 2

de *la Foi des choses invisibles*, de *la Patience*, de *la Continence*, de *la Providence*, et un grand livre sur *la foi, l'espérance et la charité.* Si vous lisez tous ces ouvrages pendant que vous êtes en Afrique, écrivez-moi ce que vous aurez pensé ; envoyez-moi votre sentiment, ou laissez-le à mon saint frère et seigneur Aurèle qui me le fera parvenir, ce qui ne m'empêchera pas d'espérer des lettres de vous, en quelque lieu que vous soyez ; et, de mon côté, autant que je le pourrai, mes lettres iront vous chercher partout où vous pourrez être. J'ai reçu avec reconnaissance ce que vous m'avez envoyé, soit pour ma santé que vous voudriez meilleure afin que je pusse plus librement vaquer à Dieu, soit pour venir en aide à notre bibliothèque en nous donnant les moyens d'acquérir ou de remplacer des livres. Que Dieu vous donne, en récompense, dans ce monde et dans l'autre, les biens qu'il prépare à ceux qui sont tels qu'il a voulu que vous fussiez. Saluez de ma part, comme je vous l'ai déjà une fois demandé, ce gage de paix qui est auprès de vous, et qui nous est si cher à l'un et à l'autre.

LETTRES DE SAINT AUGUSTIN.

QUATRIÈME SÉRIE.

LETTRES SANS DATE.

LETTRE CCXXXII[1].

Dans cette belle et éloquente lettre adressée aux païens de Madaure, saint Augustin ramasse ce qu'il y avait de plus capable de frapper leur esprit : on n'a jamais mieux parlé de l'établissement du christianisme. Il nous semble impossible qu'au temps où nous sommes, un homme du monde qui n'est pas chrétien, lise sans profit ces pages écrites il y a tant de siècles.

AUGUSTIN A SES HONORABLES SEIGNEURS ET BIEN-AIMÉS FRÈRES LES CITOYENS DE MADAURE, DONT IL A REÇU UNE LETTRE PAR SON FRÈRE FLORENTIN[2].

1. Si la lettre que j'ai reçue m'est adressée par les chrétiens catholiques qui se trouvent dans votre ville, je m'étonne qu'elle ne le soit point en leur nom, mais qu'elle le soit au nom de vous tous. Si au contraire c'est vous tous, hommes de la cité, ou presque tous, qui avez bien voulu m'écrire, je suis surpris que vous m'appelliez « votre père, » et qu'en tête de votre lettre vous ayez tracé ces mots : « Salut dans le Seigneur. » Car votre attachement au culte des idoles m'est connu, et c'est pour moi une grande douleur : il est plus aisé de fermer vos temples que de fermer vos cœurs aux idoles, ou plutôt vos idoles sont bien plus dans vos cœurs que dans vos temples. Songeriez-vous enfin, par une considération prudente, à ce salut dans le Seigneur par lequel vous avez voulu me saluer ? S'il n'en est pas ainsi, comment ai-je blessé, comment ai-je offensé votre bienveillance, pour mériter que vous m'ayiez donné, en commençant votre lettre, un titre qui serait plutôt une raillerie qu'une marque de respect, ô mes honorables seigneurs et bien-aimés frères ?

2. En lisant ces mots : « A notre père Augustin, salut éternel dans le Seigneur, » j'ai tout à coup senti dans mon cœur une grande espérance ; je vous croyais convertis au Seigneur et au salut éternel, ou désireux de l'être par mon ministère. Mais en lisant le reste de la lettre, j'ai senti d'autres pensées entrer dans mon cœur. J'ai pourtant demandé au porteur si vous étiez chrétiens ou si vous souhaitiez de l'être. Ayant appris par sa réponse que vous n'étiez pas changés, je me suis affligé de votre persistance à repousser le nom du Christ, à l'empire duquel le monde entier est soumis, vous le voyez ; et je me suis affligé aussi que vous l'ayez raillé dans ma personne. Car je ne connais pas d'autre Seigneur que le Christ, en qui vous puissiez appeler un évêque votre « père ; » et si un doute était possible à cet égard, il disparaîtrait par ces mots de la fin de votre lettre : « Nous souhaitons que vous jouissiez, en Dieu et en son « Christ, d'une longue vie au milieu de votre

[1] Malgré de savantes investigations, on n'a pu marquer la date des trente-huit lettres qui forment la dernière partie de ce recueil ; mais l'incertitude du temps où saint Augustin les a écrites ne leur ôte rien de leur valeur et de leur intérêt.

[2] Cette lettre, écrite à Saint Augustin au nom de la cité de Madaure, ne nous est point parvenue.

« clergé. » Après avoir tout lu et tout examiné, j'ai dû voir là, et tout homme y verra, un langage sincère ou un mensonge. Si vous pensez ce que vous écrivez, qui donc vous empêche d'arriver à la vérité? Quel ennemi oppose à vos efforts des ronces et des précipices? Enfin, qui ferme à vos désirs l'entrée de l'Eglise, pour que vous n'ayez pas avec nous le salut dans le même Seigneur, par lequel vous me saluez? Mais si vous m'avez écrit de cette manière par un mensonge et une moquerie, pourquoi venir me charger du poids de vos affaires et oser refuser, au nom de Celui par qui je puis quelque chose, le respect qu'il mérite et lui adresser même d'insultantes flatteries?

3. Sachez, mes frères bien-aimés, que je vous dis ceci avec un ineffable tremblement de cœur pour vous; car je sais combien votre situation deviendra plus grave et plus mauvaise auprès de Dieu, si je vous le dis en vain. Tout ce qui s'est passé dans le monde, et que nos pères nous ont transmis; tout ce que nous voyons et nous transmettons à la postérité, en ce qui concerne la recherche et la pratique de la vraie religion; tout cela est renfermé dans les divines Ecritures : tout se passe pour le genre humain comme les Livres saints l'ont prédit. Vous voyez le peuple juif chassé de son pays et dispersé dans presque toutes les contrées de l'univers : l'origine de ce peuple, son accroissement, la perte de sa souveraineté, sa dispersion sur la terre se sont accomplis comme les Ecritures les ont annoncés. Vous voyez que la parole et la loi de Dieu, sorties du milieu des Juifs par le Christ, né miraculeusement parmi eux, sont devenues la foi de toutes les nations; nous lisons la prédiction de toutes ces choses comme nous en voyons l'accomplissement. Vous voyez des portions retranchées du tronc de la société chrétienne, qui se répand dans le monde par les siéges apostoliques et la succession des évêques; nous les appelons des hérésies et des schismes; elles se couvrent du nom chrétien, parce que leur origine fait toute leur gloire; elles se vantent d'être du bois de la vigne, mais c'est du bois coupé. Tout cela a été prévu, écrit et prédit. Vous voyez les temples païens tomber en ruine sans qu'on les répare, ou bien renversés, ou fermés, ou servant à d'autres usages; les idoles brisées, brûlées, cachées ou détruites. Les puissances de ce monde, qui jadis persécutaient le peuple chrétien à cause de ces idoles, sont vaincues et domptées, non point par la résistance, mais par la mort des chrétiens; ces puissances tournent leurs lois et les coups de leur autorité contre ces mêmes idoles, pour lesquelles auparavant elles égorgeaient les chrétiens : vous voyez les chefs du plus illustre empire, après s'être dépouillés du diadème, s'agenouiller et prier au tombeau du pêcheur Pierre.

4. Les Ecritures divines, qui sont déjà entre les mains de tout le monde, ont depuis très-longtemps prédit toutes ces choses. Leur accomplissement nous donne d'autant plus de joie et fortifie d'autant plus notre foi, que nous les voyons prédites dans nos saints livres avec une autorité plus grande. Lorsque toutes les prophéties s'accomplissent, devons-nous penser, je vous le demande, devons-nous penser que le jugement de Dieu, qui d'après ces mêmes livres doit séparer les fidèles des infidèles, soit la seule chose qui n'arrivera pas, viendra sûrement comme tout le reste est venu? Pas un homme de notre temps ne pourra, au jour de ce jugement, se justifier de n'avoir pas cru; car le nom du Christ remplit le monde entier : l'honnête homme l'invoque comme garantie de l'équité de ses œuvres, le parjure pour couvrir son mensonge; le roi pour gouverner, le soldat pour combattre; le mari pour promettre de se bien conduire, et l'épouse pour promettre la soumission; le père pour ordonner, et le fils pour obéir; le maître pour commander doucement, et le serviteur pour bien servir; l'humble pour s'exciter à la piété, et l'orgueilleux pour s'exciter à faire, lui aussi, de grandes choses; le riche pour donner, et le pauvre pour recevoir; l'intempérant, autour de la coupe qui lui verse l'ivresse, et le mendiant à la porte; le bon pour garder sa parole, et le méchant pour tromper; le chrétien dans la piété de son culte, le païen dans ses flatteries; tous célèbrent le Christ, et ils rendront compte un jour de la manière dont ils auront invoqué son nom.

5. Il est un Etre invisible, principe, créateur de toutes choses, souverain, éternel, immuable, connu de nul autre que de lui-même. Il y a un Verbe par lequel cette suprême majesté se raconte et s'annonce; il est égal à Celui qui l'engendre et qui se révèle par lui. Il y a une Sainteté qui sanctifie tout ce qui devient saint; elle forme l'union indestructible et indivisible du Verbe immuable par lequel le Principe se révèle, et du Principe lui-même qui se raconte

au Verbe son égal. Qui pourrait atteindre, avec le regard de l'esprit, à ce que je viens de m'efforcer inutilement de dire? Qui pourrait pénétrer dans ces profondeurs infinies, arriver ainsi à la béatitude, s'y oublier soi-même dans une sorte de défaillance à force de ravissement, et se plonger de plus en plus dans ce qui est invisible? Ce serait se revêtir de l'immortalité et obtenir le salut éternel par lequel vous avez bien voulu me saluer. Qui pourrait cela, si ce n'est celui qui, par l'aveu de ses péchés, aurait abattu son orgueil et se serait fait doux et humble pour mériter que Dieu l'instruise?

6. Donc, comme il faut d'abord descendre de l'orgueil à l'humilité afin de monter ensuite à une grandeur solide, il n'y avait pas de manière plus magnifique et plus douce de nous y convier, pour réprimer notre arrogance non point par la force, mais par la persuasion, que l'exemple de ce Verbe par lequel Dieu le Père se montre aux anges, qui est la vertu et la sagesse de Dieu, qui ne pouvait pas être vu du cœur humain aveuglé par l'amour des choses visibles : ce Verbe a daigné se faire homme et se montrer sous une forme semblable à la nôtre, afin que l'homme craigne bien plus de s'élever par l'orgueil de l'homme que de s'abaisser par l'exemple d'un Dieu. Aussi le Christ prêché dans le monde entier n'est pas le Christ revêtu de la splendeur royale, ni le Christ riche des biens humains, ni le Christ tout éclatant des félicités de ce monde, c'est le Christ crucifié. C'est ce qui a été d'abord le sujet des railleries des superbes et l'est encore des restes de ces orgueilleux du monde; il n'y a eu d'abord qu'un petit nombre de croyants, ce sont les peuples en masse qui maintenant embrassent la foi. Pendant qu'aux premiers jours on prêchait le Christ crucifié, les boiteux marchaient, les muets parlaient, les sourds entendaient, les aveugles voyaient, les morts ressuscitaient : c'était une réponse aux moqueries des peuples, et la foi s'établissait. L'orgueil de la terre s'est enfin aperçu qu'il n'y a rien de plus puissant ici-bas que l'humilité d'un Dieu [1], et dès lors les hommes, soutenus par un exemple divin, ont pu livrer d'utiles combats contre leur orgueil.

7. Réveillez-vous donc, mes frères de Madaure, vous qui avez été aussi mes pères [2]; c'est Dieu qui m'offre cette occasion de vous écrire. Avec la volonté de Dieu j'ai fait ce que j'ai pu pour l'affaire de mon frère Florentin qui m'a remis votre lettre; mais l'affaire aurait pu aisément s'arranger sans moi. Presque tous les habitants d'Hippone sont de la famille de Florentin; ils le connaissent et le plaignent beaucoup de son veuvage. Mais la lettre que vous m'avez écrite fait que la mienne ne paraît pas trop osée lorsque, profitant de l'occasion que vous me donnez, elle parle du Christ à des idolâtres. Je vous en conjure, si ce n'est pas pour rien que vous avez prononcé son nom dans votre lettre, que ce ne soit pas pour rien que la mienne vous arrive. Si vous avez voulu vous moquer de moi, craignez Celui dont le monde superbe s'est d'abord moqué. Il l'a jugé à sa manière, et, aujourd'hui soumis à son empire, il l'attend pour juge. L'affection de mon cœur pour vous, que j'exprime comme je le puis dans cette page, vous servira de témoin devant le tribunal de Celui qui *confirmera* ceux qui auront cru en lui, et confondra les incrédules. Que le Dieu unique et véritable vous délivre de toute vanité du siècle et vous convertisse à lui, ô mes bien-aimés frères et honorables seigneurs!

[1] I Cor. I, 23-25.

[2] Saint Augustin appelle les citoyens de Madaure ses pères, parce que c'est parmi eux, on le sait, qu'il avait été nourri dans l'étude des lettres.

LETTRE CCXXXIII.

Charmante et curieuse lettre de saint Augustin adressée à un philosophe païen. Rien n'est plus attachant que cette façon pacifique et bienveillante de questionner un homme éclairé, encore retenu dans les ombres du polythéisme.

AUGUSTIN A LONGINIEN.

On dit qu'un ancien répétait souvent qu'il est aisé de tout apprendre à ceux qui déjà ne trouvent rien de meilleur que d'être hommes de bien. Longtemps avant ce mot, qui est de Socrate, autant que je puisse m'en souvenir, un prophète avait brièvement et tout ensemble enseigné à l'homme à n'aimer rien tant que d'être bon et par où il pouvait le devenir. « Tu « aimeras, dit-il, le Seigneur ton Dieu de tout « ton cœur et de toute ton âme, et de tout ton « esprit [1], et tu aimeras ton prochain comme « toi-même [2]. » On ne peut pas dire que celui qui comprendrait ceci apprendrait facilement le reste, parce que ces commandements renferment tout ce qu'il est utile et salutaire de

[1] Deut. VI. — [2] Lévitiq. XIX, 18.

savoir : car il y a beaucoup de doctrines, si toutefois on peut leur donner ce nom, qui sont ou inutiles ou dangereuses. Le Christ rend témoignage à ces livres anciens : « Ces deux « commandements, dit-il, comprennent toute « la loi et les prophètes [1]. »

Je crois avoir vu dans vos entretiens avec moi, comme dans un miroir, que par-dessus tout vous désirez être homme de bien; j'ose donc vous demander comment vous croyez qu'on doive adorer le Dieu qui est meilleur que tout, et d'où découle ce qui rend bonne l'âme humaine : quant à l'obligation d'adorer Dieu, je sais que vous n'en doutez pas. Je vous demande aussi ce que vous pensez du Christ. Je me suis aperçu que vous n'en faisiez pas peu de cas ; mais croyez-vous qu'on puisse arriver à la vie heureuse par la voie qu'il a tracée et que cette voie soit la seule ? Refusez-vous ou différez-vous pour quelque motif d'entrer dans cette voie ? Y a-t-il, selon vous, un autre chemin ou d'autres chemins pour arriver à cette vie excellente qui doit être le principal objet de nos vœux ? Voilà ce que je désire savoir, sans mériter, j'espère, un reproche d'indiscrétion. Car je vous aime à cause du précepte que j'ai rappelé plus haut, et j'ai sujet de croire que vous m'aimez : entre gens qui se témoignent d'affectueux sentiments, quoi de plus profitable que de se demander et de chercher ensemble par où on peut devenir bon et heureux !

LETTRE CCXXXIV.

Longinien répond avec une tendre vénération et une crainte respectueuse : sa doctrine, un peu vague, est un néo-platonisme qui pense se donner de l'autorité en invoquant les noms d'Orphée, d'Agèse et de Trismégiste.

LONGINIEN A SON VÉNÉRABLE SEIGNEUR, A SON HONORABLE ET TRÈS-SAINT PÈRE AUGUSTIN.

1. Vous ne m'avez pas trouvé indigne de l'honneur d'un de vos divins entretiens ; j'en suis heureux, et je me sens comme illuminé par la pure lumière de votre vertu. Mais, en me demandant de répondre à vos questions, en ce temps-ci et sur de telles matières, vous imposez un pesant fardeau et une charge difficile à un homme de mon opinion, à un païen comme moi. Depuis longtemps, il est en partie convenu entre nous (et il le serait chaque jour davantage dans nos lettres), qu'il y a beaucoup de questions à examiner : je ne parle pas seulement de ce qu'on trouve dans Socrate, dans vos prophètes et dans quelques-uns de vos Hébreux, ô véritablement le meilleur des Romains [1] ! mais je parle aussi d'Orphée, d'Agèse et de Trismégiste, beaucoup plus anciens que tous ceux-là : ils naquirent des dieux aux premiers temps, et les dieux se servirent d'eux pour révéler la vérité aux trois parties du monde, avant que l'Europe eût un nom, que l'Asie en reçût un, et que la Libye possédât un homme de bien comme vous l'avez été et le serez toujours. Car, de mémoire d'homme, à moins que la fiction de Xénophon ne vous paraisse une réalité, je n'ai trouvé dans ce que j'ai entendu, lu ou vu, (j'en prends Dieu à témoin et sans danger pour moi), je n'ai trouvé, je le jure, personne, ou s'il en est un, personne après lui, qui, autant que vous, s'efforce de connaître Dieu et puisse aussi facilement y atteindre, par la pureté de l'âme et le renoncement aux choses du corps, par l'espoir d'une belle conscience et par une ferme croyance.

2. Quant à la voie qui peut y conduire, ce n'est point à moi à répondre, ô mon honorable seigneur ! C'est bien plus à vous à le savoir et à me l'apprendre à moi-même, sans aucune assistance du dehors. Je n'ai pas encore, je l'avoue, et pourrai-je avoir jamais tout ce qu'il faut pour aller jusqu'au siége de ce bien, comme le voudrait mon sacerdoce [2] ? Je fais toutefois mes provisions pour le voyage.

Cependant, je vous dirai en peu de mots quelle est la sainte et antique tradition que je garde. La meilleure voie vers Dieu est celle par laquelle un homme de bien, pieux, pur, équitable, chaste, véridique dans ses paroles et ses actions, reste ferme et inébranlable à travers les changements des temps, escorté par les dieux, soutenu par les puissances de Dieu, c'est-à-dire rempli des vertus de l'unique, de l'universel, de l'incompréhensible, de l'ineffable, de l'infatigable Créateur, se dirige vers Dieu par les efforts du cœur et de l'esprit : ces vertus de Dieu sont, comme vous les appelez, des anges ou toute autre nature qui vient après Dieu, ou qui est avec Dieu, ou qui vient de Dieu. Telle est, dis-je, la voie par laquelle les hommes, purifiés d'après les prescriptions pieuses et les expiations des anciens mystères, hâtent leur course, sans jamais s'arrêter.

3. Quant au Christ, ce Dieu formé de chair et d'esprit, et qui est le Dieu de votre croyance, par lequel vous vous croyez sûr, mon honorable seigneur et père, d'arriver au Créateur suprême, bienheureux, véritable, et père de tous, je n'ose ni ne puis vous dire ce que j'en pense : je trouve fort difficile de définir ce que je ne sais pas. Mais vous m'aimez, moi si plein de respect pour vos vertus ; je le savais depuis longtemps et vous avez daigné me le dire ; le soin que j'ai de ne pas vous déplaire, à vous toujours si près de Dieu, suffit pour le bon témoignage de ma vie ; vous comprenez

[1] Matth. XXII, 40.

[1] Dans la bouche d'un païen du temps de saint Augustin, le nom de romain désignait un chrétien. Dans la bouche des arabes de l'Afrique, *roumi* veut encore dire chrétien. Un vague et lointain souvenir d'un *roumi Kebir* (un grand chrétien) est resté dans la mémoire des arabes du pays d'Hippone.

[2] Ce mot nous porte à croire que Longinien était prêtre du paganisme.

sans doute que moi aussi je vous aime, puisque je tiens à régler ma conduite d'après votre jugement sur moi. Avant tout, je vous en prie, pardonnez à mon opinion de si peu d'importance, à mon discours peu convenable peut-être; c'est vous qui m'avez forcé de parler. Daignez me faire part, si je le mérite, de ce que vous pensez vous-même sur ces choses ; instruisez-moi par vos saints écrits, « plus doux que le miel et le nectar, » comme dit le poète[1]. Jouissez de l'amour de Dieu, seigneur mon père, et ne cessez jamais de lui plaire par la sainteté ; ce qui est nécessaire.

LETTRE CCXXXV.

Saint Augustin se félicite de voir le débat engagé ; il pose des questions précises ; Longinien y répond sans doute, mais nous n'avons pas la suite de cette correspondance d'un intérêt si attachant.

AUGUSTIN A LONGINIEN.

1. J'ai recueilli le fruit de ma lettre : une réponse de votre bienveillance. J'y vois commencer entre nous une grande discussion sur une grande chose : c'est ce que je voulais d'abord ; Dieu m'aidera à obtenir ce qui me reste à vouloir, l'issue salutaire d'un tel débat. Quant au sentiment qui vous porte à ne rien nier, à ne rien affirmer témérairement sur le Christ, c'est là un tempérament que j'accepte volontiers dans un païen. Je ne refuse pas de satisfaire au désir que vous me témoignez de vous instruire auprès de moi sur ces matières; c'est un désir louable et qui plaît à mon cœur. Mais il importe auparavant d'éclaircir ce que vous entendez par les anciens mystères et de dire avec netteté votre pensée à cet égard. « La « meilleure voie vers Dieu (ce sont les expres- « sions de votre lettre) est celle par laquelle « un homme de bien, pieux, équitable, chaste, « véridique dans ses paroles et ses actions, resté « ferme et inébranlable à travers les chan- « gements des temps, escorté par les dieux, « soutenu par les puissances de Dieu, c'est-à- « dire rempli des vertus de l'unique, de l'uni- « versel, de l'incompréhensible, de l'ineffable, « de l'infatigable Créateur, se dirige vers Dieu « par les efforts du cœur et de l'esprit : ces « vertus de Dieu sont, comme vous les appelez, « des anges, ou toute autre nature qui vient « après Dieu, ou qui est avec Dieu, ou qui « vient de Dieu. » Et vous ajoutez : « C'est la « voie par laquelle les hommes, purifiés d'après « les prescriptions pieuses et les expiations des « anciens mystères, hâtent leur course, sans « jamais s'arrêter. »

2. D'après ces paroles, je vois, si je ne me trompe, qu'il ne vous semble pas suffisant, pour aller à Dieu, qu'un homme de bien se rende les dieux favorables par des paroles et des actions pieuses, équitables, pures, chastes, véridiques, et que, sous la protection d'un tel cortége, il marche vers le Créateur de toutes choses, s'il ne se purifie aussi d'après les prescriptions pieuses et les expiations des saints mystères. C'est pourquoi je voudrais savoir ce qui vous paraît devoir être purifié par les cérémonies expiatoires en celui qui, pieux, équitable, pur, véridique dans sa vie, se rend les dieux favorables, et par eux le Dieu unique, le Dieu des dieux ; car, s'il a besoin encore de ces expiations, il n'est pas pur ; et s'il n'est pas pur, il n'est pas pieux, équitable, pur et chaste dans sa vie. Et s'il vit ainsi, il est déjà pur : or, quel besoin peut avoir de cérémonies expiatoires ce qui est sans souillure ? C'est là le nœud de la question entre nous ; une fois cela résolu, nous verrons ces conséquences : L'homme doit-il bien vivre pour mériter d'être purifié par les cérémonies expiatoires, ou bien a-t-il besoin de ces expiations pour bien vivre ? Quelque vertueux que soit un homme, lui faut-il le secours des cérémonies pour arriver à la vie éternelle, qui a sa source en Dieu ? La pratique des cérémonies est-elle comme une partie du bien vivre, de sorte que les deux choses n'en fassent qu'une, et que l'une soit comprise dans l'autre. Prenez la peine, je vous en prie, de me marquer dans une lettre quel est votre sentiment sur chacune de ces quatre questions. Il est important de s'entendre d'abord là-dessus, avant d'aller plus loin : il ne faut pas que je travaille à réfuter beaucoup de choses que vous ne pensez pas peut-être, et que je perde inutilement un temps précieux. Je ne prolongerai pas davantage cette lettre, afin qu'une prompte réponse de vous me permette de passer à une autre chose.

[1] Ovid., Trist. 5, E eg. 5.

LETTRE CCXXXVI.

Deutérius était évêque de Césarée ; saint Augustin lui dénonce et lui renvoie un sous-diacre convaincu du manichéisme. Il expose en peu de mots la doctrine des manichéens, en expliquant ce qu'on appelait parmi eux les auditeurs et les élus.

AUGUSTIN A SON BIENHEUREUX SEIGNEUR DEUTÉRIUS, SON VÉNÉRABLE, TRÈS-CHER FRÈRE ET COLLÈGUE, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. J'ai pensé que je ne pouvais rien faire de mieux que d'écrire à votre sainteté, de peur que, par la négligence des pasteurs, l'ennemi ne ravage le troupeau de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans votre province ; car l'ennemi ne cesse de tendre des piéges pour perdre les âmes rachetées à un si grand prix. Il a été prouvé auprès de nous, qu'un sous-diacre de Malliana, appelé Victorin, est manichéen, et que, depuis longtemps, il cache sous le voile de l'état ecclésiastique de sacriléges erreurs ; car c'est un homme qui touche déjà à la vieillesse. Il est si bien découvert que, interrogé par moi-même, il a tout avoué sans qu'il ait fallu des témoins pour le convaincre. Ceux à qui il avait fait d'imprudentes confidences étaient du reste si nombreux, qu'il y aurait eu de sa part, je ne dis pas impudence, mais folie, à essayer des dénégations. Il a avoué qu'il était *auditeur* parmi les Manichéens, et non point *élu*.

2. Ceux qu'on appelle auditeurs parmi eux se nourrissent de viande, cultivent les champs, et, s'ils le veulent, se marient ; les élus ne font rien de tout cela. Les auditeurs s'agenouillent devant les élus en les suppliant de leur imposer les mains ; ce n'est pas seulement aux prêtres, aux évêques, aux diacres qu'ils le demandent, c'est à tous les élus, quels qu'ils soient. Ils adorent et prient avec eux le soleil et la lune, jeûnent avec eux le dimanche, et croient avec eux tous les blasphèmes qui rendent si détestable la secte des manichéens. Ils nient que le Christ soit né d'une vierge ; ils disent que la chair dont il était revêtu n'était pas véritable, que la Passion n'a donc pas été véritable et que par conséquent il n'y a pas eu de résurrection. Ils blasphèment les patriarches et les prophètes ; ils prétendent que la loi donnée par Moïse le serviteur de Dieu, ne vient pas du vrai Dieu, mais du prince des ténèbres. Ils croient que non-seulement les âmes des hommes, mais encore les âmes des bêtes sont la substance de Dieu et qu'elles sont véritablement des portions de Dieu. Ils disent que le Dieu bon et véritable a eu à combattre avec la nation des ténèbres, qu'il a mêlé une partie de lui-même avec le prince des ténèbres, que ses élus dans leur nourriture, ainsi que le soleil et la lune, purifient et dégagent, en l'absorbant, cette partie souillée et captive ; ils ajoutent que ce qui ne sera pas purifié, lorsque viendra la fin du monde, sera enchaîné et soumis à une peine éternelle. Ainsi donc, selon la doctrine des manichéens, non-seulement Dieu est susceptible d'altération, de corruption et de souillure, puisqu'une portion de lui même a pu être réduite à une situation pareille, mais Dieu est impuissant, d'ici à la fin des siècles, à s'arracher à ce poids d'impureté et de misère.

3. Voilà les blasphèmes intolérables que cet homme, déguisé en sous-diacre catholique, croyait et même enseignait autant qu'il le pouvait, car c'est en enseignant qu'il s'est découvert : il s'est confié à des gens qu'il croyait disposés à se laisser instruire. Après être convenu qu'il était auditeur manichéen, il m'a prié de le ramener dans la voie de la vérité catholique ; mais, je l'avoue, sa dissimulation sous le voile de la cléricature m'a fait horreur, et j'ai cru devoir le chasser de la ville après l'avoir puni. Je n'aurais pas assez fait si je ne vous avais averti moi-même ; il faut qu'on sache que cet homme a été dégradé comme il le méritait et que tous doivent se défier de lui. Qu'on ne le croie, quand il demande la pénitence, que s'il vous fait connaître les manichéens qui seraient cachés soit à Malliana, soit dans toute la province.

LETTRE CCXXXVII.

On trouvera dans cette lettre des détails sur les manichéens et surtout sur les priscillianistes ; ceux ci avaient érigé le mensonge en précepte pour mieux cacher leur véritable doctrine ; saint Augustin parle d'un hymne faussement attribué à Jésus Christ, et que l'Eglise a rejeté. Nous croyons que Cérétius était un évêque des Gaules.

AUGUSTIN A SON BIENHEUREUX SEIGNEUR CÉRÉTIUS, SON VÉNÉRABLE FRÈRE ET COLLÈGUE, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Après avoir lu ce que votre sainteté m'a envoyé, il me paraît qu'Argirius s'est jeté dans le priscillianisme sans le savoir, et comme s'il eût ignoré que le priscillianisme existât, ou bien qu'il est tout à fait engagé dans les liens

de cette hérésie. Car je ne doute pas que ces écrits ne viennent des priscillianistes. Mais au milieu de tant d'occupations diverses qui m'accablent sans relâche, je n'ai pu qu'avec peine me faire lire tout entier un seul de ces deux écrits. Je ne sais comment l'autre s'est égaré et n'a pu être retrouvé malgré de soigneuses recherches parmi nos frères, ô mon bienheureux seigneur et vénérable père !

2. L'hymne qu'on dit être de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et dont votre Révérence s'est fort émue, se trouve ordinairement dans les écritures apocryphes. Ces écritures n'appartiennent point particulièrement aux priscillianistes ; d'autres hérétiques en font usage pour autoriser leurs erreurs. Dans la diversité de leurs doctrines, représentée par la diversité des hérésies, les sectes puisent ensemble dans ces écritures, surtout les sectes qui ne reçoivent ni l'ancienne loi ni les prophètes canoniques, car elles nient que ces livres concernent le Dieu bon et le Christ son Fils : tels sont les manichéens, les marcionites et d'autres, à qui ce damnable blasphème a convenu. Et même dans les Ecritures canoniques du Nouveau Testament, c'est-à-dire dans les véritables écrits Evangéliques et Apostoliques, ils ne reçoivent pas tout, mais ils prennent ce qu'ils veulent : ils choisissent et rejettent les livres à leur gré. Ils marquent même dans ces livres ce qui leur paraît favorable à leurs erreurs, et tiennent pour faux tout le reste. Certains manichéens rejettent le livre canonique intitulé : *les Actes des Apôtres*. Ils craignent d'y rencontrer la vérité avec trop d'évidence, lorsqu'il y est parlé de l'envoi du Saint-Esprit promis par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans les évangiles véritables [1]. Ils trompent les hommes ignorants avec le nom de ce divin Esprit dont ils sont complétement éloignés; dans leur aveuglement prodigieux, ils prétendent que cette promesse du Seigneur s'est accomplie dans Manichée leur hérésiarque. C'est ce que font aussi les hérétiques appelés cathaphyrges ; ils disent que le Saint-Esprit que le Seigneur a promis est venu par je ne sais quels insensés, Montan et Priscille, dont ils font leurs prophètes.

3. Quant aux priscillianistes, ils acceptent tous les livres, les canoniques comme les apocryphes : mais ils détournent le sens de tout ce qui les condamne, et leurs explications

[1] Act. II, 2-4.

menteuses sont tantôt d'une habileté rusée, et tantôt ridicules et niaises. Lorsqu'ils se trouvent en présence de gens qui ne sont point de leur secte, ils donnent des interprétations auxquelles ils ne croient pas du tout ; autrement ils seraient catholiques ou du moins peu éloignés de la vérité, parce qu'en pareil cas c'est le sens catholique qu'ils cherchent ou qu'ils paraissent vouloir chercher, même dans les écritures apocryphes. Mais, entre eux, les priscillianistes ont d'autres sentiments ; ils n'osent les produire en public parce qu'ils sont réellement criminels et détestables : c'est sous le voile de la foi catholique qu'ils se cachent, et c'est la foi catholique qu'ils ont l'air de professer devant ceux qu'ils redoutent. Il pourrait se rencontrer des hérétiques plus immondes peut-être, mais il n'en est pas de comparables pour la tromperie. D'autres mentent par un fonds de vice humain, par habitude ou infirmité morale ; mais ceux-là mentent, dit-on, par précepte ; il est commandé de mentir avec serment pour cacher leur vraie et abominable doctrine. Ceux qui ont appartenu à leur secte et que la miséricorde de Dieu en a délivrés, citent les termes mêmes de ce précepte des priscillianistes.

Jure, parjure-toi, ne révèle pas le secret [1].

4. Pour mieux reconnaître que leurs interprétations des écritures apocryphes sont fort différentes de celles dont ils font parade devant les catholiques, on n'a qu'à voir par quelle raison ils leur attribuent une autorité divine, et, ce qui est plus coupable encore, les mettent même au-dessus des livres canoniques. Voici leurs propres paroles dans l'écrit que j'ai sous les yeux : « Hymne du Seigneur, qu'il dit en « secret aux saints apôtres ses disciples, parce « qu'il est écrit dans l'Evangile : *Après avoir « dit un hymne, il s'en alla sur la montagne* [2]. « Cet hymne n'a pas trouvé place dans le Ca« non à cause de ceux qui jugent selon eux« mêmes et non point selon l'esprit et la vérité « de Dieu ; c'est pourquoi il est écrit : *Il est « bon de cacher le secret du roi, mais il est « glorieux de révéler les œuvres de Dieu* [3]. » Leur grande raison pour expliquer que cet hymne ne soit pas dans le canon, c'est qu'il faut cacher le secret du roi à ceux qui jugent selon la chair et non selon l'Esprit et la vérité

[1] Jura, perjura, secretum prodere noli.
[2] Matth. XXVI, 30. — [3] Tob. XII, 7.

de Dieu. Les Ecritures canoniques ne se rapportent donc pas au secret du roi qui doit être caché à ceux-ci ; elles sont donc réservées pour ceux qui jugent selon la chair et non point selon l'Esprit et la vérité de Dieu. Cela veut-il dire autre chose, sinon que les saintes Ecritures canoniques ne sont pas conformes à l'Esprit de Dieu et n'appartiennent pas à la vérité de Dieu? Qui peut entendre de tels blasphèmes? qui peut supporter l'horreur d'une si grande impiété? Et si les Ecritures canoniques sont comprises spirituellement par les spirituels, charnellement par les charnels, pourquoi cet hymne n'est-il pas dans le Canon? Les spirituels et les charnels l'entendent aussi chacun à leur manière.

5. Ensuite pourquoi les priscillianistes s'efforcent-ils d'interpréter le même hymne selon les Ecritures canoniques? S'il n'est pas dans les Ecritures canoniques, parce que ces Ecritures sont pour les charnels, et cet hymne pour les spirituels; alors comment un hymne qui ne regarde pas les charnels est-il expliqué d'après des Ecritures qui ne regardent que les charnels? Ainsi, par exemple, on chante et on dit dans cet hymne : « Je veux délier et veux « être délié; » d'après le sens des priscillianistes, Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a dégagés des liens du monde pour que nous ne retombions plus sous leur poids : mais nous n'avons pas appris autre chose dans les Ecritures canoniques. C'est ce que nous trouvons dans ces mots du Psalmiste : « Vous avez rompu mes liens [1], » et dans ces autres mots : « Le Seigneur délie les captifs [2]. » L'Apôtre dit à ceux qui sont délivrés de leurs chaînes : « Soyez donc fermes, et ne retombez pas sous le joug de la servitude [3]. » Et l'apôtre Pierre : « Si après avoir été retirés de la corruption « du monde par la connaissance de Jésus- « Christ Notre-Seigneur et notre Sauveur, ils « se laissent vaincre en s'y engageant de nou- « veau, leur dernier état devient pire que le « premier [4]; » par là saint Pierre nous montre qu'une fois affranchis des liens du monde, nous ne devons plus nous y laisser reprendre. Comme donc tout cela se trouve dans le Canon, soit d'après les passages qu'on vient de lire, soit d'après beaucoup d'autres, et qu'on ne cesse de le lire et de le prêcher, pourquoi les priscillianistes prétendent-ils que cet hymne, dont les paroles sont très-obscures, comme ils disent, n'est pas dans le Canon ; de peur que le sens n'en soit caché aux charnels? Au contraire, ce qui est voilé dans cette hymne, comme ils le reconnaissent eux-mêmes, est tout à fait mis à découvert dans le Canon. Il est bien plus à croire que ce n'est pas ce sens-là qui exprime leur sentiment véritable, mais qu'il en est un autre que j'ignore et qu'ils craindraient bien plus de révéler devant nous.

6. Si ces paroles signifiaient que le Seigneur nous a dégagés des liens du monde pour que nous ne retombions plus sous leur poids, il ne dirait pas : « Je veux délier et veux être délié, » mais je veux délier et je ne veux pas que ceux que j'aurai déliés soient de nouveaux captifs. Ou bien, si le Seigneur représentait ici dans sa personne ses membres, c'est-à-dire ses fidèles comme dans ces paroles : « J'ai eu faim et vous « m'avez donné à manger [1], » il dirait plutôt : je veux être délié et ne veux plus être lié. Prétendra-t-on que le Seigneur délie et qu'il est délié, parce que le chef délie et que les membres sont déliés, comme quand il criait à Saul du haut du ciel : « Saul, Saul, pour- « quoi me persécutes-tu [2]? » D'abord cela n'a pas été dit par celui dont j'examine le sentiment; mais l'eût-il dit, nous lui répondrions comme tout à l'heure : nous lisons, nous comprenons ces mêmes choses dans les Ecritures canoniques; c'est par là que nous les appuyons, c'est par là que chaque jour nous les prêchons. Pourquoi donc prétendre que cet hymne n'a pas été mis dans le Canon pour le dérober aux charnels, puisque ce qui s'y rencontre obscurément, se trouve dans le Canon avec toute la clarté possible? Leur démence ira-t-elle jusqu'à dire que dans cet hymne le secret du roi est caché aux spirituels, mais que dans le Canon il se révèle aux charnels?

7. La même chose peut se dire de ces autres paroles du même hymne : « Je veux sauver et veux être sauvé. » Si, d'après l'interprétation des priscillianistes, ces paroles signifient que le Seigneur nous sauve par le baptême, et que nous sauvons, c'est-à-dire que nous gardons en nous l'Esprit qui nous a été donné par le baptême, ne trouvons-nous pas le même sens dans ce passage de l'Ecriture canonique : « Il « nous a sauvés par l'eau de la régénération [3], » et dans cet autre : « N'éteignez point l'Esprit [4]? » Comment donc peut-on dire que cet hymne

[1] Ps. CXV, 16.— [2] Ps. CXLV, 7.— [3] Galat. V, 1.— [4] II Pierre, II, 20.

[1] Matth. XXV, 35. — [2] Act. IX, 4. — [3] Tit. III, 5. — [4] I Thess. V, 19.

n'est pas dans le Canon, de peur que les charnels ne le connaissent, puisque ce qui se trouve obscurément dans l'hymne brille d'une vive clarté dans le Canon? Mais en voici la raison : c'est que les priscillianistes cachent leur propre sentiment à l'aide de l'interprétation qu'ils produisent devant ceux qui ne sont pas de leur secte. Tel est leur aveuglement, qu'en expliquant cet hymne qui, selon eux, n'est pas dans le Canon de peur que le secret du roi ne soit révélé aux charnels, ils se servent de paroles tirées du Canon lui-même. Pourquoi donc le canon renferme-t-il clairement exprimé ce qui sert à expliquer les obscurités de cet hymne?

8. Si, comme ils le disent, ces paroles de l'hymne : « Je veux être engendré, » ont le même sens que ce passage de l'épître canonique de l'apôtre Paul : « Vous que j'enfante une « seconde fois, jusqu'à ce que le Christ soit « formé en vous [1] ; » si ces paroles de l'hymne : « Je veux chanter, » ont le même sens que ce passage d'un psaume canonique : « Chantez au « Seigneur un cantique nouveau [2] ; » si ces paroles de l'hymne : « Dansez tous, » ont le même sens que ce passage d'un cantique évangélique : « Nous avons chanté pour vous et « vous n'avez pas dansé [3] ; » si ces paroles de l'hymne : « Je veux gémir, frappez tous votre « poitrine, » ont le même sens que ce passage d'un cantique évangélique : « Nous avons gémi « devant vous et vous n'avez point pleuré [4] ; » si ces paroles de l'hymne : « Je veux payer et « être payé, » ont le même sens que ces passages des épîtres canoniques : « Que le Christ « habite dans vos cœurs par la foi [5]. Vous êtes « le temple de Dieu, et l'Esprit de Dieu habite « en vous [6] ; » si ces paroles de l'hymne : « Je « suis une lampe pour vous qui me voyez, » ont le même sens que ce passage d'un psaume canonique : « Nous verrons la lumière dans « votre lumière [7] ; » si ces paroles de l'hymne : « Je suis la porte pour quiconque veut y frap- « per, » ont le même sens que ce passage d'un autre psaume canonique : « Ouvrez-moi les « portes de la justice ; quand je serai entré, je « louerai le Seigneur [8]; » et ce passage d'un autre encore : « Portes, ouvrez-vous ; ouvrez- « vous, portes éternelles, et le Roi de gloire « entrera [9] ; » si ces paroles de l'hymne : « Vous « qui voyez ce que je fais, ne parlez pas de mes « œuvres, » ont le même sens que ce passage du livre de Tobie : « Il est bon de cacher le « secret du roi [1], » pourquoi dit-on que cet hymne n'est pas dans le Canon, afin que le secret du roi demeure caché aux charnels, puisque ce qui est marqué obscurément dans l'hymne l'est si clairement dans le Canon et que le Canon sert à interpréter l'hymne même ? Je réponds encore que ces interprétations publiques ne sont pour les priscillianistes qu'une manière de cacher leur véritable sentiment ; et les paroles de cet hymne, qu'ils feignent d'entendre dans un sens catholique, renferment ce qu'ils craindraient de montrer à d'autres que leurs partisans.

9. Ce serait trop long de tout suivre ainsi jusqu'à la fin. D'après ce que je viens de dire, il est très-aisé d'examiner le reste, et de voir que ce qu'il y a de bon dans l'explication de cet hymne se trouve aussi dans le Canon. En soutenant que l'hymne est séparé du Canon, pour dérober aux charnels le secret du roi, ces hérétiques n'ont pas donné une raison, mais ils ont usé de subterfuges. Ce n'est donc pas à tort que nous croyons que le but de leurs interprétations n'est pas d'expliquer ce qu'ils lisent, mais plutôt de couvrir ce qu'ils pensent. Cela n'a rien d'étonnant, puisqu'ils disent que le Seigneur Jésus lui-même parlant, non-seulement par la bouche des prophètes, des apôtres et des anges, mais encore par la sienne propre, a plutôt trompé les hommes qu'il ne leur a enseigné la vérité. Ils attribuent une autorité divine à cet hymne, dont l'auteur fait dire à Jésus-Christ : « J'ai trompé en toutes choses « par la parole, et ne me suis trompé en rien. » Mais répondez-moi, si vous le pouvez, éminents spirituels, répondez-moi : où irons-nous, qui écouterons-nous, qui croirons-nous, dans les promesses de qui mettrons-nous notre espérance, si le Christ, le maître tout-puissant, le Fils unique et le Verbe de Dieu le Père, a trompé en toutes choses par la parole? — Qu'ai-je à parler plus longtemps de ces misérables dont les discours ne sont que vanité et mensonge? Ils se sont d'abord séduits eux-mêmes; puis ils ont cherché à en séduire d'autres, prédestinés comme eux à la mort éternelle, et ils les ont associés à leur œuvre de perdition.

J'ai répondu à votre sainteté beaucoup plus tard que je n'aurais voulu, et plus longuement que je ne croyais. Vous faites très-bien de

[1] Galat. IV, 19. — [2] Ps. XCV, 1. — [3] Matth. XI, 17. — [4] Ibid. — [5] Ephes. III, 17. — [6] I Cor. III, 16. — [7] Ps. XXXV, 10. — [8] Ps. CXVII, 19. — [9] Ps. XXIII, 7.

[1] Tob. XII, 7.

prendre garde aux loups ; mais, avec le secours du Seigneur des pasteurs, mettez votre soin et votre vigilance pastorale à guérir les brebis qui déjà auraient pu recevoir les atteintes de l'ennemi.

LETTRE CCXXXVIII.

Un arien, d'un rang élevé, appelé Pascence, avait demandé à saint Augustin de conférer avec lui sur la sainte Trinité ; il y eut à Carthage, entre ce personnage et l'évêque d'Hippone une discussion qui n'eut pas de suite, parce que, contrairement à ce qui était convenu, Pascence ne voulut point consentir que des greffiers recueillissent les paroles de la conférence. Pascence, malgré sa haute dignité, n'était probablement pas un homme fort sérieux, et, de plus, n'était pas très-sincère ; il ne craignit pas de dire qu'il avait vaincu Augustin, et que l'évêque d'Hippone n'avait point osé exposer sa foi devant lui. Saint Augustin lui écrivit la lettre qu'on va lire ; on admirera la douce habileté de ses formes envers un homme qui méritait peu de ménagements ; et d'ailleurs il ne lui fait grâce de rien. Il expose sa foi, qui est celle de l'Eglise, sur le mystère de Dieu en trois personnes.

1. D'après votre demande et vos instances, comme vous voulez bien vous en souvenir, et aussi par considération pour votre âge et votre rang, j'avais voulu conférer de vive voix avec vous, Dieu aidant, sur la foi chrétienne. Mais, après dîner, revenant sur ce qui avait été convenu entre nous le matin, vous refusâtes de permettre que des greffiers recueillissent nos paroles. J'apprends que vous dites que je n'ai pas osé vous exposer ma foi ; il ne faut pas que je vous laisse continuer à parler de la sorte. Voici une lettre que vous lirez et que vous ferez lire à qui vous voudrez : vous y répondrez comme vous l'entendrez ; car il n'est pas juste de vouloir juger d'un autre et de ne pas vouloir soi-même être jugé.

2. Il suffit de se rappeler les conventions que vous n'avez pas voulu exécuter après midi, pour savoir qui de nous deux manquait de confiance dans la vérité de sa foi ; si c'est celui qui voulait parler, mais craignait que sa parole ne restât; ou celui qui voulait que la conférence fût recueillie par écrit, afin de mettre les lecteurs en mesure de porter leur jugement, et d'empêcher que, par oubli ou irritation, on contestât rien de ce qui aurait été dit. C'est par là, en effet, que les disputeurs, plus épris de la contradiction que de la vérité, ont coutume de couvrir leur mauvaise défense. C'est ce qui n'aurait pu être dit ni par vous ni par moi, ni de vous ni de moi, si, fidèle à nos précédentes conventions, vous aviez permis que nos paroles fussent recueillies et consignées : cette précaution était d'autant plus nécessaire que vous avez varié dans votre croyance chaque fois que vous l'avez énoncée : vous ne l'avez pas fait assurément par tromperie, mais par pur oubli.

3. Vous avez commencé par dire que vous croyez « en Dieu le Père, tout-puissant, invisible, non engendré, que rien ne peut contenir, et en Jésus-Christ son fils, Dieu comme lui, né avant les siècles, par lequel tout a été fait, et au Saint-Esprit. » Je vous répondis que rien de tout cela n'était contraire à ma foi, et que si vous l'écriviez, je pouvais y souscrire ; il arriva alors, je ne sais comment, que vous prîtes du papier pour consigner de votre propre main ce que vous veniez de dire. Vous me le donnâtes à lire, mais je m'aperçus que vous aviez supprimé le mot « Père » dans cette phrase : « le Dieu tout-puissant, invisible, non engendré, et qui n'est pas né. » Je vous le fis remarquer, et vous remîtes le mot « Père » assez promptement. Ces mots « que rien ne peut contenir » avaient été aussi omis sur le papier, mais je ne m'arrêtai pas là-dessus.

4. Je vous dis que j'étais prêt à souscrire encore à ces mots, comme faisant partie de l'expression même de ma foi ; mais auparavant, pour ne pas oublier ce qui m'était venu à l'esprit, je vous demandai si on lisait quelque part, dans les divines Ecritures, ces mots : « Le Père non engendré. » Je fis cela, parce que, au commencement de notre conférence, mon frère Alype, et non pas moi, ayant prononcé les noms d'Arius et d'Eunome, et vous ayant demandé auquel des deux s'attachait Auxentius, qui avait reçu de vous de grandes louanges, vous vous écriâtes que vous anathématisiez Arius et Eunome ; et aussitôt vous nous demandâtes d'anathématiser de notre côté ὁμοούσιον, comme s'il y avait eu un homme de ce nom, de la même manière qu'on s'est appelé Arius et Eunome. Vous nous pressiez vivement de nous montrer ce mot dans les Ecritures; et, ce mot une fois trouvé, vous communiqueriez aussitôt avec nous. Nous vous répondions que nous parlions latin, que ce mot était grec, et qu'avant de vouloir qu'on le montrât dans les Livres saints, il fallait d'abord en chercher l'exacte signification. Vous, au contraire, répétant toujours le même mot, comme si vous eussiez agité une arme contre nous, vous nous disiez que nos pères s'en étaient servis dans leurs conciles, et vous nous pressiez de plus en plus de vous montrer ὁμοούσιον dans les Livres

saints, quoique nous vous répétassions que notre langue n'étant pas la langue grecque, il importait d'abord de se fixer sur le sens de ce mot; car la chose, et non pas le mot même, pouvait peut-être se trouver dans les divines Ecritures. Il faudrait avoir un bien grand penchant à la contradiction, pour disputer sur le mot quand on convient de la chose.

5. Nous avions donc discuté ces choses entre nous, et puis il arriva que vous mîtes par écrit votre profession de foi, et je me montrai tout prêt à souscrire, car je n'y trouvais rien de contraire à la mienne; je vous demandai si, dans les divines Ecritures, il était dit que « le Père ne fût pas engendré; » vous me répondîtes que cela se trouvait dans les Livres saints, et je vous priai instamment de me le faire voir. Alors, un de ceux qui étaient présents, et qui, autant que je peux le comprendre, partageait vos sentiments, me dit : « Quoi donc? « vous prétendez que le Père a été engendré? » — « Non, » lui répondis-je. — « Si donc, re-« prit-il, le Père n'a pas été engendré, il est « sûrement non engendré. » — « Vous voyez « donc, lui répondis-je, qu'il peut se faire « qu'on rende parfaitement raison d'une chose « dont le mot même ne se rencontrerait pas « dans les divines Ecritures. Lors donc que « nous ne trouverions pas dans les divins Li-« vres le mot ὁμοούσιον, qu'on veut nous obliger « d'y trouver, il pourrait se faire qu'on y dé-« couvrît la chose qu'on aurait eu raison d'ex-« primer par ce mot. »

6. Je demeurai attentif à ce que vous alliez juger à propos de me répondre, et vous dites que c'était bien que le Père ne fût point appelé « non engendré » dans les saintes Ecritures, et qu'on avait voulu lui épargner l'injure de ce mot. — « Donc, repris-je, il vient d'être fait « injure à Dieu, et cela de votre propre main. » Et vous convîntes que vous n'auriez pas dû dire cela. Je vous prévins que si ce mot vous paraissait une injure à Dieu, vous deviez l'effacer sur le papier où vous l'aviez écrit; vous fîtes réflexion que cela pouvait se dire et se défendre, et vous voulûtes maintenir ce qui était écrit. Je répétai que quand même le mot ὁμοούσιον ne se trouverait pas dans les Livres saints, il pourrait se faire qu'il eût été justement employé dans l'affirmation d'un point de doctrine; de même qu'il faut soutenir que le Père est « non engendré, » quoique le mot ne se rencontre point dans nos Ecritures. Vous m'enlevâtes alors le papier que vous m'aviez donné et vous le déchirâtes. Nous convînmes qu'après midi, il y aurait des greffiers pour recueillir nos paroles, et que nous traiterions ensemble ces questions, le mieux que nous pourrions.

7. Nous vînmes, comme vous savez, à l'heure dite, et nous amenâmes des greffiers; nous attendîmes que les vôtres fussent présents. Vous nous exposâtes de nouveau votre foi, et dans vos paroles je n'entendis pas les mots de « Père non engendré. » Je crois que vous pensiez à ce qui avait été dit le matin, et que vous vouliez vous mettre sur vos gardes. Vous me demandâtes ensuite que, de mon côté, je vous exposasse ma foi. Rappelant alors ce qui avait été convenu le matin, je vous priai de laisser écrire ce que vous aviez dit; vous vous écriâtes que je cherchais à vous surprendre, et que c'était pour cela que je voulais garder vos paroles par écrit. Je n'aimerais pas à me souvenir de ce que je vous répondis, et plût à Dieu que vous ne vous en souvinssiez pas vous-même! Je n'ai pas manqué toutefois au respect que je dois à votre rang, et je n'ai pas pris pour une injure une chose que vous m'avez dite, non pas qu'elle fût vraie, mais parce que vous aviez le pouvoir de me parler ainsi. Cependant, quoique je me sois borné à dire tout bas : « Est-ce ainsi que nous cherchons à vous « surprendre? » je vous prie de me le pardonner.

8. Vous répétâtes de nouveau votre profession de foi d'une voix plus haute, et, dans vos paroles, je n'entendis pas les mots de « Dieu le « Fils, » ce que vous n'aviez jamais omis précédemment. Je redemandai encore, mais modestement, que nos paroles fussent recueillies selon nos premières conventions, et je m'appuyai sur ce qui se passait en ce moment même : je vous fis observer que vous ne pouviez pas retenir dans votre mémoire les mots auxquels vous étiez le plus accoutumé, ni les répéter sans omettre quelque chose de nécessaire, et qu'à plus forte raison, ceux qui nous entendaient ne pourraient pas se souvenir de nos paroles, de façon à les rappeler quand vous ou moi nous voudrions revenir sur ce que nous aurions dit : en pareil cas, les greffiers n'auraient qu'à lire pour trancher la question. Ce fut alors que vous dites avec dépit « qu'il « eût mieux valu que vous ne m'eussiez jamais « connu que de réputation, parce que vous « me trouviez bien inférieur à ce que la renom-

« mée vous avait dit de moi. » Je vous fis souvenir qu'étant allé vous saluer avant le dîner, je vous avais répondu au sujet de cette renommée dont vous me parliez tant, qu'elle mentait sur mon compte, et vous me dites que là-dessus je disais vrai. Ainsi donc, comme il vous a été parlé diversement de moi de deux côtés différents, et que ma renommée vous a tenu un langage, et moi un autre langage, je dois me réjouir que ce ne soit pas elle, mais moi que vous ayez trouvé véridique. Toutefois, il est écrit « que Dieu seul est véritable, et que tout « homme est menteur [1], » et je crains ici d'avoir parlé témérairement de moi-même, car lorsque nous sommes véridiques, nous ne le sommes point en nous et par nous-mêmes : la vérité est sur nos lèvres, quand le Dieu qui seul est véritable parle dans ses serviteurs.

9. Si vous reconnaissez que les choses se sont passées comme je viens de les raconter, vous voyez que vous ne devriez pas publier partout que je n'ai pas osé vous exposer ma foi ; c'est vous qui n'avez pas voulu exécuter nos conventions ; et comment vous, un si grand personnage, vous qui, par fidélité à la république, ne craignez pas les outrages des intendants, craignez-vous, pour la foi que vous devez au Christ, les surprises des évêques? Vous avez désiré que des hommes en dignité assistassent à notre conférence ; je m'étonne que vous ayez refusé de laisser écrire par des greffiers ce que vous n'avez pas craint de dire devant d'illustres témoins. Ne pensez-vous pas que les hommes se persuaderont difficilement que ce soit par l'appréhension de nos surprises que vous n'ayez pas consenti à laisser recueillir vos paroles? Ne dira-t-on pas que vous vous êtes souvenu du mot écrit de votre main avant le dîner, et par lequel vous avez été arrêté, et que vous avez réfléchi qu'il est plus aisé de déchirer un papier que d'effacer ce que des greffiers ont écrit? Si vous prétendiez que les choses se fussent passées autrement que je les ai racontées, ou bien vous seriez trompé par votre mémoire, car je n'ose pas dire que vous mentiriez, ou bien ce serait moi qui me tromperais ou qui mentirais. Vous voyez combien j'avais raison de dire qu'il fallait recueillir et consigner ce qui touche surtout à d'aussi importantes choses, et combien vous aviez eu raison vous-même d'accepter cela : mais les terreurs de l'après-midi ont rompu les conventions du matin.

10. Ecoutez maintenant ce qui fait ma foi : plaise à la puissante miséricorde de Dieu que je dise ce que je crois, de façon à ne blesser ni la vérité ni vous-même ! Je déclare tout haut que je crois en Dieu le Père tout-puissant, et je dis qu'il est éternel de cette éternité, de cette immortalité qui appartient à Dieu seul ; je crois cela de son Fils unique dans la forme de Dieu, et du Saint-Esprit, qui est l'Esprit de Dieu le Père et de son Fils unique. Mais parce que, dans la plénitude des temps, le Fils unique de Dieu le Père, Jésus-Christ Notre-Seigneur et notre Dieu, a pris heureusement la forme de serviteur pour notre salut, il est parlé de lui dans les Ecritures, tantôt selon la forme de serviteur, tantôt selon la forme de Dieu. Ainsi, par exemple, chacun des deux passages suivants offre un sens particulier : en parlant de lui selon la forme de Dieu, Jésus-Christ a dit : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un [1] ; » en parlant de lui selon la forme de serviteur, il a dit : « Mon Père est plus grand que moi [2]. »

11. Ce n'est pas seulement au Père, c'est aussi au Fils, comme participant à la nature divine, et au Saint-Esprit, que nous appliquons ces paroles de l'Apôtre sur Dieu : « Il a seul « l'immortalité [3], » — « à l'invisible, à Dieu « seul honneur et gloire [4], » et d'autres passages dans ce sens. Car le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu, un seul et véritable Dieu, le seul immortel par sa substance tout à fait immuable. S'il est écrit des deux sexes que leur union ne fait qu'un même corps, et s'il est écrit de l'esprit de l'homme, qui n'est pas comme celui du Seigneur, que celui qui s'unit au Seigneur est un même esprit avec lui [5] ; combien plus encore dirons-nous que Dieu le Père étant dans le Fils, Dieu le Fils étant dans le Père, et Dieu l'Esprit-Saint étant l'Esprit du Père et du Fils, ils ne sont qu'un même Dieu. Il n'y a aucune diversité dans leur nature ; au lieu qu'il y a nature différente dans les êtres dont il est dit qu'ils sont *un même esprit* ou *un même corps*, parce qu'ils sont unis d'une manière quelconque.

12. L'union d'une âme et d'un corps ne fait qu'un seul homme ; pourquoi l'union du Père et du Fils ne ferait-elle pas un seul Dieu, puisqu'ils sont inséparables, et que l'âme et le

[1] Rom. III, 4

[1] Jean, X, 30. — [2] Ibid. XIV, 28. — [3] I Tim. VI, 16. — [4] Ibid. I, 17. — [5] I Cor. VI, 16, 17.

corps ne le sont pas? Le corps et l'âme ne sont qu'un seul homme, quoique le corps et l'âme soient bien distincts; pourquoi le Père et le Fils ne feraient-ils pas qu'un seul Dieu, puisque le Père et le Fils ne sont qu'un, d'après le mot de celui qui est la Vérité elle-même : « Mon « Père et moi nous ne sommes qu'un? » L'homme intérieur et l'homme extérieur ne sont pas une même chose; l'extérieur n'est pas de la même nature que l'intérieur, parce que l'homme extérieur c'est le corps, et l'intérieur s'entend uniquement de l'âme raisonnable ; les deux cependant ne font pas deux hommes mais un seul : combien plus encore le Père et le Fils ne sont qu'un seul Dieu, puisque le Père et le Fils ne sont qu'un, parce qu'ils sont de même nature ou substance, s'il n'est pas de termes plus convenables pour désigner ce qu'est Dieu; c'est pourquoi il est dit : « Mon « Père et moi nous ne sommes qu'un? » L'Esprit du Seigneur est un, l'esprit de l'homme est un; mais ils ne sont pas un; néanmoins, quand l'un s'unit à l'autre, ils sont un. L'homme intérieur est un, l'homme extérieur est un, mais ils ne sont pas un ; néanmoins leur union naturelle ne fait qu'un seul et même homme. A plus forte raison, lorsque le Fils de Dieu a dit : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un, » faut-il croire que Dieu le Père est un, que Dieu le Fils est un; et néanmoins que considérés ensemble ils ne sont pas deux dieux, mais un seul et même Dieu.

13. L'unité de la foi, de l'espérance et de la charité dans les saints appelés à l'adoption et à l'héritage du Christ, leur donne une même âme et un même cœur en Dieu ; ainsi et surtout une même nature de divinité, pour ainsi dire, entre le Père et le Fils, nous oblige à reconnaître que le Père et le Fils, qui sont un, inséparablement un, éternellement un, ne sont pas deux dieux mais un seul Dieu. Car tous ces hommes étaient un par la participation à une seule et même nature humaine, quoiqu'ils ne fussent pas un par la diversité des volontés, des sentiments, des opinions et des mœurs, leur unité sera pleine et parfaite alors seulement qu'ils parviendront à cette fin suprême où Dieu sera tout en tous. Mais Dieu le Père et son Fils qui est son Verbe, et qui est Dieu en lui, demeurent toujours dans une ineffable unité : d'où il résulte bien mieux que ce ne sont pas deux dieux, mais un seul et même Dieu.

14. Il est des hommes qui, comprenant peu la relation des termes, veulent avoir, pour chaque mot, des témoignages évidents ; faute de scruter assez soigneusement les Ecritures, lorsqu'ils s'attachent à la défense d'une opinion, ils ne l'abandonnent jamais ou difficilement ; ils désirent bien moins être savants et sages que de passer pour tels, et ce qui, dans le Christ, se rapporte à la forme de serviteur, ils l'appliquent à sa nature divine; ce qui est dit de la distinction des personnes, ils l'entendent de la nature et de la substance. Notre foi, c'est de croire et de confesser que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu ; mais aussi de ne pas appeler Père celui qui est le Fils, ni Fils celui qui est le Père ; ni Père ou Fils celui qui est l'Esprit du Père et du Fils. Ces désignations marquent les rapports entre les personnes, et non pas la substance par laquelle les trois personnes ne font qu'un seul Dieu. Car l'idée de père comprend l'idée de fils, et l'idée de fils celle de père, et quand nous disons esprit, nous avons l'idée de celui qui souffle, et celui qui souffle souffle l'esprit.

15. Mais ces choses ne doivent pas se comprendre dans le sens corporel ; il faut nous dépouiller de nos impressions accoutumées pour les considérer en Dieu « qui a le pouvoir, « comme dit l'Apôtre, de faire au delà de ce « que nous demandons et de ce que nous den-« sons[1] ; » or, si les œuvres de Dieu dépassent notre intelligence, à plus forte raison sa nature elle-même. Le mot esprit ne s'emploie pas seulement pour marquer son rapport avec quelque chose, mais il marque aussi une nature, et tout ce qui est incorporel est appelé esprit dans les livres saints. Aussi ce mot ne convient pas seulement au Père, au Fils et au Saint-Esprit, mais à toute créature capable de raison. C'est pourquoi le Seigneur a dit : « Dieu « est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, « l'adorent en esprit et en vérité[2] ; » il est écrit aussi que « les esprits sont ses messagers[3] ; » et il est dit des hommes « qu'ils sont de chair ; « un esprit qui passe et ne revient point[4]. » L'Apôtre a dit également : « Nul ne sait ce qui « se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de « l'homme qui est en lui-même[5]. » Il est encore écrit : « Qui sait si l'esprit des enfants des « hommes monte en haut et si l'esprit de la « bête descend en bas dans la terre[6] ? » L'esprit se prend aussi dans les Ecritures pour une

[1] Ephés. III, 20. — [2] Jean IV, 24. — [3] Ps. CIII, 4. — [4] Ps. LXXVII, 11. — [5] I. Cor. II, 11. — [6] Ecclés. III, 21.

portion de l'âme humaine : « Que tout votre « esprit, dit l'Apôtre, l'âme et le corps, se « conserve pour le jour de Notre-Seigneur Jé- « sus-Christ [1] ; » et dans un autre endroit : « Si « je prie en une langue inconnue, mon esprit « prie, mais mon âme demeure sans fruit. Que « ferai-je donc ? je prierai en esprit, je prierai « aussi avec l'intelligence [2]. » Mais dans le sens propre on dit le Saint-Esprit quand il s'agit du divin Esprit qui est celui du Père et du Fils. Car dans le sens de la substance, comme il a été dit : « Dieu est esprit, » le Père est esprit, le Fils est esprit, le Saint-Esprit l'est aussi ; ils ne sont pas cependant trois esprits, mais un seul ; comme ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu.

16. Pourquoi s'étonner ? Voilà ce que fait la paix, non la paix ordinaire, ni celle qui est si louable en cette vie et provient de l'union et de la charité des fidèles ; mais la paix de Dieu qui, selon le mot de l'Apôtre, « surpasse tout « entendement [3] ; » cet entendement, c'est le nôtre, c'est celui de toute créature capable de raison. C'est pourquoi, en considérant notre faiblesse et en entendant cet aveu de l'Apôtre : « Mes frères, je ne pense pas avoir atteint où « j'aspire [4]; celui qui croit savoir quelque chose « ne sait pas encore comment il faut savoir [5] ; » conférons autant qu'il nous est possible sur les divines Ecritures sans esprit de contention, sans chercher, par un sentiment de vanité puérile, à nous vaincre les uns les autres, afin que ce soit plutôt la paix du Christ qui triomphe dans nos cœurs [6], autant qu'il nous est donné de pouvoir la goûter en ce monde ; songeant à cette paix fraternelle qui de tant d'âmes et de tant de cœurs différents ne fait qu'une âme et qu'un cœur en Dieu ; croyons bien mieux encore, comme c'est le devoir de la piété, que, dans cette paix de Dieu qui surpasse tout entendement, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu. Cette union des personnes divines est autant au-dessus de l'union des fidèles ne faisant qu'un cœur et qu'une âme, que la paix de Dieu « qui « surpasse tout entendement, » est au-dessus de la paix évangélique et fraternelle des chrétiens.

17. Nous appelons le Fils de l'homme le même que nous appelons Fils de Dieu ; ce n'est point à cause de la forme de Dieu dans laquelle il est égal à Dieu le Père, mais à cause de la forme de serviteur, par laquelle son Père est plus grand que lui. C'est pour cela que nous disons que le Fils de Dieu a été crucifié, non point comme Dieu, mais comme homme ; non point en restant dans la puissance de sa nature divine, mais en s'abaissant à la faiblesse de notre nature humaine.

18. Maintenant voyez un peu les passages des Ecritures qui nous obligent de ne croire qu'à un seul Dieu, soit qu'on nous interroge séparément sur le Père, le Fils ou le Saint-Esprit, ou bien en même temps sur les trois personnes divines. Il est écrit certainement : « Ecoute « Israël : le Seigneur ton Dieu est le seul Sei- « gneur [1]. » De qui croyez-vous que cela ait été dit ? Si c'est seulement du Père, Jésus-Christ n'est pas le Seigneur notre Dieu ; or que deviendra alors la parole de celui qui, après avoir touché de la main, s'écriait : « Vous êtes « mon Seigneur et mon Dieu ? » Le Christ ne l'en a point blâmé, il l'a approuvé au contraire puisqu'il lui a dit : « Tu as cru en moi, parce « que tu m'as vu [2]. » Or, si le Fils est Dieu et Seigneur, et si le Père est Dieu et Seigneur, et qu'on dise que ce soient deux Seigneurs et deux Dieux, comment sera-t-il vrai de dire : « Le « Seigneur ton Dieu est le seul Seigneur ? » Prétendra-t-on que le Père est le seul Seigneur et que le Fils n'est pas le seul Seigneur, mais seulement le Seigneur, comme il y a plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, et non comme ce Seigneur unique dont il a été dit : « Il est le « seul Seigneur ? » Que répondrons-nous à ces paroles de l'Apôtre : « Quoiqu'il y en ait qui « soient appelés dieux, soit dans le ciel, soit « sur la terre, et qu'ainsi il y ait plusieurs dieux « et plusieurs seigneurs, il n'y a pour nous « qu'un seul Dieu, qui est le Père, duquel pro- « cèdent toutes choses, et qui nous a faits pour « lui ; et il n'y a qu'un Seigneur, qui est Jé- « sus-Christ, par qui toutes choses ont été faites, « comme c'est par lui que nous sommes [3] ? » Si dans ce passage, il ne faut pas comprendre le Fils dans ce qui est dit du Père, il faudra, si on l'ose, ne plus croire que le Père est Seigneur, puisqu'il est dit que « Notre-Seigneur « Jésus-Christ est l'unique Seigneur. » Car si Jésus-Christ est l'unique Seigneur, il est le seul, et s'il est le seul, comment le Père sera t-il lui aussi Seigneur, sinon parce que le Fils et le Père ne font qu'un seul Dieu, sans se séparer

[1] I Thess. v, 23. — [2] I Cor. xiv, 14, 15. — [3] Philip. iv, 7. — [4] Ibid. iii, 13. — [5] I Cor. viii, 2. — [6] Coloss. iii, 15.

[1] Deut. vi, 4. — [2] Jean, xx, 28. — [3] I Cor. viii, 5, 6.

du Saint-Esprit ? Le Père est donc un Dieu unique, et le Fils est un Dieu unique avec lui, quoiqu'il ne soit pas Père comme lui. De même Jésus-Christ est l'unique Seigneur, et le Père est l'unique Seigneur avec lui, quoique le Père ne soit pas Jésus-Christ comme le Fils : car Jésus-Christ n'a pris ce nom qu'en se revêtant de notre humanité par un miracle de miséricorde.

19. Peut-être que, dans ces paroles de l'Apôtre : « Jésus-Christ est le seul Seigneur par qui « tout a été fait, » vous ne voulez pas que le mot « seul » se rapporte à « Seigneur, » mais à celui « par qui tout a été fait, » de façon que Jésus-Christ ne soit pas le seul Seigneur, mais le seul par qui tout a été fait, et que ce soit du Père seul que toutes choses procèdent et par le Fils seul qu'elles ont été faites ? S'il en est ainsi, vous avouez enfin que le Père et le Fils ne sont qu'un même Seigneur et un même Dieu. « Qui a connu les desseins de Dieu ? Qui a été « son conseiller ? Qui lui a donné le premier « pour en être récompensé ? Tout est de lui, « tout est par lui, tout est en lui. A lui la « gloire [1]. » Saint Paul ne dit pas que tout vient du Père et que tout se fait par le Fils, mais que tout est de lui, par lui et en lui ; et quel est celui-là si ce n'est le Seigneur dont l'Apôtre dit : « Qui a connu les desseins du Seigneur ? » Tout est donc du Seigneur, par le Seigneur et dans le Seigneur ; l'un ne fait pas une chose et l'autre une autre chose ; mais tout vient du même Seigneur ; et saint Paul n'a pas dit : « Gloire à eux, » mais « gloire à lui. »

20. Si quelqu'un dit que dans ces paroles de l'Apôtre : « Jésus-Christ est le seul Seigneur « par qui tout a été fait, » il ne faut pas entendre que Jésus-Christ est le seul Seigneur ou le seul par qui tout a été fait, mais qu'il y a un seul Jésus-Christ, appelé aussi Seigneur, et non pas seul Seigneur, comme il est seul Jésus-Christ ; on aura à répondre à cet autre passage du même Apôtre : « Il y a un seul Seigneur, « une seule foi, un seul baptême, et un Dieu « père de tous [2]. » Comme il parle du Père quand il dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu père de tous, de qui parle-t-il quand il dit qu'il n'y a qu'un seul Seigneur, si ce n'est de Jésus-Christ ? Si cela plaît à nos contradicteurs, que le Père cesse d'être le Seigneur, parce qu'il est dit que Jésus-Christ est le seul Seigneur. Et si un tel sentiment serait absurde et impie, apprenons à connaître l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et ce qui est dit d'un seul Dieu, ne craignons pas de l'entendre également du Fils et du Saint-Esprit. Il est vrai, le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, l'Esprit de l'un et de l'autre n'est ni le Père ni le Fils ; mais cependant le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul et véritable Dieu.

21. Car si le Saint-Esprit n'était pas Dieu et le véritable Dieu, nos corps ne seraient point son temple. « Ne savez-vous pas, dit l'Apôtre, « que vos corps sont le temple de l'Esprit-Saint, « qui réside en vous, que vous avez reçu de « Dieu ? » Et de peur qu'on ne vienne à nier que ce même Esprit soit Dieu, il ajoute : « Et « vous n'êtes plus à vous-mêmes : car vous « avez été achetés à haut prix. Glorifiez donc « et portez Dieu dans votre corps, » Celui, sans doute, dont il vient de dire que nos corps sont le temple. Cela est déjà surprenant, s'il est vrai, comme j'apprends que vous le dites, que l'Esprit-Saint est moins grand que le Fils, de même que, selon vous, le Fils est moins grand que le Père. Car, puisque d'après les paroles de l'Apôtre, nos corps sont les membres du Christ, et que, d'après le même Apôtre, nos corps sont le temple de l'Esprit-Saint, j'admire comment ils sont les membres du plus grand et le temple de celui qui l'est moins. Peut-être allez-vous mieux aimer dire que le Saint-Esprit est plus grand que Jésus-Christ ? C'est un sentiment qui a l'air d'être appuyé, même par ces paroles de l'Evangile : « Il sera pardonné à « celui qui aura parlé contre le Fils de l'homme ; « mais celui qui aura parlé contre le Saint-« Esprit n'obtiendra son pardon ni en ce monde « ni dans l'autre [1]. » Il est plus dangereux, en effet, de pécher contre celui qui est le plus grand que contre celui qui l'est moins, et il n'est pas permis de séparer le Fils de l'homme du Fils de Dieu, parce que le Fils de Dieu lui-même s'est fait le Fils de l'homme, non pas en cessant d'être ce qu'il était, mais en s'abaissant à être ce qu'il n'était pas. Mais à Dieu ne plaise que nous tombions dans une impiété comme celle de croire que le Saint-Esprit est plus grand que le Fils ! tenons-nous en garde contre les passages des Livres divins qui sembleraient montrer l'un plus grand que l'autre.

22. Il est des endroits où, pour des hommes peu clairvoyants, le Fils lui-même paraît plus grand que le Père. Si on demande lequel est

[1] Rom. XI, 34-36. — [2] Eph. [illegible]

[1] Matt. [illegible] 32.

le plus grand, de ce qui est vrai ou de la vérité, qui ne répondra que la vérité est plus grande? Car tout ce qui est vrai ne l'est que par elle. Il n'en est pas de même en Dieu. Nous ne disons pas que le Fils soit plus grand que le Père, et pourtant le Fils est appelé la vérité : « Je suis, « dit-il, la voie, la vérité et la vie [1]. » Vous voulez n'entendre que du Père ce qu'il dit dans ce passage : « Afin qu'ils vous connaissent pour « le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé [2]; » pour nous, nous sous-entendons ici Jésus-Christ vrai Dieu, comme si nous lisions : afin qu'ils vous connaissent pour le vrai Dieu, vous et Jésus-Christ que vous avez envoyé. Si Jésus-Christ n'est pas le vrai Dieu, parce qu'il dit au Père qu'il est le seul vrai Dieu, il faudra conclure que le Père n'est pas le Seigneur, parce qu'il a été dit du Christ qu'il est « le seul Seigneur. » Ce serait, toutefois, suivre un mauvais sens, ou plutôt ce serait tomber dans une erreur, que de dire le Dieu qui est la Vérité plus grand que le Dieu véritable, par la raison que le vrai vient de la vérité; et de conclure ainsi que le Fils est plus grand que le Père, puisque le Fils est la « Vé« rité » et le Père « le Véritable. » On ne garde pas longtemps cette erreur, quand on sait que le Père est le Dieu véritable en engendrant la vérité, et non point en y participant : or, le vrai qui engendre et la vérité qui est engendrée ne peuvent être que de la même substance.

23. Mais l'œil du cœur de l'homme, si faible pour contempler ces choses, se trouble encore par l'opiniâtreté de la dispute. Et quand les découvrira-t-il? L'Ecriture dit que le Fils de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur et notre Sauveur, est le Verbe de Dieu, la Vérité et la Sagesse; et des hommes disent qu'avant de s'incarner dans le sein de la Vierge Marie et de s'unir à rien de corporel, Jésus-Christ était visible et corruptible par cette nature même et cette substance qui fait qu'il est le Verbe et la Sagesse de Dieu; ils le disent quand ils veulent n'entendre que du Père ce qui est dit dans ce passage de l'Apôtre : « Au « seul Dieu invisible et incorruptible [3]. » Mais si le verbe de l'homme n'est pas visible, le Verbe de Dieu le sera bien moins. Il est cette Sagesse dont il a été dit qu'elle « atteint par« tout à cause de sa pureté, » que « rien de « souillé n'est en elle, » et que « toujours im« muable, elle renouvelle toutes choses; » d'autres témoignages et des témoignages sans nombre de son éternelle pureté se rencontrent dans les Ecritures; et si on répète que cette Sagesse de Dieu est corruptible, je ne sais quoi dire, et je ne puis que gémir sur la présomption humaine et admirer la patience divine.

24. Il est dit de cette sagesse de Dieu qu'elle est « la Splendeur de la Lumière éternelle [1]; » je ne pense pas que les gens de votre sentiment eux-mêmes prétendent que la Lumière du Père (qui ne saurait être que sa substance) puisse avoir jamais été sans la Splendeur engendrée par elle, autant que la foi et l'intelligence nous permettent de pénétrer dans les divines merveilles d'une nature spirituelle et immuable : car j'entends dire qu'ils se sont amendés sur ce point. Et peut-être est-il faux qu'ils aient jamais dit que le Père soit sans le Fils, comme la Lumière éternelle sans la Splendeur qu'elle engendre. Que dirons-nous donc? Si le Fils de Dieu est né du Père, le Père a cessé d'engendrer; s'il a cessé, il a donc commencé; et s'il a commencé à engendrer, il y a donc eu un temps où il était sans le Fils. Mais le Père n'a jamais été sans le Fils, parce que son Fils est sa Sagesse et qu'il est la Splendeur de l'éternelle Lumière. Le Père engendre donc toujours, et la naissance du Fils est éternelle. Il est encore à craindre qu'on ne croie imparfaite cette génération divine, si nous ne disons pas que le Fils est né mais qu'il naît. Compatissons ensemble, je vous en prie, à ces difficultés de la pensée et de la langue humaine, et recourons tous deux à l'Esprit de Dieu qui a dit dans le Prophète : « Qui racontera sa gé« nération [2]? »

25. Je vous demande seulement de chercher soigneusement dans les saintes Ecritures s'il est dit de substances différentes qu'elles ne forment qu'une même chose. Si vous trouvez que cela ne soit dit que de ce qui est d'une seule et même substance, qu'est-il besoin de se révolter contre la foi véritable et catholique? Si vous trouvez quelque part que cela soit écrit de substances différentes, il me faudra alors chercher d'autres témoignages qui justifient l'ὁμοούσιον à l'égard du Père et du Fils. Si ceux qui ne connaissent pas nos Ecritures ou ne les examinent pas avec assez de soin, sans cependant cesser de croire que le Fils est égal au Père et de la même substance que lui, di-

[1] Jean, XIV, 16. — [2] Ibid. XVII, 3. — [3] I Tim. I, 17.

[1] Sag. VII, 26. — [2] Is. LIII, 8.

saient à ceux d'un sentiment contraire, mais qui croient pourtant à un Fils unique de Dieu le Père : Dieu n'a-t-il pas voulu ou n'a-t-il pas pu avoir un Fils égal à lui? S'il ne l'a pas voulu, c'est par envie ; s'il ne l'a pas pu, c'est par faiblesse ; or les deux assertions ne peuvent se faire sans sacrilége ; — je ne sais pas ce que les contradicteurs pourraient répondre à ceci, sans tomber dans les absurdités et les folies.

26. Voilà l'exposition de ma foi, autant que je l'ai pu. On pourrait y ajouter beaucoup de choses et aller plus à fond ; mais je crains d'en avoir déjà trop dit pour le peu de loisir que vous laisse votre charge. Je ne me suis pas borné à le dicter, j'ai voulu encore le signer de ma main : je l'aurais fait pour notre conférence, si nos conventions eussent été maintenues. Maintenant au moins vous ne direz plus que j'ai craint de vous faire connaître ma foi ; la voilà, non-seulement énoncée de ma bouche, mais encore signée de ma main : cette précaution empêchera qu'on ne me prête autre chose que ce que j'aurai dit. Faites de même, si vous voulez pour juges entre nous, non pas des hommes qu'une crainte respectueuse retienne devant votre personne, mais des hommes qui puissent prononcer avec liberté. Si vous redoutez de la supercherie (ce que je n'aurais jamais osé dire si vous ne l'aviez dit le premier), vous pouvez ne pas signer : c'est pour cela que moi-même je me suis abstenu d'écrire votre nom dans ma lettre, de peur que cela ne vous déplût.

27. Il est aisé à chacun de triompher d'Augustin ; c'est à vous à voir si on en triomphe par la vérité ou à force de crier. La seule chose qu'il m'appartienne de dire, c'est qu'il est facile de vaincre Augustin, et beaucoup plus de paraître l'avoir vaincu, et de le dire. C'est très-aisé ; mais je ne veux pas que vous preniez cela pour une grande chose, non, je ne le veux pas ; je ne veux pas que vous le recherchiez comme quelque chose de grand. Quand les hommes s'apercevront que vous mettez là toute l'ambition de votre cœur, ils se féliciteront d'une occasion de se faire un ami d'un homme aussi puissant que vous, moyennant quelques mots d'admiration qui leur coûteront peu. Je ne dis pas qu'en se taisant ou en exprimant un sentiment contraire, ils pourraient craindre de vous avoir pour ennemi ; ce serait niais et fou, mais que voulez-vous? la plupart des hommes sont comme cela.

28. Ne vous préoccupez donc pas des moyens de vaincre Augustin, qui n'est qu'un homme ; mais voyez plutôt si on peut vaincre l'ὁμοούσιον. Il ne s'agit point ici du terme grec, dont il est aisé de se moquer quand on ne le comprend pas ; il s'agit du sens même de ce mot que nous retrouvons dans ces passages : « Mon « Père et moi nous ne sommes qu'un [1] ; » — « Père saint, conservez en votre nom ceux « que vous nous avez donnés, pour qu'ils « soient un comme nous sommes un. » Et ensuite : « Je ne prie pas pour eux seulement, « mais encore pour ceux qui doivent croire en « moi par leur parole, afin que tous ils soient « un, comme vous, mon Père, en moi, et moi « en vous ; qu'ils soient de même un en nous, « afin que le monde croie que vous m'avez en« voyé. Et je leur ai donné la gloire que vous « m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme « nous sommes un. Je suis en eux et vous en « moi, afin qu'ils soient consommés dans « l'unité [2]. » Vous voyez combien de fois le Seigneur dit : « Afin qu'ils soient un, comme « nous sommes un ; » il ne dit jamais : « Pour « qu'eux et nous, nous soyons un, » mais : « de même que vous et moi nous sommes un, « qu'ainsi ils soient un en nous. » Car, de même que ceux qu'il veut faire participer à la vie éternelle sont d'une même substance, de même il est dit du Père et du Fils qu'ils sont un, parce qu'ils sont d'une seule et même substance ; mais ils ne participent point à la vie éternelle, ils sont la vie éternelle elle-même. Jésus-Christ pouvait dire, en tant que revêtu de la forme de serviteur : eux et moi, nous sommes un, ou soyons un ; il n'a pas dit cela, parce qu'il voulait montrer l'unité de substance entre son Père et lui, comme l'unité de substance de ceux qu'il désirait sauver. Mais s'il avait dit : pour que vous et eux vous soyez un, comme vous et moi nous sommes un, ou bien : pour que vous, eux et moi nous soyons un, comme vous et moi nous sommes un ; nul d'entre nous ne pourrait nier que l'unité se fasse, malgré la différence des substances. Vous voyez qu'il n'en est pas ainsi, parce que tel n'a pas été le langage du Sauveur, et c'est en répétant la même chose qu'il nous fait fortement entendre ce qu'il veut nous dire.

29. Vous trouvez donc dans les Ecritures quelque chose qui est un, malgré la différence

[1] Jean, x, 30. — [2] Ibid. xvii, 11, 20-23.

des natures, comme nous l'avons montré plus haut; mais on ajoute ou on sous-entend de quelle espèce d'unité il s'agit. C'est ainsi que nous disons d'une âme et d'un corps, qu'ils ne sont qu'un seul animal, une seule personne, un seul homme. Si, dans les Ecritures, vous découvrez que ces paroles : *Ils sont un*, se disent sans aucune addition d'unités qui ne soient pas des unités de substance, vous aurez raison de nous demander de vous prouver d'une autre manière l'exacte vérité de l'ὁμοούσιον. Il resterait beaucoup d'autres choses à dire; mais bornez-vous à méditer ceci, sans esprit de contention, afin que Dieu vous soit favorable. Car le bien de l'homme n'est pas de vaincre un homme, mais d'être vaincu volontiers par la vérité : c'est un malheur pour l'homme d'être vaincu par la vérité malgré lui. Il faut que la vérité triomphe, qu'on le veuille ou non. Pardonnez-moi si j'ai dit quelque chose avec trop de liberté : je ne l'ai pas fait pour vous outrager, mais pour me défendre. Je vous ai cru trop sérieux et trop équitable pour ne pas reconnaître que c'est vous qui m'avez imposé l'obligation de vous répondre ; mais, si en cela même j'ai mal fait, pardonnez-le-moi.

Moi, Augustin, après avoir dicté et relu cet écrit, je l'ai signé.

LETTRE CCXXXIX.

Saint Augustin, apprenant que Pascence répétait toujours les mêmes faussetés, lui écrit une seconde fois. Il lui demande de s'expliquer et l'engage à lire sa lettre à laquelle cet orgueilleux personnage avait fait un dédaigneux accueil.

AUGUSTIN A PASCENCE.

1. Si, comme je l'entends dire, vous prétendez que vous m'avez exposé votre foi et que je n'ai pas voulu vous exposer la mienne, rappelez-vous, je vous en prie, combien l'un et l'autre est faux. Car vous n'avez pas voulu me dire votre foi, et moi je n'ai pas refusé de vous dire la mienne; mais j'entendais le faire de manière que nul ne pût rien ajouter ni rien ôter à mes paroles. Vous m'auriez fait connaître votre foi, si vous m'aviez dit en quoi elle diffère de la mienne, si vous aviez dit : « Je « crois en Dieu le Père, dont le Fils est une « créature qui a précédé toutes les autres, et je « crois au Fils lui-même qui n'est ni égal, ni « semblable au Père, ni un Dieu véritable, et « au Saint-Esprit, créé par le Fils depuis le « Fils; » car c'est là, assure-t-on, votre profession de foi. S'il n'est pas vrai que vous disiez cela, je voudrais bien le savoir par vous; si c'est vrai, je veux savoir comment vous l'appuyez du témoignage des saintes Ecritures. Mais maintenant vous dites que vous croyez « en Dieu le Père, tout-puissant, invisible, « immortel, non engendré, et d'où procèdent « toutes choses; et en Jésus-Christ, son Fils, « qui est Dieu et né avant les siècles, par qui « tout a été fait, et au Saint-Esprit. » Ce n'est pas là votre foi, c'est celle de nous deux; comme elle le serait encore si vous ajoutiez que la Vierge Marie a enfanté ce même Jésus-Christ, Fils de Dieu, et les autres choses qui appartiennent à notre commune foi. Si donc vous aviez voulu dire la vôtre, nous n'auriez pas dit celle qui nous est commune, mais plutôt celle par laquelle nous différons.

2. Vous entendriez encore cela de ma bouche, si, conformément à nos conventions, nos paroles étaient recueillies. Mais vous vous y êtes refusé, sous prétexte que vous craigniez de notre part de la supercherie, et, après le dîner, vous repoussâtes les conventions du matin : pourquoi donc me serais-je résigné à ce qu'il vous aurait plu de me faire dire, et pourquoi me serais-je privé du moyen de prouver ce que j'aurais dit? Cessez donc de répéter que vous avez exposé votre foi et que je ne vous ai pas exposé la mienne : il y a des gens qui penseront que je me défiais moins de ma croyance que vous de la vôtre, puisque je voulais que l'expression en fût mise par écrit, et que vous redoutez cela comme une supercherie. Vous vous teniez donc prêt à nier ce que je vous aurais reproché d'avoir dit contre ma foi. Voyez ce que vous donnez à penser de vous. Si les dénégations n'entraient pas dans votre dessein, pourquoi n'avez-vous pas voulu qu'on écrivît? Il est d'autant plus permis de s'étonner de ce refus, que vous aviez invité des hommes en dignité à assister à notre entretien. Pourquoi donc, dans votre préoccupation d'éviter des supercheries, craigniez-vous l'écriture des greffiers, et ne craigniez-vous pas le témoignage d'hommes illustres?

3. Si vous voulez que je vous dise ma foi, comme vous prétendez m'avoir dit la vôtre, la voici en peu de mots : Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Mais si vous voulez que je marque ce en quoi vous différez de moi, je

dirai : Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, sans croire que le Fils soit le Père, ni le Père le Fils, ni que le Saint-Esprit de l'un et de l'autre soit le Père ni le Fils ; cependant, le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu ; ces trois personnes forment un seul Dieu éternel et immortel par leur propre substance, comme Dieu seul est éternel et immortel par cette divinité qui est avant les siècles. Si cela vous déplaît et que vous demandiez que je l'appuie du témoignage des saintes Ecritures, lisez la lettre étendue que j'ai adressée à votre bénignité. Si vous n'en avez pas le temps, je n'ai pas le temps, moi non plus, de parler pour rien. Je puis cependant, avec le secours de Dieu, soit en dictant, soit en écrivant, répondre à ce que vous aurez dicté ou écrit pour me questionner.

Moi Augustin, après avoir dicté et relu cette lettre, je l'ai signée.

LETTRE CCXL.

Pascence se décide à répondre, et le malheureux n'a que des injures pour l'homme admirable qui lui avait dit la vérité et aurait voulu le ramener à la vraie foi.

J'avais souhaité, mon cher frère, que vous vous dépouillassiez d'une vieille erreur ; j'admire que vous y persistiez encore, comme on ne le voit que trop par la lettre que vous m'avez adressée. Votre grandeur est semblable à un homme qui, ayant très-chaud et tourmenté par une soif ardente, n'aurait trouvé à s'abreuver que dans une eau bourbeuse ; il a beau ensuite boire une eau limpide et fraîche qu'il a rencontrée : la pureté de ce breuvage ne lui profite point, parce que la boue qu'il a une fois avalée lui envahit le cœur et l'âme. Enfin, permettez-moi de vous le dire, le conseil de votre excellence est comme un arbre courbé et noueux, qui n'a rien de droit en lui, et trompe l'œil le plus pénétrant. Votre sainteté m'écrit que le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, mais qu'ils sont un seul Dieu. Mais lequel de ces trois est-il le seul Dieu ? Est-ce par hasard une personne à trois figures que vous appelez de ce nom ? Si vous l'aviez voulu et si vous aviez confiance dans vos croyances, vous viendriez auprès de moi avec quelques-uns de vos collègues, animés d'un esprit de paix et guidés par la bonne foi ; nous aurions conféré ensemble sur les choses de Dieu, sur ce qui regarde sa gloire et sa grâce. Maintenant, qu'est-il besoin d'écrire et de répondre, lorsqu'il n'est plus possible de nous édifier ?

LETTRE CCXLI.

Saint Augustin répond à la précédente lettre, sans rien perdre de son calme et de sa dignité. Il se permet quelques traits pour remettre à sa place le personnage qui s'oublie, et puis il en vient à la question elle-même, parce que l'intérêt de la vérité demeure toujours présent à sa pensée.

AUGUSTIN A PASCENCE.

1. Votre lettre ne pourra ni m'entraîner à rendre injure pour injure, ni m'empêcher de vous répondre. Je me préoccuperais de ce que vous m'avez écrit, si cela partait de la vérité de Dieu et non de la puissance d'un homme. Vous comparez mon *conseil à un arbre courbé et noueux qui n'a rien de droit en lui et trompe l'œil le plus pénétrant*. Q'auriez-vous dit de moi si j'avais manqué à ce qui a été convenu entre nous, et si, dans une chose très-aisée et qu'on avait bien fait d'accepter, j'avais laissé voir une *tortueuse* résistance et créé des *nœuds* de difficultés. Vous jugeriez que je ne m'étais point abreuvé dans une eau bourbeuse, mais que l'ivresse m'avait fait manquer de foi, ce qui est pis, si, après dîner, je ne m'étais pas montré le même qu'auparavant. Ne venez-vous point de m'écrire ce que vous avez voulu, sans craindre aucune supercherie ? Vous pourriez donc ainsi écrire tout le reste, afin que nous-mêmes et les autres, nous fussions en mesure d'examiner et de juger. Vous me dites que le Dieu en qui je crois a trois figures ; peut-être parleriez-vous autrement si vous aviez pris la peine de lire la lettre plus étendue que je vous ai adressée auparavant [1] et si vous vous étiez occupé d'y répondre. Mais enfin vous vous êtes décidé à déclarer que mon Dieu est un Dieu à trois figures, vous avez écrit cela, vous me l'avez envoyé, et vous n'avez redouté aucun piége : vous montrez combien j'ai raison de dire que si vous n'avez pas voulu laisser recueillir vos paroles pendant que nous étions ensemble, ce n'est pas que vous craignissiez la supercherie, mais c'est que vous n'aviez pas confiance dans la vérité de vos opinions. A présent il vous plaît de me demander si je crois en un Dieu à trois figures ; je réponds que telle n'est pas ma foi ; la forme de mon Dieu est une parce que la divinité est une, et c'est pourquoi le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ne font qu'un seul Dieu.

[1] Ci-dessus, let. 238.

2. Mais vous, je vous en prie, dites-moi en peu de mots comment vous entendez ces paroles de l'Apôtre : « Celui qui se joint à une « prostituée, devient un même corps avec elle; « mais celui qui s'unit au Seigneur, devient « un même esprit avec lui [1]. » L'Apôtre dit que, par le rapprochement des deux sexes, les deux corps n'en font qu'un. L'esprit de l'homme ne peut pas dire : le Seigneur et moi nous sommes un, et cependant quand il s'unit au Seigneur, il devient un même esprit avec lui : à plus forte raison celui qui, en toute vérité a pu dire : « Mon Père et moi nous sommes un [2], » parce qu'il est inséparablement uni au Père, Celui-là ne fait avec son Père qu'un seul et même Dieu. C'est à peine si nous osons employer le mot d'union quand il s'agit du Fils de Dieu avec son Père, car entre ces deux personnes divines, la séparation demeure éternellement impossible. Dites-moi, maintenant, si vous appelez un esprit à deux figures celui qui, s'unissant au Seigneur, deviendra un même esprit avec lui. Si vous me répondez que non, je vous répéterai que moi non plus je ne dis pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, soient un Dieu à trois figures, mais un seul et même Dieu. Si vous voulez que nous conférions ensemble et de vive voix, j'en rends grâce à votre bonté et à votre bienveillance; mais comme vous avez déjà commencé à m'écrire ce que vous avez voulu, consentez à laisser écrire ce que nous dirons vous et moi, et, Dieu aidant, je ne manquerai pas à vos désirs. Si en écrivant chacun de notre côté, nous ne pouvons pas nous édifier, comment le pourrions-nous avec des paroles dont il ne restera que du bruit et rien de saisissable pour la lecture?

Moi Augustin, j'ai dicté ceci, et, après l'avoir relu, je l'ai signé. Laissons-là les injures, et ne perdons pas notre temps; appliquons-nous plutôt à ce qui est en discussion entre nous.

[1] I Cor. VI, 16, 17. — [2] Jean, X, 30.

LETTRE CCXLII.

Elpide était un laïque qui partageait les erreurs de l'arianisme ; il lui passa par l'esprit de vouloir éclairer saint Augustin sur la sainte Trinité ; il adressa à l'évêque d'Hippone une lettre qui ne nous est point parvenue, en même temps qu'un livre composé par un évêque arien. Elpide invitait aussi saint Augustin à consulter deux ariens qu'il disait fort savants. Notre Saint lui écrivit la lettre suivante.

AUGUSTIN A SON ILLUSTRE, HONORABLE ET DÉSIRABLE SEIGNEUR ELPIDE.

1. Qui de nous deux se trompe sur la foi ou la connaissance de la Trinité ? c'est une autre question. Pourtant je vous remercie de vos efforts pour me tirer de l'erreur où vous me supposez, quoique je vous sois inconnu de visage. Que le Seigneur vous récompense de cette bienveillance, en vous faisant connaître ce que vous croyez savoir ; car la chose est difficile selon moi. Ne prenez pas en mauvaise part, je vous en supplie, le vœu que je forme ici pour vous. Je crains en effet que, pensant tout savoir déjà, vous me prêtiez mal l'oreille, je ne dis pas à des instructions que je ne me flatte pas d'être en mesure de vous donner, mais à des vœux sincères qui n'ont pas besoin d'être accompagnés d'une grande science (ce n'est pas l'habileté, c'est l'amitié qui fait les vœux) ; je crains que vous ne vous fâchiez peut-être, si je ne vous félicite pas sur votre sagesse, au lieu de me remercier quand je la demande pour nous : je souhaite que vous l'obteniez. Cependant si, tout chargé que je sois du fardeau épiscopal, je vous rends grâces de m'indiquer, au delà des mers, Bonose et Jason, savants hommes selon vous, et dont les entretiens me seraient grandement profitables; si je vous remercie de m'avoir adressé, avec une bonté pleine de sollicitude, le livre d'un de vos évêques que vous jugez très-propre à dissiper mes ténèbres : combien n'est-il pas plus juste que vous me permettiez de vous souhaiter ce que nul effort de génie humain ne peut donner, et que Dieu seul peut accorder! « Nous « n'avons pas reçu, dit l'Apôtre, l'esprit de ce « monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin « que nous sachions quels dons Dieu nous a « faits : nous les annonçons, non point dans « les savantes paroles de la sagesse humaine, « mais selon la doctrine de l'Esprit, et traitons « spirituellement les choses spirituelles avec

[1] I Cor. II, 12-14.

« les spirituels. Mais l'homme animal n'entend « point ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est « folie pour lui [1]. »

2. J'aimerais donc mieux, si c'était possible, chercher avec vous jusqu'où va le sens de ces mots « l'homme animal, » afin que, si nous nous sommes élevés au-dessus, nous puissions nous réjouir d'atteindre, par quelque côté, à ces vérités immuables qui dépassent l'intelligence humaine. Il faut prendre garde que ce ne soient les jugements de *l'homme animal* qui nous fassent paraître une folie l'égalité du Fils et du Père ; car c'est de l'homme animal qu'il est dit que les choses de l'Esprit de Dieu lui semblent une folie. Quoique cette majesté, plus haute que toute chose, accessible à la pensée des spirituels, échappe aux langues d'ici-bas, il me semble pourtant aisé de voir que celui-là n'a pas été fait par lequel tout a été fait et sans lequel rien n'a été fait. Car s'il a été fait par lui-même, il était avant d'être fait, autrement il n'aurait pu se faire ; ce qui est aussi faux à penser qu'absurde à dire. S'il n'a pas été fait par lui-même, il ne l'a pas été du tout, puisque « tout ce qui a été fait l'a été par « lui : car toutes choses ont été faites par lui, et « sans lui rien n'a été fait [1]. »

3. Je m'étonne qu'on fasse si peu attention au soin particulier qu'a pris l'Evangéliste de s'exprimer de manière à couper court à tout subterfuge ; il ne s'est pas contenté de dire : « Toutes choses ont été faites par lui, » mais il a voulu ajouter : « et sans lui rien n'a été « fait. » Quant à moi, malgré l'épaisseur de mon esprit et de mes ténèbres, et quoique mon âme ne puisse contempler qu'avec un œil malade l'incomparable et ineffable excellence du Père et du Fils, j'entends sans difficulté ce que l'Evangile nous a ainsi marqué d'avance : ce n'est pas pour que nous comprenions cette divinité, c'est pour nous avertir de ne pas nous vanter témérairement de comprendre ce qui dépasse notre pensée. Car si toutes choses ont été faites par le Verbe, tout ce qui n'a pas été fait par lui n'a pas été fait ; or le Fils n'a pas été fait par lui-même, il n'a donc pas été fait. Nous sommes forcés par l'Evangéliste de croire que tout a été fait par le Fils de Dieu : il nous force donc aussi de croire que le Fils n'a pas été fait. Si sans lui rien n'a été fait, lui-même n'est donc rien, puisqu'il a été fait sans lui. Si c'est un sacrilége de le penser, il nous faut avouer qu'il n'a pas été fait sans lui ou bien qu'il na pas été fait. Or, nous ne pouvons pas dire qu'il ait été fait sans lui. Car s'il s'est fait lui-même, il était donc avant d'être ; et s'il a aidé un autre à le faire, il fallait exister déjà pour prêter son aide à celui-ci. Reste donc à dire qu'il a été fait sans lui. Mais tout ce qui a été fait sans lui n'est rien ; donc, ou le Fils n'est rien, ou il n'a pas été fait. Mais on ne peut pas dire qu'il ne soit rien ; il n'a donc pas été fait. Et s'il n'a pas été fait, et qu'il soit le Fils cependant, il est donc né sans aucun doute.

4. « Comment, dites-vous, le Fils a-t-il pu « naître égal au Père de qui il est né ? » C'est ce que je ne puis expliquer, et je laisse le prophète s'écrier : » Qui racontera sa généra- « tion [1] ? » Si vous pensez qu'il faut entendre ici la génération humaine par laquelle le Fils de Dieu est né d'une Vierge, examinez-vous vous-même, interrogez votre âme ; lorsque la génération humaine est elle-même un mystère, oserez-vous essayer de vous rendre compte de la génération divine ? Vous ne voulez pas que je dise que le Fils est égal au Père ; pourquoi ne dirais-je pas comme l'Apôtre ? Il nous déclare que Jésus-Christ « n'a point cru que ce fût « pour lui une usurpation de s'égaler à Dieu [2]. » Quoique l'Apôtre n'ait point expliqué cette égalité divine à des hommes dont le cœur n'était point encore assez pur, il a marqué néanmoins dans le Verbe ce que la pureté de l'âme serait capable de découvrir. Travaillons donc à effacer de notre cœur toute souillure, afin qu'à force de pureté notre œil intérieur devienne assez pénétrant pour voir ces merveilles : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, a dit le « Seigneur, parce qu'ils verront Dieu [3]. » C'est ainsi qu'échappant aux images grossières de l'homme animal, nous monterons à cette sérénité lumineuse qui nous permettra de découvrir ce que nulle parole ne peut dire.

5. Si j'ai le loisir et le pouvoir de répondre au livre que vous avez bien voulu m'envoyer, vous reconnaîtrez, je crois, qu'on est d'autant moins revêtu de la lumière de la vérité qu'on se flatte davantage de la comtempler et de la montrer sans voile. Pour ne citer que ce seul endroit du livre que vous m'avez adressé, et qui m'a paru déplorable, comment laisser dire à votre auteur qu'il a dépouillé la vérité de tout ce qui la couvrait, et qu'il la montre à qui veut la voir lorsque saint Paul nous dit :

[1] Jean, I, 3. — [2] Is. LIII, 8.

[1] Philip. II, 6. — [2] Matth. V, 7. — [3] I Cor. XIII, 12.

« Maintenant nous voyons comme dans un « miroir et en énigme, mais alors nous verrons « face à face [3] ? » Si votre auteur avait dit : Nous voyons la vérité à découvert, il n'y aurait rien de plus aveugle qu'une aussi orgueilleuse prétention ; il ne se borne pas à dire : nous voyons, mais : nous montrons ; de sorte que ce n'est pas assez de prétendre que la vérité se découvre à l'esprit, on veut encore qu'elle demeure pleinement soumise à la puissance de la parole humaine. Beaucoup de choses se disent sur l'ineffabilité de la Trinité ; ce n'est pas pour l'expliquer, car alors elle cesserait d'être ineffable, mais c'est afin qu'après ces inutiles efforts de la parole humaine on comprenne que la Trinité demeure au-dessus de toute explication.

Voilà une lettre déjà trop longue, d'autant plus que la vôtre m'a averti qu'il fallait être court. Vous avez voulu autoriser votre brièveté par la coutume des anciens ; vous pourrez toutefois ne pas trouver étrange que j'aie été moins court que vous, si vous vous rappelez l'étendue de quelques-unes des lettres de Cicéron : je cite cet ancien parce que vous avez invoqué son exemple.

LETTRE CCXLIII.

Un personnage, appelé Létus avait formé le dessein d'embrasser une sainte vie ; il était parti d'Hippone avec les intentions les plus sérieuses et les plus chrétiennes ; mais sa pieuse entreprise se trouva bientôt traversée par tous ses proches et surtout par sa mère. Saint Augustin lui écrivit pour soutenir son courage et lui marquer quels sont les devoirs d'un chrétien en face d'une mère qui s'efforce de l'arrêter dans la voie évangélique.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ SEIGNEUR ET TRÈS-DÉSIRÉ FRÈRE LÉTUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. J'ai lu la lettre que vous avez adressée à nos frères, poussé par le besoin d'être soutenu au milieu des épreuves qui agitent votre apprentissage religieux; vous y laissez voir le désir d'avoir une lettre de moi. Je compatis à votre affliction, mon frère, et ne puis refuser de vous écrire ; je le fais non-seulement pour vous, mais pour moi-même, car je ne veux pas manquer à un devoir de charité. Si donc vous vous êtes déclaré nouveau soldat du Christ, ne désertez pas son camp : vous avez à y bâtir cette tour dont le Seigneur parle dans l'Evangile. Debout devant cette tour, et combattant sous les armes de la parole de Dieu, on repousse les agressions de quelque côté qu'elles partent. De cette hauteur, les traits lancés contre l'ennemi l'atteignent avec plus de force, et l'on se préserve mieux des traits qu'on voit venir. Considérez que Notre-Seigneur Jésus-Christ, quoiqu'il soit notre roi, appelle aussi ses soldats des rois, par suite de cette miséricorde qui fait qu'il daigne voir en nous des frères ; il nous avertit que, pour soutenir le combat contre un roi qui a vingt mille hommes, il faut au moins en avoir dix mille.

2. Mais avant de se servir des comparaisons de la tour et du roi pour nous instruire, le Seigneur nous dit · « Si quelqu'un vient à moi, « et ne hait point son père et sa mère, sa « femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et « même sa propre vie, il ne peut pas être mon « disciple; et s'il ne porte pas sa croix et ne « me suit pas, il ne peut pas être mon disciple. « Qui d'entre vous, voulant bâtir une tour, ne « s'assied pas auparavant pour calculer s'il « aura de quoi l'achever ; de peur qu'après en « avoir posé les fondements, il ne puisse l'édi« fier, et que tous ceux qui passent et regardent, « ne commencent à dire : Cet homme a com« mencé à bâtir, et n'a pas pu achever ? Ou « quel est le roi qui, avant de combattre un « autre roi, ne s'assied pas d'abord pour s'as« surer s'il peut marcher avec dix mille « hommes contre un ennemi qui vient à lui « avec vingt mille ? Autrement, il envoie des « ambassadeurs, tandis que l'ennemi est encore « loin, et lui demande la paix. » Le sens de ces comparaisons se découvre pleinement dans les paroles suivantes : « Ainsi donc, quiconque « d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il « possède, ne peut pas être mon disciple [1]. »

3. C'est pourquoi la précaution d'avoir de quoi édifier la tour et d'avoir dix mille hommes de guerre contre le roi qui s'avance avec vingt mille, ne signifie rien autre chose que l'obligation de renoncer à tout ce qu'on possède. Le commencement du discours s'accorde avec la fin. Le précepte de renoncer à tout comprend celui de « haïr son père, sa mère, sa femme, « ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa « vie. » Toutes ces choses appartiennent en propre à l'homme; elles sont le plus souvent des embarras et des obstacles pour obtenir, non pas ce qui appartient séparément à chacun, et dont la durée est fugitive, mais pour obtenir un bien commun, qui demeure éternellement.

[1] Luc, XIV, 26-33.

Par cela même qu'une femme est votre mère, elle n'est pas la mienne; c'est qu'il s'agit ici d'une chose temporelle et passagère, comme votre naissance et votre allaitement. Mais comme elle est aussi votre sœur dans le Christ, elle est également la mienne; elle est la sœur de tous ceux à qui l'héritage du ciel est promis, et qui auront Dieu pour père, et le Christ pour frère dans une même société de charité. Ce sont là des choses éternelles, inaccessibles aux atteintes du temps; des choses dont nous devons d'autant plus espérer la possession, que ce n'est point en vertu d'un droit particulier, mais plutôt d'un droit commun qu'elles nous sont annoncées.

4. Vous pouvez très-aisément reconnaître cela dans votre mère elle-même. Les embarras qu'elle vous suscite, et ses efforts pour vous détourner de la voie où vous êtes entré, d'où viennent-ils, sinon de ce qu'elle est votre propre mère? Les obstacles ne vous viennent pas de ce qu'elle est la sœur de tous ceux qui ont Dieu pour père et l'Eglise pour mère; en cette qualité, elle ne vous empêche pas plus qu'elle ne m'empêche moi-même, ni tous nos frères; et nous ne l'aimons pas séparément comme vous dans votre maison, mais nous l'aimons d'une charité commune dans la maison de Dieu. Ces liens particuliers du sang qui vous unissent à elle, vous donnent le droit de l'entretenir avec plus de liberté, et de lui demander plus facilement de faire mourir en elle son amour particulier pour vous: il ne faut pas que ce soit une plus grande chose pour elle de vous avoir enfanté, que d'avoir été enfantée avec vous par l'Eglise. Ce que je dis de votre mère doit s'entendre de tous vos proches. Que chacun s'applique à haïr en soi ce qui est un pur sentiment particulier, et qui n'est que temporel; qu'il s'attache à aimer dans son âme cette société, cette communion dont il a été dit: « Il n'y avait « entre eux et pour Dieu qu'un seul cœur et « une seule âme [1]. » C'est ainsi que votre âme cesse d'être la vôtre propre, pour devenir l'âme de tous vos frères; leurs âmes sont aussi les vôtres, ou plutôt, leurs âmes et la vôtre n'en font plus qu'une: c'est l'âme unique du Christ qui, dans le psaume [2], demande d'être délivrée de la rage des chiens. Il n'y a pas loin de là au mépris de la mort.

5. Nos parents ne doivent pas se plaindre que le Seigneur nous prescrive de les haïr, puisque la même prescription s'applique à notre âme. De même qu'il nous est commandé de haïr pour le Christ notre âme et nos parents, ainsi, dans un autre endroit, ce que le Seigneur dit de l'âme peut se rapporter aux parents: « Celui « qui aime, dit-il, son âme, la perdra [1]. » Je dirai aussi résolument: celui qui aime ses parents, les perdra. Le mot de haïr se trouve là appliqué à l'âme dans le même sens qu'ici le mot de perdre. Ce commandement ne signifie pas qu'il faille se tuer, ce qui est un crime inexpiable; cela signifie qu'on doit éteindre en soi le sentiment charnel de l'âme, qui fait aimer la vie présente aux dépens de la vie à venir; c'est le sens de ces mots: « Haïr son « âme, perdre son âme. » Cela se fait cependant en aimant; car l'Evangile a clairement marqué, dans le même précepte, comment on sauve son âme: « Celui qui perdra son âme en « ce monde, dit-il, la trouvera pour la vie éter- « nelle » Ainsi faut-il dire des parents que celui qui les aime, doit les perdre, non point avec le fer des parricides, mais avec le glaive spirituel de la parole de Dieu. Ce glaive spirituel atteindra pieusement et fidèlement en eux l'affection charnelle par laquelle ils s'efforcent de s'embarrasser eux-mêmes dans les choses humaines, eux et ceux qu'ils ont engendrés; il fera revivre en eux le sentiment chrétien par lequel ils reconnaîtront qu'ils sont les frères de leurs enfants selon le monde, et qu'ils ont avec eux, pour parents éternels, Dieu et l'Eglise.

6. Voilà que l'amour de la vérité vous saisit; vous brûlez de connaître et de comprendre la volonté de Dieu dans les saintes Ecritures; le devoir de la prédication évangélique vous entraîne. Le Seigneur donne le signal pour que nous veillions dans le camp, pour que nous bâtissions la tour du haut de laquelle nous puissions voir et repousser l'ennemi de la vie éternelle. La trompette céleste pousse au combat un soldat du Christ, et sa mère l'arrête! Elle ne ressemble pas à la mère des Macchabées, ni même aux mères de Lacédémone qui, dit-on, excitaient leurs fils aux combats bien plus que tous les bruits belliqueux, afin qu'ils répandissent leur sang pour la patrie terrestre. La mère qui ne permet pas que vous vous éloigniez des choses d'ici-bas pour apprendre la véritable vie, montre assez qu'elle ne vous lais-

[1] Act. IV, 32.
[2] Ps. XXI, 21.

[1] Jean, XII, 25.

serait point souffrir la mort pour soutenir votre foi.

7. Mais que dit-elle? Que prétend-elle? Peut-être vous parle-t-elle des dix mois pendant lesquels elle vous a porté dans son sein, des douleurs de son enfantement, de tout ce qu'elle a eu de peine à vous élever. Tuez, tuez cela par le glaive de la parole spirituelle; voilà en quoi vous devez perdre votre mère, pour la trouver dans la vie éternelle. Souvenez-vous de haïr cela en elle, si vous l'aimez, si vous êtes soldat du Christ, si vous avez posé les fondements de la tour, de peur que les passants ne disent : « Cet homme a commencé à édifier, et n'a pas « pu achever. » C'est là un sentiment tout charnel et qui sent encore le vieil homme. Nous tous qui sommes enrôlés sous le drapeau de Jésus-Christ, nous devons travailler à abolir ce sentiment en nous et dans les nôtres. Que cette application constante ne nous rende pas ingrats envers nos parents : reconnaissons tout ce que nous devons à ceux qui nous ont donné le jour et qui ont pris soin de nous : que chacun garde en toute chose cette piété : qu'on demeure fidèle à ce devoir tant que de plus grands intérêts ne nous appellent pas.

8. L'Eglise est une mère; elle a aussi pour fille votre mère. Elle vous a conçus du Christ, vous a enfantés avec le sang des martyrs, et vous a formés pour la lumière éternelle; elle vous a nourris et vous nourrit encore du lait de la foi; elle vous prépare une plus solide nourriture, et voit avec horreur que vous veuilliez en rester au vagissement des enfants. Cette mère, répandue sur toute la terre, est attaquée par tant d'erreurs que, parmi ses enfants, ceux qui ne sont que des avortons ne craignent pas de combattre contre elle avec des armes rebelles. Elle s'afflige que, par la lâcheté et la langueur de quelques-uns de ceux qu'elle renferme dans son sein, ses membres se refroidissent en plusieurs endroits, et qu'elle ne puisse réchauffer les petits. D'où lui peut venir le secours auquel elle a droit, si ce n'est d'autres enfants et d'autres membres, au nombre desquels vous êtes? Délaisserez-vous cette mère dans ses besoins pour n'obéir qu'aux paroles de la chair et du sang? N'entendez-vous pas ses plaintes, et des plaintes plus vives? Ne vous montre-t-elle pas aussi un sein qui devrait vous être plus cher et des mamelles qui vous ont nourri pour le ciel? Ajoutez l'incarnation de son divin époux, afin de vous détacher des liens de la chair; tout ce que votre mère vous reproche d'avoir souffert pour vous, a été accepté et subi à votre profit par le Verbe éternel : ajoutez les outrages, les flagellations, la mort, et la mort de la croix.

9. Quoi! après une telle naissance, pour marcher dans une vie nouvelle, vous languissez et vous séchez dans la décrépitude du vieil homme! Est-ce que votre Chef n'avait pas, lui aussi, une mère de la terre? Et pourtant, quand on vint lui dire qu'elle le cherchait, pendant qu'il s'occupait des choses du ciel, il répondit : « Qui est ma mère, et qui sont mes « frères? » Puis étendant la main sur ses disciples, il dit que ceux-là seuls étaient ses proches qui faisaient la volonté de son Père [1]. Assurément il comprit, dans sa bonté, Marie elle-même dans ce nombre, car celle-ci faisait la volonté du Père. La qualité de mère, sous laquelle on vint lui annoncer Marie, avait quelque chose de particulier et de personnel; le bon et divin Maître rejeta cette parenté terrestre, qui n'était rien en comparaison de la parenté du ciel : et il fit voir dans ses disciples, cette parenté d'un ordre plus élevé, montrant par là quelle sorte de lien l'unissait à la Vierge, comme aux autres saints. De peur qu'en nous apprenant, avec une autorité si salutaire, à mépriser ainsi les sentiments purement charnels dans nos parents, il ne parût autoriser l'erreur de ceux qui nient qu'il ait eu une mère. Jésus-Christ, dans un autre endroit, avertit ses disciples de ne pas dire qu'ils aient un père sur la terre [2]; comme il est évident que ses disciples ont eu des pères, il est évident que lui-même a eu une mère, et en méprisant sa parenté terrestre, il a montré à ses disciples par son exemple à mépriser ces sortes de liens.

10. Ces leçons et ces exemples divins rencontrent dans votre cœur les plaintes de votre mère; elle trouve à y placer le souvenir des douleurs et des peines que lui ont coûtées votre naissance et les premiers temps de votre vie; elle veut que né d'Adam et d'Eve vous deveniez un autre Adam. Mais regardez, regardez plutôt le second Adam descendu du ciel; portez l'image de l'homme céleste, comme vous avez porté l'image de l'homme terrestre [3]. Souvenez-vous ici de ce que votre mère a fait pour vous, et dont elle s'arme elle-même pour amollir votre cœur; souvenez-vous-en : ne soyez point ingrat, payez votre dette à votre mère, donnez-

[1] Matth. XII, 48-50. — [2] Matth. XXIII, 9. — [3] I Cor. XV, 47-49.

lui les biens spirituels en échange des biens charnels, les biens éternels en échange de ce qui passe. Refuse-t-elle de vous suivre? qu'elle ne vous empêche pas au moins de marcher. Refuse-t-elle de se changer en mieux? prenez garde qu'elle ne vous change en pis, et qu'elle ne vous renverse. Qu'il s'agisse d'une épouse ou d'une mère, Eve est toujours redoutable dans quelque femme que ce soit. Car cette ombre de piété provient des feuilles même dont nos premiers parents voulurent tout à coup couvrir leur nudité coupable; et tout ce que les paroles et les instances de votre mère réclament de vous, comme un devoir de charité, pour vous éloigner de la véritable et fraternelle charité de l'Evangile, appartient aux ruses de l'antique serpent et à la duplicité de ce roi qui vient nous attaquer avec vingt mille hommes, tandis qu'on nous enseigne à le vaincre avec dix mille; c'est-à-dire dans cette simplicité de cœur avec laquelle nous devons chercher Dieu.

11. Considérez plutôt tout ceci, mon cher frère, et portez votre croix, et suivez le Seigneur. Quand vous étiez auprès de nous, je m'apercevais que les soins domestiques ralentissaient votre zèle pour Dieu; je voyais que c'était plutôt votre croix qui vous portait et vous conduisait, que vous ne la portiez et ne la conduisiez vous-même. Cette croix, que le Seigneur veut que nous portions, afin de le suivre plus facilement, qu'est-ce autre chose que la mortalité de notre chair? Elle nous tourmente jusqu'à ce que la mort soit absorbée dans sa victoire [1]. Il faut donc crucifier cette croix elle-même, et la percer par les clous de la crainte de Dieu, de peur que, devenue rebelle par une mauvaise liberté, il ne soit plus possible de la porter. Vous ne pouvez pas suivre le Seigneur si vous ne portez cette croix; comment le suivre, en effet, si vous n'êtes pas à lui? Or « ceux qui « sont à Jésus-Christ, dit l'Apôtre, ont crucifié « leur chair avec leurs passions et leurs désirs [2].»

12. Si vous avez de l'argent, il ne faut pas, il ne convient pas que vous vous en embarrassiez; donnez-le à votre mère et aux gens de votre maison. Si, voulant être parfait, vous avez l'intention de distribuer cet argent aux pauvres, vous devez d'abord songer à ceux de vos proches qui sont dans le besoin. « Si quel- « qu'un, dit l'Apôtre, n'a pas soin des siens et « particulièrement de ceux de sa maison, il a « renié la foi, et il est pire qu'un infidèle [3]. » Si vous êtes parti d'ici uniquement pour régler ces choses et pour être plus libre de porter le joug de la sagesse, que peuvent vous faire les larmes d'une mère, larmes que la chair seule fait couler, la fuite d'un serviteur, la mort des servantes, la mauvaise santé de vos frères? S'il y a en vous une charité bien ordonnée, sachez préférer les grandes choses aux petites; réservez votre compassion pour les pauvres qui ne sont pas évangélisés; empêchez que, faute d'ouvriers, l'abondante moisson du Seigneur ne demeure la proie des oiseaux; tenez votre cœur prêt à suivre la volonté du Seigneur, dans ses desseins de châtiment ou de miséricorde sur ses serviteurs : méditez ces choses, soyez-en toujours occupé, afin que votre avancement soit connu de tous [1]. Prenez garde, je vous en supplie, de donner à nos saints frères plus de tristesse par votre engourdissement que vous ne leur avez donné de joie par votre ferveur.

Je trouve aussi inutile de vous recommander par une lettre, comme vous le voudriez, que si quelqu'un voulait vous recommander à moi-même.

[1] I Cor. xv, 54. — [2] Gal. v, 24. — [3] I Tim. v, 8.

LETTRE CCXLIV.

Saint Augustin écrit pour empêcher un chrétien de se désoler outre mesure de la perte de choses temporelles.

AUGUSTIN A SON SEIGNEUR JUSTEMENT ET VÉRITABLEMENT TRÈS-CHER, A SON HONORABLE FRÈRE CHRISIME, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. On me dit (et Dieu fasse que ce ne soit qu'un bruit), que votre esprit est bouleversé; je m'étonne qu'un sage et un chrétien comme vous pense si peu que les choses de la terre ne sont pas à comparer avec celles du ciel, où nous devons placer notre cœur et notre espérance. Homme de bon sens que vous êtes, vous aviez donc mis tout votre bonheur dans ce que vous paraissez perdre? ou bien était-ce pour vous quelque chose de si grand que, cela de moins, votre esprit s'obscurcît par un excès de tristesse, comme si ce n'était pas Dieu mais la terre qui fût sa lumière? J'entends dire (et, je le répète, plaise à Dieu que ce ne soit pas vrai!), que vous auriez voulu attenter à vos jours; je ne crois pas qu'une telle pensée soit jamais entrée dans votre cœur ni sortie de votre bouche. Mais cependant votre trouble

[1] I Tim. IV, 15.

a été assez profond pour qu'on ait pu vous prêter un pareil dessein; j'en suis affligé et j'ai voulu vous adresser ces mots de consolation. Je ne doute pas cependant que le Seigneur notre Dieu n'ait déjà fait entendre de meilleures choses à l'oreille de votre cœur, car je sais avec quel zèle pieux vous avez toujours écouté sa parole.

2. Relevez-vous donc, mon cher frère dans le Christ; notre Dieu n'est jamais perdu pour ceux qui lui appartiennent et Dieu ne perdra pas les siens; mais il veut nous avertir de la fragilité et de l'incertitude des biens humains dont on est trop épris, afin que nous brisions les chaînes de la cupidité par lesquelles ces biens nous entraînent, et que nous accoutumions notre amour à courir tout entier vers Celui que rien ne pourra nous ravir. Il vous parle lui-même par ma bouche; songez avec toute l'énergie de votre âme que vous êtes un chrétien fidèle, et racheté au prix du sang d'un Dieu. Ce n'est pas seulement par sa sagesse éternelle, c'est encore par la présence de son humanité sur la terre, qu'il nous a appris à mépriser par la tempérance les prospérités de ce monde, et à en supporter avec force les adversités, nous promettant pour récompense une félicité que personne ne peut nous enlever.

J'écris aussi à l'honorable comte; vous ferez de cette lettre l'usage que vous voudrez. Dieu aidant, je ne doute pas que vous ne trouviez quelqu'un pour la lui remettre, évêque, prêtre, ou tout autre quel qu'il soit.

LETTRE CCXLV.

Saint Augustin répond à son saint ami Possidius, qui l'avait consulté pour savoir s'il devait interdire certaines parures parmi les chrétiens. On trouvera ici des détails qui sont d'intéressants traits de mœurs de cette époque, et l'on s'étonnera de la persistance de certaines pratiques païennes au milieu d'un peuple converti à la foi de l'Evangile.

AUGUSTIN ET LES FRÈRES QUI SONT AVEC LUI, AU BIEN-AIMÉ SEIGNEUR, AU VÉNÉRABLE FRÈRE ET COLLÈGUE POSSIDIUS ET AUX FRÈRES QUI SONT AVEC LUI, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Il faut penser bien plus au parti que vous prendrez avec ceux qui refusent d'obéir, qu'aux moyens de leur montrer que ce qu'ils font n'est pas permis. La lettre de votre sainteté m'a trouvé très-occupé; le porteur est fort pressé de s'en retourner; je ne puis ni le laisser partir sans réponse ni vous répondre comme il faudrait. Je ne veux pas pourtant que vous vous hâtiez d'interdire les parures d'or et les riches vêtements, sauf à l'égard de ceux qui, n'étant pas mariés et ne désirant pas se marier, ne doivent songer qu'à plaire à Dieu. Quant aux autres, ils pensent à ce qui est de ce monde; les maris cherchent à plaire à leurs femmes et les femmes à leurs maris [1]. Il ne convient pas pourtant que les femmes, même celles qui sont mariées, laissent voir leurs cheveux : l'Apôtre veut qu'elles soient voilées [2]. Pour ce qui est de l'emploi du fard afin de se donner plus d'éclat ou de blancheur, c'est une misérable falsification : je suis bien sûr que les maris eux-mêmes ne voudraient pas être ainsi trompés; or, c'est seulement pour leurs maris qu'il est permis aux femmes de se parer : c'est une simple tolérance et non point un ordre. Car la vraie parure, surtout des chrétiens et des chrétiennes, ce n'est point le charme menteur du fard, ni l'éclat de l'or, ni la richesse des étoffes, ce sont les bonnes mœurs.

2. Mais il faut avoir en exécration la superstition de ces nœuds [3] au nombre desquels on doit compter les pendants d'oreilles que les hommes portent d'un seul côté : cela ne se fait point pour plaire aux hommes, mais pour honorer les démons. Il n'y a pas à chercher dans les Ecritures des prescriptions particulières contre de criminelles superstitions, après que l'Apôtre a dit en général : « Je veux « que vous n'ayez aucune société avec les dé« mons [4], et encore : « Qu'y a-t-il de commun « entre le Christ et Bélial [5]? » J'espère qu'on ne prétendra point que l'Apôtre, ayant nommé Bélial et interdit la société des démons en général, mais n'ayant rien marqué de particulier sur Neptune, les sacrifices à Neptune sont permis aux chrétiens. Il faut avertir ces malheureux que s'ils refusent d'obéir à des préceptes salutaires, ils doivent au moins se garder de soutenir leurs sacriléges, de peur de tomber dans un crime plus grand. Mais quel parti prendre avec eux s'ils craignent de détacher leurs pendants d'oreilles et ne craignent pas de recevoir le corps du Christ avec cette marque du démon!

Pour ce qui est de l'ordination de celui qui a été baptisé dans le parti de Donat, je ne puis

[1] I Cor. VII, 32-34. — [2] Ibid. XI, 5, 13.
[3] Ligaturarum.
[4] I Cor. X, 20. — [5] II Cor. VI, 15.

rien prendre sur moi à cet égard : car autre chose est de le faire si on vous y oblige, autre chose est de demander si vous pouvez le faire.

LETTRE CCXLVI.

Saint Augustin fait voir en peu de mots ce qu'il y a de faux et d'absurde dans la doctrine qui mettrait les péchés des hommes sur le compte du destin.

AUGUSTIN A LAMPADIUS.

1. Je me suis aperçu lorsque vous étiez près de moi, et je viens de voir par votre lettre avec plus de satisfaction et de certitude, combien votre esprit s'émeut de ce qu'on dit du destin et de la fortune. Je vous dois une grande réponse ; le Seigneur me fera la grâce de la faire de la façon qu'il jugera la meilleure pour le salut de votre foi. Car ce n'est pas un petit mal, non-seulement d'être entraîné par de fausses opinions à commettre le péché en cédant aux attraits de la volupté, mais encore excuser en refusant le remède de la confession.

2. Pour le moment sachez en peu de mots que si la volonté n'est pas elle-même la cause du péché, toutes les lois et toutes les règles de la morale, les louanges, les reproches, les exhortations, les terreurs, les récompenses, les supplices, et tout ce qui sert à conduire et à gouverner le genre humain s'ébranle, tombe en ruine, et qu'il n'y reste plus aucune trace de justice. Combien donc est-il meilleur et plus juste de blâmer les erreurs des astrologues que d'être forcés de condamner et de rejeter les lois divines et même le soin de nos maisons ! et d'ailleurs les astrologues eux-mêmes n'en sont pas là. Après que quelqu'un d'entre eux a vendu de sottes prédictions à des gens qui ont de l'argent, et que, détachant ses yeux des tablettes d'ivoire, il s'occupe du gouvernement de sa maison, le voilà qui commence à adresser des reproches à sa femme ; il ne se borne pas aux mots, il en vient aux coups ; je ne dis pas pour l'avoir vu folâtrer plus qu'il ne faut, mais pour l'avoir vu rester trop longtemps à sa fenêtre. Si pourtant elle lui disait : Pourquoi me battez-vous? battez plutôt Vénus, si vous le pouvez, car c'est elle qui me force de faire cela ; l'astrologue assurément ne se soucierait pas des vaines paroles qu'il débite aux étrangers pour les tromper, et ne se mettrait en peine que de la justice de ses sévérités.

3. Lors donc que quelqu'un, repris pour une faute, la rejette sur le destin et prétend qu'on ne doit pas la lui reprocher, parce que le destin l'a contraint à faire ce qu'il a fait, qu'il revienne à lui-même et qu'il pratique cela avec les siens : qu'il ne châtie pas le serviteur qui l'aura volé, qu'il ne se plaigne pas du fils qui l'outrage, qu'il ne menace point un mauvais voisin. Où sera son droit de châtier ou de se plaindre, si tous ceux qui lui font du tort n'ont point agi par leur propre faute, mais sous la contrainte du destin? Si au contraire, dans son pouvoir et son devoir de père de famille, il étend sa vigilance sur tous ceux qui lui sont soumis ; s'il les exhorte au bien, les détourne du mal et leur prescrit l'obéissance ; s'il récompense ceux qui obéissent et s'il punit ceux qui méprisent ses ordres, s'il rend le bien pour le bien et s'il déteste les ingrats, qu'ai-je besoin de disputer avec lui sur le destin? chacune de ses paroles et chacune de ses actions sont des démentis donnés à tous les astrologues.

Si cette courte lettre ne vous suffit point et que vous désiriez un livre là-dessus, attendez que j'aie quelque loisir, et priez Dieu qu'il m'accorde du temps et tout ce qu'il faut pour satisfaire votre esprit à cet égard. J'y serai plus disposé cependant si votre charité veut bien me rappeler plus d'une fois par lettre la promesse que je vous fais, et si vous m'apprenez par une réponse ce que vous pensez de ce que je vous écris aujourd'hui.

LETTRE CCXLVII.

Saint Augustin intervient auprès d'un maître impitoyable pour empêcher qu'il exige que des paysans le payent deux fois.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ SEIGNEUR ET FILS ROMULUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. La vérité est douce et amère : douce quand elle épargne, amère quand elle veut guérir. Vous l'éprouverez, si vous ne refusez pas de boire ce que je vous présente en ce moment. Plût à Dieu que les injures que vous m'adressez ne vous fissent pas plus de mal qu'à moi ! Et plût à Dieu que l'iniquité dont vous usez envers des malheureux et des pauvres vous fût aussi nuisible qu'elle l'est à eux-mêmes !



Car, pour eux, ils souffrent pendant un temps; mais voyez, pour vous, quels trésors vous vous préparez au jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres [1] ! Je prie sa miséricorde de vous corriger ici comme il l'entend, plutôt que d'attendre ce jour, où il n'y aura plus de place pour le repentir ; je supplie Celui qui vous a donné cette crainte de lui-même, cette crainte qui m'empêche de désespérer de vous, je le supplie de vous ouvrir l'esprit, afin que vous puissiez voir ce que vous faites, que vous en ayez horreur, et que vous reveniez à de meilleurs sentiments. Cela vous paraît peu de chose, presque rien, et c'est pourtant un très-grand mal ; quand, votre cupidité une fois domptée, il vous sera permis de le voir, vous arroserez la terre de vos larmes, demandant à Dieu d'avoir pitié de vous. Si c'est moi qui suis injuste, en demandant que de malheureux et de pauvres gens ne payent pas deux fois ce qu'ils doivent, puisqu'ils ont remis à votre intendant ce qu'il exigeait d'eux en votre nom (et l'intendant ne pourrait nier l'avoir reçu) ; si donc, dis-je, c'est moi qui suis injuste, parce que je trouve mauvais qu'on fasse payer deux fois ce que ces malheureux ne peuvent que difficilement payer une seule fois, faites ce que vous voudrez. Si, au contraire, vous reconnaissez que c'est une injustice, faites ce qui convient, faites ce que Dieu ordonne, et ce que je vous demande.

2. C'est moins pour ces malheureux (celui que je crains le sait), c'est pour vous-même que je vous prie « d'avoir pitié de votre âme, selon « les paroles de l'Ecriture, en cherchant à « plaire à Dieu [2]. » Et ce ne sont pas des prières, mais des reproches qu'il faudrait vous adresser, car il est écrit : « Je reprends et je « châtie celui que j'aime [3]. » Si c'était pour moi cependant que je dusse vous prier, peut-être ne le ferais-je pas ; mais parce que c'est pour vous, je vous demande de vous épargner vous-même dans votre colère, de vous fléchir vous-même, afin que celui que vous priez se laisse fléchir. J'ai envoyé vers vous samedi, pendant que vous dîniez encore ; je vous demandais de ne pas partir sans m'avoir vu ; vous en avez fait la promesse. Vous êtes venu à l'église dimanche, d'après ce qu'on m'a dit ; vous avez prié, vous êtes parti et n'avez pas voulu me voir. Que Dieu vous le pardonne. Que vous dirai-je de plus, si ce n'est que Dieu sait combien je le désire ? Mais je sais aussi que si vous ne changez pas, sa justice vous attend. En vous épargnant, vous m'épargnerez moi-même ; car je ne suis pas assez misérable, ni assez éloigné de la charité du Christ, pour ne point sentir dans le cœur une blessure profonde, en voyant se conduire de la sorte ceux que j'ai enfantés dans l'Evangile.

3. Vous direz encore : Je ne leur avais pas ordonné de remettre l'argent à Ponticant [1]. On vous répondra : Mais vous leur avez ordonné d'obéir à Ponticant ; ils ne pouvaient pas marquer dans quelle mesure ils avaient à lui obéir, surtout lorsqu'il réclamait ce que ces pauvres gens reconnaissaient devoir. Si votre intendant le leur demandait sans votre consentement, vous auriez dû leur adresser une lettre qu'ils auraient mise sous ses yeux ; ils lui auraient alors déclaré qu'ils ne le paieraient pas avant d'être informés de vos intentions à cet égard. Si vous leur avez ordonné un jour, de vive voix, de ne rien donner à l'intendant, ils ont pu ne pas s'en souvenir ; et vous-même vous pouvez ne pas vous souvenir de l'avoir véritablement ordonné, et ne pas savoir si c'est à eux, ou à d'autres, ou à tous vos paysans ; il peut d'autant plus en être ainsi que vous n'avez pas désapprouvé qu'un autre intendant ait reçu, et sans préjudice pour vous, l'argent qui était dû. Je vous dis alors : Mais si celui-ci avait détourné l'argent comme l'autre, aurait-il fallu que ceux qui l'ont payé payassent une seconde fois ? Et alors vous parûtes regretter qu'ils eussent acquitté leur dette avec cet intendant ; et vous me répétiez que vous n'aviez jamais chargé ni Valère, ni Aginèse de vos intérêts. On en vint tout à coup à parler du vin ; le devoir des paysans était d'avertir qu'il commençait à s'aigrir, et l'on vous dit que Valère était absent : vous oubliâtes alors, je crois, ce que tant de fois vous m'aviez fait entendre, et vous dites qu'ils auraient dû montrer le vin à Aginèse, et agir d'après ses ordres. Je vous fis observer que vous n'aviez pas coutume de charger de vos intérêts ni Valère, ni Aginèse, et vous me répondites : « Mais Aginèse avait une lettre de moi : » comme si votre habitude eût été d'écrire, pour que vos paysans fussent certains de la vérité des ordres transmis en votre non. Quand ils voient des personnes ainsi occupées de vos

[1] Rom. II, 5, 6. — [2] Ecclés XXX, 24. — [3] Apoc. III, 19.

[1] C'était probablement le nom de l'intendant de ce maître injuste.

affaires, ils ne peuvent pas imaginer qu'elles oseraient prescrire quoi que ce soit, si vous ne leur en aviez donné le pouvoir. Au milieu de ces incertitudes on ne voit donc pas ce que vous ordonnez, ils ne peuvent rien savoir de certain s'il n'ont pas vos lettres à montrer à tous, et s'ils n'obéissent pas à des lettres de vous qui leur seront présentées lorsqu'il s'agira de leur faire payer quelque chose.

4. Mais à quoi bon de longs discours, pourquoi vous importuner dans vos affaires et exciter en vous, par trop de paroles, une irritation qui peut retomber sur de pauvres gens? Ce qu'ils souffrent de votre colère en vue de votre salut, pour lequel je vous dis tant de choses, leur sera compté comme un mérite devant Dieu. Je ne veux rien ajouter, de peur qu'au lieu de voir dans mon langage l'expression des inquiétudes que m'inspire pour vous votre injustice, vous n'y croyiez reconnaître une imprécation. Craignez Dieu, si vous ne voulez pas qu'une surprise terrible ne vous soit réservée; je le prends à témoin sur mon âme, qu'en vous écrivant ceci, je tremble bien plus pour vous-même que pour ceux en faveur de qui j'ai l'air d'intercéder auprès de vous. Si vous me croyez, grâces en soient rendues à Dieu; si vous ne me croyez pas, je me consolerai avec ces paroles du Seigneur : « Dites : Paix à cette maison ; et si vous y « trouvez quelque enfant de la paix, votre « paix reposera sur lui; sinon, elle reviendra « sur vous [1]. » Que la miséricorde de Dieu vous garde, mon cher seigneur et fils.

LETTRE CCXLVIII.

Les souffrances des gens de bien en présence des prospérités des méchants.

AUGUSTIN A SON CHER ET SAINT SEIGNEUR, A SON DOUX FRÈRE EN JÉSUS-CHRIST, SÉBASTIEN, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Quoique le doux lien de la charité ne permette pas que vous soyez jamais loin de notre cœur, et quoique nous nous rappelions sans cesse vos saintes mœurs et vos bons entretiens, vous avez bien fait pourtant et nous vous remercions de nous avoir comblé de joie en nous donnant des nouvelles de votre santé. Je vois par votre lettre la peine que vous causent les pécheurs qui abandonnent la loi de Dieu; car vous vivez de cet esprit qui a fait dire : « J'ai vu les insensés, et j'ai séché de « douleur [1]. » C'est une pieuse tristesse, et, si on peut parler ainsi, c'est une heureuse misère de s'affliger des désordres d'autrui sans y prendre aucune part; de s'en attrister, sans s'y mêler; d'en éprouver de la douleur et de ne sentir pour ces péchés aucun amour. Voilà la persécution que souffrent tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ, selon le mot si pénétrant et si vrai de l'Apôtre [2]. Quoi de plus capable de persécuter la vie des gens de bien que la vie des méchants! Ce n'est pas qu'on soit par là forcé de faire ce qui déplaît, mais on ne peut pas le voir sans douleur, car celui qui vit mal en présence de celui qui vit bien, le tourmente dans son âme quoiqu'il ne l'entraîne dans aucune complicité. Il arrive souvent que les méchants, quant à leur corps, demeurent longtemps sans avoir rien à souffrir des puissances de la terre et rien à souffrir de personne; mais la piété souffrira toujours du spectacle de l'iniquité des hommes jusqu'à la fin des temps. Ainsi donc s'accomplit plutôt la parole de l'Apôtre que j'ai citée plus haut : « Tous ceux qui veulent vivre pieu« sement dans le Christ souffriront persécu« tion ; » elle sera d'autant plus amère qu'elle sera plus intime; le corbeau et la colombe demeurent ensemble dans l'arche jusqu'à ce que le déluge ait passé.

2. Mais unissez-vous, mon frère, à celui qui vous a dit : « Celui qui persévérera jusqu'à la « fin sera sauvé [3]; » unissez-vous au Seigneur, afin que votre vie spirituelle croisse de plus en plus jusqu'aux derniers jours. Je sais que les consolations qui viennent de bons frères ne manquent pas à votre cœur. Ajoutez à ces joies les fidèles promesses de Dieu, promesses grandes, certaines, éternelles, et l'immuable et ineffable récompense de nos souffrances d'ici-bas. Voyez avec quelle vérité vous chantez au Seigneur : « Vos consolations ont réjoui « mon âme, en proportion de mes douleurs [4]. » Envoyez notre lettre à notre frère Firmus. Les frères et les sœurs qui sont auprès de nous rendent le salut à votre sainteté et à la famille de Dieu que vous gouvernez. *Et d'une autre main.* Portez-vous bien et priez pour nous, chers et saints frères.

Moi, Alype, je salue avec empressement votre

[1] Matth. x, 12, 1[illegible].

[1] Ps. cxviii, 53, 158. — [2] II Tim. iii, 12. — [3] Matth. xxiv, 13 — [4] Ps. xciii, 19.

sincérité et tous ceux qui vous sont unis dans le Seigneur ; je vous demande de regarder cette lettre comme venant de moi ; j'aurais pu vous en envoyer une autre, mais j'ai mieux aimé signer celle-ci, pour que la même page atteste mieux l'étroite intimité de notre union.

LETTRE CCXLIX.

Nécessité de supporter les maux dans le monde et dans l'Eglise.

AUGUSTIN A RESTITUT, SON CHER SEIGNEUR, SON BIEN-AIMÉ, HONORABLE FRÈRE ET COLLÈGUE DANS LE DIACONAT, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Notre frère Déogratias, ce frère si fidèle, m'a fait connaître vos pénibles inquiétudes qui naissent de l'ardeur de votre zèle ; vous savez combien il s'y associe lui-même. Lisez donc Tychonius [1] que vous connaissez bien, sans cependant tout approuver ; vous n'ignorez pas à quoi il faut prendre garde en le lisant. Mais il me paraît avoir habilement traité et résolu la question du maintien de l'unité au milieu des désordres et même des crimes qu'il n'est pas possible de faire disparaître dans l'Eglise de Dieu. Quoique, dans ses lettres, l'intention seule soit à rectifier, il faut recourir aux sources mêmes des divines Ecritures, afin d'y voir combien sont en petit nombre les témoignages et les faits que Tychonius a cités : d'ailleurs on ne pourrait les citer tous, à moins de transcrire presque en entier nos Livres saints ; car à peu près à chaque page nous sommes avertis de rester pacifiques avec ceux qui haïssent la paix et de garder avec eux la communion des sacrements qui nous préparent à l'éternelle vie, jusqu'à ce que s'achève notre triste pèlerinage d'ici-bas [2], jusqu'à ce que nous jouissions d'une paix inaltérable dans la force de Jérusalem, notre mère éternelle, et que nous trouvions dans ses tours la multitude des véritables frères dont le petit nombre excite maintenant nos tristesses au milieu de beaucoup de faux frères. Quelle est la force de cette cité, sinon son Dieu qui est notre Dieu ? Vous voyez donc de qui seul procède la paix, soit pour chaque homme en particulier, en guerre avec lui-même si Dieu n'est pas avec lui, même sans aucun scandale au dehors ; soit pour tous en général : quoiqu'ils s'aiment entre eux en cette vie et qu'ils demeurent liés par les nœuds d'une amitié fidèle, les séparations ou la diversité des pensées empêchent toujours que leur union ne soit pleine et parfaite. Que votre cœur s'affermisse dans le Seigneur, et souvenez-vous de nous.

[1] Nous avons eu occasion de parler de Tychonius et des coups qu'il porta au donatisme, quoiqu'il fût resté lui-même dans le parti de Donat.
[2] Ps. CXIX, 5-7.

LETTRE CCL.

Un jeune évêque avait frappé d'excommunication un personnage appelé Classicien et avait cru devoir envelopper dans l'anathème toute sa famille ; saint Augustin, alors d'un âge avancé, demande à son jeune collègue comment il entend justifier un acte semblable.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ SEIGNEUR ET VÉNÉRABLE FRÈRE ET COLLÈGUE DANS LE SACERDOCE, AUXILIUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Un homme considérable, notre fils Classicien, m'écrit pour se plaindre auprès de moi que votre sainteté l'ait injustement frappé d'anathème. Il me raconte que s'étant rendu à l'église avec une suite peu nombreuse et comme il convient à sa dignité, il vous a engagé à ne pas favoriser contre lui des gens qui, après s'être parjurés sur l'Evangile, ont cherché, dans la maison même de la foi, des protecteurs de la violation de la foi. D'après ce que Classicien ajoute, ces gens-là, à la pensée du mal qu'ils avaient fait, sont d'eux-mêmes sortis de l'église, sans qu'on ait eu besoin d'user de violence à leur égard ; mais telle est la colère où vous a jeté sa démarche, que votre grandeur a lancé par sentence écrite l'excommunication contre lui et contre toute sa maison. La lettre où il m'adresse sa plainte m'a fort ému ; j'en ai le cœur profondément agité, et ne puis garder le silence auprès de votre charité. Veuillez me dire comment vous justifiez ce que vous avez fait, soit par des raisons certaines, soit par les témoignages des divines Ecritures ; apprenez-moi comment le fils peut, en toute justice, être excommunié pour le péché du père, la femme pour le péché du mari, le serviteur pour le péché de son maître, et même celui qui n'est pas né, s'il vient au monde dans cette maison pendant qu'elle se trouvera encore sous le coup de l'anathème, car l'excommunication ne permettrait pas qu'on donnât le baptême à cet enfant, même en danger de mort. Ce n'est point là une peine corporelle comme la peine de mort, dont nous lisons que furent frappés jadis

les contempteurs de Dieu, et tous ceux de leur maison, quoiqu'ils ne fussent pas coupables de la même impiété. Des corps, qui devaient mourir un jour, étaient frappés alors pour effrayer utilement les vivants ; mais il s'agit ici d'une peine spirituelle par laquelle s'accomplit cette parole de l'Evangile : « Ce que vous au« rez lié sur la terre, sera lié dans le ciel [1]. » Elle tombe sur les âmes dont il a été dit : « L'âme du père est à moi, et l'âme du fils « est à moi : c'est l'âme qui aura péché qui « mourra [2]. »

2. Vous avez peut-être entendu parler de quelques pontifes de grand nom, qui ont anathématisé un pécheur avec toute sa maison ; il est à croire que si on leur eût demandé raison de leur conduite, ils auraient eu de quoi répondre. Quant à moi, interrogé si on a bien fait, je ne trouverais pas de réponse, et c'est pourquoi je n'ai jamais osé faire cela, lors même que je me suis vu en face des plus grands crimes commis contre l'Eglise. Mais si par hasard le Seigneur vous a révélé la justice d'une conduite de ce genre, votre jeunesse et la date récente de votre élévation à l'épiscopat ne me feront pas dédaigner vos lumières ; me voici, tout vieux que je suis, prêt à m'instruire auprès d'un jeune homme ; évêque depuis de longues années, me voici prêt à m'éclairer auprès d'un collègue qui n'a pas encore un an d'épiscopat : apprenez-moi comment on peut justifier devant Dieu et devant les hommes une peine spirituelle prononcée contre des âmes innocentes pour le crime d'autrui, pour un crime dont on ne naît pas coupable, comme celui d'Adam en qui tous ont péché [3]. Quoique le fils de Classicien ait hérité de son père la souillure originelle pour laquelle il a fallu la régénération baptismale, il demeure étranger à tous les péchés que son père a pu commettre depuis. Nul ne peut mettre cela en doute. Que dirai-je de la femme de Classicien ? que dirai-je de tant d'âmes dans la famille ? La perte d'une seule âme d'enfant mort sans baptême, par suite de votre excommunication contre une maison tout entière, serait un plus grand mal que l'expulsion et la mort d'hommes innocents qui auraient cherché asile dans une église. Si donc vous pouvez rendre raison de cet acte, plaise à Dieu que votre réponse nous mette aussi en mesure de le justifier ! Si vous ne le pouvez pas, pourquoi vous laisser emporter au point de faire quelque chose d'injustifiable ?

3. J'aurais dit ce que je viens de dire, quand même votre fils Classicien aurait commis une faute qui vous eût paru mériter l'anathème. Or, s'il m'a dit vrai dans sa lettre, il n'y avait pas lieu de prononcer l'excommunication, même contre lui. Mais je ne m'occupe pas de cela avec vous ; je vous demande seulement de pardonner à Classicien, s'il vient à reconnaître sa faute; si vous même vous reconnaissez sagement qu'il n'a rien fait de mal, et qu'il a eu raison de demander le maintien de la foi jurée dans le lieu même où l'on enseigne à la garder, oh ! alors, faites ce que doit faire un saint homme, et si, étant homme, il vous est arrivé comme à l'homme de Dieu, qui disait : « la colère a troublé mon œil [1], » écriez-vous comme lui : « Seigneur, ayez pitié de moi, parce « que je suis faible [2], » afin qu'il vous tende la main, qu'il réprime les violences de votre âme, et que, devenu calme, vous voyiez et vous fassiez ce qui est juste. Il est écrit : « La colère de « l'homme n'opère pas la justice de Dieu [3]. » Ne croyez pas que, parce que nous sommes évêques, nous soyons inaccessibles à tout mouvement d'injustice ; songez plutôt que nous vivons au milieu des dangers de toutes les tentations, parce que nous sommes hommes. Levez donc une sentence qui est peut-être l'œuvre d'une émotion trop vive, et soyez de nouveau affectueusement unis tous les deux, comme au temps où vous étiez tous les deux catéchumènes ; faites disparaître la querelle et ramenez la paix, de peur que vous ne perdiez un ami et que vous ne donniez un sujet de joie au démon notre ennemi. La miséricorde de notre Dieu est puissante ; qu'elle daigne exaucer ma prière, et, au lieu que ma tristesse augmente, il n'en restera plus rien. Que Dieu vous relève par sa grâce, et qu'il réjouisse votre jeunesse qui n'aura pas dédaigné mes vieux ans. Adieu.

FRAGMENT D'UNE LETTRE

DE SAINT AUGUSTIN A CLASSICIEN SUR LE MÊME SUJET [4].

Dieu aidant, je désire soumettre à notre concile, et, s'il en est besoin, au jugement du Siége apostolique, la conduite de ceux qui, pour

[1] Matth. XVI, 19. — [2] Ezech. XVIII, 4. — [3] Rom. V, 12.

[1] Ps. VI, 8. — [2] Ps. VI, 3. — [3] Jacq. I, 20.

[4] Ce fragment est tiré d'un vieux manuscrit de Troyes renfermant les collections de Cresconius et de Ferrand.

le péché d'un seul homme, frappent d'anathème toute sa maison, c'est-à-dire plusieurs âmes : mon dessein serait surtout d'empêcher que par là des enfants ne meurent sans baptême ; je désire aussi qu'on décide s'il ne convient pas d'expulser de l'Eglise celui qui vient y demander asile pour manquer de foi envers sa caution : il importe que d'un commun accord nous établissions sur ces points la règle qu'il faudra suivre. Je crois dès à présent pouvoir dire sans témérité que si un fidèle est excommunié injustement, il en revient plus de mal à celui qui a prononcé l'anathème qu'à celui qui en a été frappé. Car l'Esprit-Saint qui habite dans les saints et par lequel chacun est lié ou délié, n'inflige à personne une peine imméritée ; c'est par lui que la charité se répand dans nos cœurs [1], et la charité [2] n'agit pas autrement qu'il ne faut [3].

LETTRE CCLI.

Réclamations élevées contre un prêtre du diocèse d'Hippone ; saint Augustin écrit pour que les droits qu'on veut faire valoir ne portent pas un trop grand dommage aux fidèles qui lui sont chers ; il refuse d'admettre contre ses prêtres des accusations portées par des hérétiques.

AUGUSTIN A SON CHER SEIGNEUR ET HONORABLE FILS PANCARIUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Comme avant votre arrivée à Germanicie, le prêtre Sécondinus plaisait aux gens du pays, je ne m'explique pas qu'ils se montrent tout à coup prêts à l'accuser de je ne sais quels crimes, ainsi que vous me l'écrivez, mon cher seigneur et honorable fils. Nous ne pouvons d'ailleurs avoir égard à des plaintes contre un prêtre, que si elles sont portées par un catholique ; nous ne pouvons ni ne devons admettre contre un prêtre catholique les accusations des hérétiques. Que votre sagesse fasse donc d'abord en sorte qu'il n'y ait pas d'hérétiques là où il ne s'en trouvait point avant votre arrivée, et après cela nous écouterons, comme il convient d'écouter, ce qu'on dit de ce prêtre. Comme votre salut et votre réputation me sont chers, et que d'un autre côté les gens de Germanicie appartiennent à mes soins, je vous demande, puisque vous le permettez, de vouloir bien produire résolument ce que vous avez obtenu des glorieux empereurs et ce que vous avez obtenu des juges naturels : ainsi vous ferez voir à tous que vous n'agissez en rien d'une façon irrégulière, et des disputes sur la possession de ce que vous réclamez ne deviendront pas pour les gens de Germanicie une cause de misère et même de ruine. Je vous recommande aussi de ne pas laisser piller ni dévaster la maison de ce prêtre ; on nous a annoncé je ne sais quel dessein de jeter à bas son église ; mais je ne pense pas que votre religion puisse souffrir rien de pareil.

[1] Rom. v, 5. — [2] I Cor. xiii, 4.

[3] D'après ce fragment de lettre qu'on vient de lire, il semblerait que la démarche de saint Augustin auprès du jeune évêque Auxilius aurait été sans succès ; en présence de la résistance de son collègue, le grand évêque aurait songé à porter la question à son concile, et à Rome même s'il l'eût fallu.

LETTRE CCLII.

Cette courte lettre est un témoignage de l'ancienne coutume de l'Eglise de recevoir les orphelins sous sa tutelle.

AUGUSTIN A SON CHER SEIGNEUR ET HONORABLE FRÈRE FÉLIX, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Votre religion sait parfaitement que l'Eglise et les évêques, obligés et dévoués à la défense de tous, le sont particulièrement à la défense des orphelins. C'est pourquoi, après avoir reçu votre lettre et une copie de celle d'un homme considérable notre frère, je n'ai pas dû confier à qui que ce soit la jeune fille, surtout parce que ce frère l'a mise sous la protection de l'Eglise, cher seigneur et honorable frère. J'attends donc son arrivée ; lorsqu'il sera là, je déciderai ce qu'il faudra, et je ferai ce que m'aura inspiré le Seigneur.

LETTRE CCLIII.

Saint Augustin semble reprocher à un de ses collègues de proposer avec trop de hâte et trop peu de discernement un mari pour la jeune fille placée sous la tutelle de l'Eglise.

AUGUSTIN A MON BIENHEUREUX SEIGNEUR, A MON VÉNÉRABLE ET BIEN-AIMÉ FRÈRE BÉNENATUS ET AUX FRÈRES QUI SONT AVEC VOUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Nous n'avons qu'à nous féliciter de la foi et du zèle religieux de celui par lequel je salue votre sainteté. Il a voulu se rendre auprès de votre bénignité avec une lettre de moi, ô mon bien-aimé Seigneur et vénérable frère ! J'entends dire que vous songez à terminer cette affaire ; si cela est vrai (et j'en serais surpris), rappelez-vous tout ce que la paternité épisco-

pale vous impose de devoirs envers l'Eglise catholique; s'il est vrai que vous vous occupiez de cela, il ne convient pas de conclure avec une famille quelle qu'elle soit, mais plutôt avec une maison catholique : il ne doit pas suffire que l'Eglise n'ait rien à en redouter, il faut encore qu'elle puisse y trouver un fidèle appui.

LETTRE CCLIV.

L'évêque Bénénatus, renonçant apparemment à ses premières vues, avait proposé pour la jeune orpheline un parti que saint Augustin aurait pu accepter ; mais l'évêque d'Hippone ne veut rien précipiter, d'autant plus que la jeune fille semble témoigner l'intention de se consacrer à la vie religieuse.

AUGUSTIN ET LES FRÈRES QUI SONT AVEC MOI, A MON BIENHEUREUX SEIGNEUR, A MON VÉNÉRABLE ET BIEN-AIMÉ FRÈRE BÉNÉNATUS ET AUX FRÈRES QUI SONT AVEC VOUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

La jeune fille dont votre sainteté me parle, si elle était en âge de se marier, ne le voudrait pas : telles sont présentement ses intentions. Mais elle est d'un âge où, quand même elle aurait le dessein de se marier, on ne pourrait encore la donner ni la promettre à personne. Dieu, en la plaçant sous la garde de l'Eglise, a voulu la mettre à l'abri des entreprises des méchants; elle n'est pas là afin que je la donne à qui je voudrai, mais afin qu'elle ne puisse être enlevée par qui il ne faut pas, ô mon bien-aimé seigneur et vénérable frère. Si elle doit se marier, le parti que vous me proposez ne me déplaît pas [1] ; quant à présent, j'ignore si elle prendra jamais un époux. Il y a autre chose qu'elle fait entendre et que je souhaiterais davantage ; mais lorsque, si jeune, elle dit qu'elle veut être religieuse, sa parole ressemble bien plus à un badinage qu'à une promesse sur laquelle on puisse compter. Ensuite elle a une tante maternelle, et j'en ai averti notre frère Félix; il ne l'a point appris avec déplaisir, il s'en est félicité au contraire ; seulement, par un droit que donne l'amitié, il a regretté qu'on ne lui en ait rien écrit. Peut-être y aura-t-il aussi une mère, quoiqu'il n'en paraisse point encore; quand il s'agit de marier une jeune fille, la nature demande, ce me semble, que la volonté de la mère soit suivie préférablement à toute autre, à moins que la jeune fille ne soit en âge d'avoir le droit de choisir ce qu'elle veut. Que votre sincérité le croie aussi : si j'avais tout pouvoir de marier notre orpheline, si elle avait l'âge et la volonté de prendre un époux et qu'elle s'en rapportât à moi pour le lui choisir devant Dieu, je vous dis, et c'est la vérité, je vous dis que ce parti me plairait, sans toutefois que je m'obligeasse devant Dieu à en refuser un meilleur : un parti meilleur se présenterait-il? c'est ce qui est incertain. Votre charité voit toutes les considérations qui m'empêchent, quant à présent, de promettre à personne la jeune orpheline.

[1] Les anciens éditeurs des lettres de saint Augustin ont cru qu'il s'agit ici du fils de ce Rusticus à qui est adressée la lettre CCLV ; mais c'est une erreur, puisque ce jeune homme ainsi que son père étaient encore païens. Or, l'évêque d'Hippone déclare ne vouloir marier la jeune orpheline qu'à un chrétien ; et d'ailleurs un évêque catholique, comme Bénénatus, n'aurait pas présenté un païen pour être le mari d'une chrétienne.

LETTRE CCLV.

Rusticus désirait que son fils épousât la jeune orpheline ; saint Augustin lui répond qu'il ne saurait consentir à ce projet d'union, parce que son fils est encore païen.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ SEIGNEUR, A SON HONORABLE ET ILLUSTRE FILS RUSTICUS, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Je vous souhaite à vous et à votre maison tous les biens, non-seulement ceux de la vie présente, mais encore ceux de la vie future et éternelle, à laquelle vous ne croyez point encore. Quant à la jeune fille que vous me demandez, je n'ose rien promettre pour ce qui la regarde ; les raisons qui m'y déterminent se trouvent dans ma réponse à mon saint frère et collègue Bénénatus, ô mon bien-aimé seigneur et honorable fils! Quoique j'aie tout pouvoir de marier cette orpheline, je ne la marierai jamais qu'à un chrétien ; vous savez bien cela, et pourtant vous n'avez voulu me rien promettre sur votre fils, qui est demeuré païen ; à plus forte raison, ne dois-je prendre aucun engagement pour le mariage de la jeune fille ; vous pouvez voir tous mes motifs dans ma lettre à Bénénatus, et je resterais dans la même réserve, lors même que j'aurais à me réjouir, non-seulement de la promesse, mais même de la conversion de votre fils.

LETTRE CCLVI.

Courte exhortation à marcher dans la voie du Christ.

AUGUSTIN A SON HONORABLE SEIGNEUR, A SON CHER ET BIEN-AIMÉ FRÈRE CHRISTIN, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Dans votre lettre vous m'exprimez le désir d'en recevoir une de moi. Notre frère Jacques m'est arrivé comme un irrécusable témoin de ce désir ; il m'a dit sur vous plus de douces choses éprouvées par lui-même que votre petit papier n'aurait pu en contenir. Je vous en félicite ; je rends grâces au Seigneur notre Dieu de vous avoir donné un cœur si chrétien, car cette piété est l'ouvrage de sa miséricorde, honorable seigneur, cher et bien-aimé frère. Vous demandez que je vous gagne par mes lettres ; mais je le fais par mon amour, qui est au-dessus de toutes les lettres ; et je sais que vous comprenez bien à quoi je voudrais vous gagner. Quant à vouloir me lire, je craindrais que vous ne trouvassiez chez moi plus de paroles que d'éloquence. Voici une courte réflexion dont vous sentirez toute la vérité, si vous y appliquez chaque jour votre pensée : lorsque, dans le chemin qui mène à Dieu, on fuit, par de lâches appréhensions, les choses les plus aisées et les plus fructueuses, on souffre, dans le laborieux chemin du monde, ce qu'il y a de plus pénible et de plus stérile. Conservez-vous et avancez dans le Christ, ô mon honorable seigneur, cher et bien-aimé frère.

LETTRE CCLVII.

Saint Augustin répond à une lettre obligeante d'un personnage qu'il ne connaissait pas et dont l'arrivée à Hippone était prochaine.

AUGUSTIN A SON ÉMINENT, HONORABLE SEIGNEUR ET ILLUSTRE FILS ORONCE.

Je rends grâces à votre excellence d'avoir bien voulu qu'une lettre de vous devançât votre arrivée, et que votre entretien précédât votre présence ; ainsi nous jouissons plutôt de la douceur de vous entendre que du plaisir de vous voir, et ce que nous goûtons à l'avance redouble notre impatient désir de vous connaître, eminent, honorable seigneur et illustre fils. Je réponds à votre lettre prévenante, en vous présentant mes devoirs, en me réjouissant de votre bonne santé, dont je souhaite une longue conservation. Poussé par la bienveillance qui vous fait venir au-devant de ma faiblesse, vous me dites, en me demandant une réponse : « Si toutefois je puis mériter cette faveur d'une « aussi grande sainteté ; » ces mots me laissent l'espoir que non-seulement vous louerez un jour Celui qui est la source même de la sainteté et à qui nous devons le peu que nous sommes, mais encore que vous y participerez avec nous et à la satisfaction de votre sagesse ; plaise à ce Dieu, incomparablement et immuablement bon, et de la puissance de qui vous tenez un aussi bon esprit, de le rétablir par sa grâce dans sa dignité première ! Que le Seigneur tout-puissant vous donne santé et bonheur, mon éminent, honorable seigneur et illustre fils.

LETTRE CCLVIII.

Martien était un ami des premières années de saint Augustin ; mais il était resté païen, malgré l'exemple et les exhortations de notre Saint. Enfin, vint le jour où Martien entra dans la voie chrétienne ; à cette nouvelle, l'évêque d'Hippone fut heureux ; il écrivit à son ami la lettre suivante ; on verra ce qu'il dit de l'amitié et des grandes conditions sans lesquelles toute amitié demeure incomplète.

AUGUSTIN A SON HONORABLE SEIGNEUR, A SON CHER ET BIEN-AIMÉ FRÈRE DANS LE CHRIST, A MARTIEN, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Je m'arrache ou plutôt je me dérobe à mes occupations pour vous écrire, à vous mon ancien ami, que je n'avais pas cependant, tant que je ne vous avais pas dans le Christ. Vous savez comment a défini l'amitié celui qu'on a appelé[1] le plus éloquent des Romains : « L'amitié, dit-il, et il a raison, l'amitié est « une douce et affectueuse conformité de sen« timents sur les choses divines et humai« nes[2]. » Mais vous, mon bien cher, vous vous entendiez autrefois avec moi sur les choses humaines, quand je cherchais à en jouir comme le vulgaire ; dans cette poursuite des biens humains, dont je me repens, je vous trouvais au premier rang de ceux qui favorisaient mes desseins ; vous et mes autres amis, vous enfliez avec le vent de vos louanges les voiles de mes passions. Nul rayon des choses divines ne m'éclairait alors, et notre amitié demeurait défectueuse dans ses côtés les plus importants : c'était une douce et af-

[1] Cicér. Let. 20. — [2] Lucain, livre v.

fectueuse conformité de sentiments, mais uniquement sur les choses humaines.

2. Et depuis que je cessai de désirer les biens humains, votre persistante amitié me souhaitait la santé et les félicités temporelles, comme le monde a coutume de le faire. C'est ainsi que notre union se continuait pour les choses de ce monde. Quelle est ma joie maintenant, et comment l'exprimer? J'ai à présent pour ami véritable celui que j'ai eu longtemps pour ami d'une certaine manière. Il se joint à nos sentiments l'accord sur les choses divines; ce n'est pas uniquement dans la vie présente que votre douce bienveillance est désormais avec moi, c'est par l'espérance de la vie éternelle. Vues de la hauteur des pensées de Dieu, les choses humaines ne sauraient plus être entre nous le sujet d'opinions différentes; nous ne les prendrons que pour ce qu'elles valent; nous ne les condamnerons pas toutefois avec ce certain mépris qui serait injurieux pour le Créateur du ciel et de la terre. Ainsi il arrive que des amis, en désaccord sur les choses divines, ne peuvent plus être pleinement et véritablement d'accord sur les choses humaines. Il est impossible qu'on juge bien de celles-ci quand on méprise celles-là, et qu'on aime l'homme comme il faut l'aimer, lorsqu'on est sans amour pour celui qui a fait l'homme. Je ne vous dirai donc pas que vous n'étiez mon ami qu'à moitié, et que maintenant vous l'êtes tout à fait; mais, autant que la raison me le montre, vous n'étiez pas même mon ami à moitié, quand vous ne m'aimiez pas véritablement, même en ce qui touche les choses humaines. Car vous n'étiez pas encore avec moi dans les choses divines, par lesquelles on juge bien des choses humaines; vous n'y étiez point à l'époque ou je n'y étais pas moi-même, ni depuis que j'ai commencé à goûter ces vérités pour lesquelles vous ne témoigniez que de l'éloignement.

3. Ne vous fâchez pas, et ne trouvez pas absurde si je vous dis qu'au temps où je m'attachais avec tant d'ardeur aux vanités de ce monde, vous n'étiez pas encore mon ami, quoique vous parussiez beaucoup m'aimer; alors je ne m'aimais pas moi-même, j'étais plutôt mon ennemi, car j'aimais l'iniquité, et c'est avec vérité qu'il est écrit dans les Livres saints : « Celui qui aime l'iniquité, n'aime pas son « âme [1]. » Quand je haïssais mon âme, comment aurais-je pu avoir un véritable ami, puisqu'il me souhaitait les choses sous l'empire desquelles je restais mon propre ennemi? Mais après que la bonté et la grâce de notre Sauveur ont brillé devant moi, non selon mes mérites, mais selon sa miséricorde, vous en êtes demeuré éloigné; et comment alors auriez-vous pu être mon ami, puisque vous ignoriez entièrement par où je pouvais être heureux, et que vous ne m'aimiez pas dans celui en qui je commençais à m'aimer moi-même?

4. Grâces soient donc rendues à Dieu qui daigne enfin faire de vous mon ami. C'est maintenant qu'il y a entre vous et moi une douce et affectueuse conformité de sentiments sur les choses divines et humaines, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui devient le fondement de notre véritable paix, et qui a renfermé en deux préceptes tous les divins enseignements, lorsqu'il a dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu « de tout ton cœur, et de toute ton âme et de « tout ton esprit; et tu aimeras ton prochain « comme toi-même. Dans ces deux commande- « ments sont compris toute la loi et tous les « prophètes [1]. » Le premier commandement forme le doux et affectueux accord sur les choses divines; le second établit le parfait accord sur les choses humaines. Si nous nous attachons fortement à ces deux commandements, notre amitié sera véritable et éternelle; elle ne nous unira pas seulement l'un à l'autre, mais encore elle nous unira à Dieu.

5. Pour arriver à cette fin, j'exhorte votre sagesse à recevoir sans retard les sacrements des fidèles; cela convient à votre âge, et, je le crois aussi, à la gravité de vos mœurs. Je me souviens qu'au moment où nous allions nous quitter, vous me citâtes ce vers de Térence, où je trouvais un enseignement utile et opportun, quoiqu'il fût tiré d'une comédie :

« A partir de ce jour, il faut une autre vie, il faut d'autres « mœurs [2]. »

Si alors vous me disiez cela sincèrement, comme je ne dois pas en douter, vous vivez sûrement aujourd'hui de manière à vous rendre digne de recevoir par le baptême le pardon

[1] Ps. x, 6.

[1] Matth. xxii, 37-40.

[2] Nunc hic dies aliam vitam adfert, alios mores postulat.
Andrienne, acte I, scène 2.

On sait que le système de versification de Térence [illegible] on lirait aisément avec de la prose.

de vos fautes passées. Car il n'y a personne que le Christ à qui le genre humain puisse dire :

« Sous un chef tel que vous, s'il subsiste des traces de notre « crime, elles seront effacées, et la terre ne connaîtra plus l'ef- « froi [1]. »

Virgile avoue avoir emprunté ceci aux chants de Cumes, c'est-à-dire aux chants sibyllins; peut-être cette prophétesse avait-elle appris en esprit quelque chose de l'unique Sauveur du monde, et elle avait été forcée de l'avouer [2].

Voilà, mon honorable seigneur, mon cher bien-aimé frère en Jésus-Christ, le peu que j'ai trouvé à vous écrire en échappant un moment au poids de mes travaux, et peut-être ce peu vous semblera-t-il quelque chose : je désire que vous me répondiez, et que vous m'appreniez si vous avez donné ou si vous allez donner votre nom pour être inscrit au nombre de ceux qui demandent le baptême. Que le Seigneur notre Dieu, en qui vous croyez, vous conserve en ce monde et dans l'autre, mon honorable seigneur, mon cher et bien-aimé frère dans le Christ.

LETTRE CCLIX.

Un veuf, ancien ami de saint Augustin et qui vivait dans la débauche, n'avait pas craint de demander au saint évêque un écrit à la louange de sa femme morte, comme pour le consoler de sa douleur; l'évêque d'Hippone lui répond avec une très-belle sévérité, et lui dit qu'il n'obtiendra rien de lui à moins qu'il ne change de vie.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ SEIGNEUR ET HONORABLE FRÈRE CORNEILLE.

1. Vous m'avez écrit pour me demander une grande lettre de consolation au sujet du vif chagrin que vous cause la mort d'une excellente épouse, comme vous vous rappelez que saint Paulin en adressa une à Macaire. L'âme de votre femme, reçue au ciel dans la société des âmes fidèles et chastes, n'a que faire des louanges humaines et ne les cherche pas; c'est à cause des vivants qu'on donne aux morts les louanges dont ils sont dignes; puisque vous souhaitez qu'on vous console par l'éloge de celle que vous avez perdue, commencez donc par vivre de manière à mériter d'être un jour où elle est. Car vous ne croyez pas sans aucun doute qu'elle soit où sont celles qui ont violé la foi conjugale, ou qui, n'étant pas mariées, se sont traînées dans le désordre. L'éloge d'une femme comme la vôtre, écrit dans le but apparent de dissiper la tristesse d'un mari qui lui ressemble si peu, ne serait pas une consolation, mais une adulation. Si vous l'aimiez comme elle vous a aimé, vous lui garderiez ce qu'elle vous avait gardé. Si vous étiez mort le premier, il n'est pas à croire qu'elle se fût jamais remariée; n'est-il donc pas vrai que si vous aviez eu besoin de consoler votre douleur par les louanges de votre femme, vous n'auriez pas même songé à en épouser légitimement une autre?

2. Vous me direz : Pourquoi ce rude langage? pourquoi ces reproches si durs? N'ai-je pas vieilli au milieu de discours de ce genre, et ne sait-on pas que je mourrai avant de me corriger? Vous voulez que j'épargne votre funeste sécurité, vous qui devriez m'épargner, sinon dans mon amitié, au moins dans tout ce que vos désordres me font souffrir? Cicéron, animé de sentiments bien différents des miens et occupé des intérêts d'une république de la terre, disait : « Je désire, pères conscrits, être « modéré; mais, au milieu des grands dangers « de la république, je désire ne pas paraître « indifférent [1]. » Moi qui suis votre ami, vous le savez, et qui, attaché au service de la Cité éternelle, suis établi ministre de la parole et des sacrements divins, combien puis-je dire avec plus de justice : O mon frère Corneille, je désire être modéré; mais, au milieu des grands périls qui sont les vôtres et les miens, je désire ne pas paraître indifférent!

3. Une populace de femmes vous environne, le nombre de vos concubines croît de jour en jour; et vous voulez qu'évêque, je vous écoute de sang-froid, vous, le maître ou plutôt l'esclave de cette bande immonde, quand vous venez, au nom de l'amitié, me demander l'éloge funèbre d'une chaste épouse comme pour adoucir votre douleur! A l'époque où, sans

[1] Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras.
Virgile, Eclog. 4.

Saint Augustin a cité ces deux vers de Virgile et avec les mêmes pensées dans deux autres lettres, l'une la CIV, adressée à Nectarius, l'autre, la CXXXVII, adressée à Volusien.

[2] Les livres Sibyllins, dont il ne reste rien ou presque rien, ont bien réellement existé ; mais c'est dans les livres Sibyllins, faits après coup, qu'on a trouvé quelque chose comme des révélations chrétiennes. Saint Augustin prête à Virgile des intentions prophétiques qu'il n'avait pas et Virgile ne nous semble pas avoir *avoué* nulle part qu'il ait emprunté des chants Sibyllins les deux vers où l'évêque d'Hippone croit voir une aspiration vers le Rédempteur de l'univers. Cela n'empêche pas que le monde romain au temps d'Auguste ait vaguement attendu un libérateur.

[1] Cicér. pro Sext. Rosc.

être encore catéchumène, jeune encore, un peu moins jeune que moi, vous partagiez mes erreurs, vous vous étiez tiré des habitudes impures par la force de votre volonté; peu de temps après, vous retombâtes dans les mêmes souillures; plus tard, vous trouvant en danger de mort, vous reçûtes le baptême; maintenant je ne dirai pas que vous êtes vieux, mais moi je suis vieux et, de plus, évêque, et je n'ai rien pu encore pour vous faire changer de vie! Vous voulez que je vous console de la mort d'une vertueuse épouse; mais qui me consolera de votre mort plus réelle que la sienne? Et parce que je ne saurais oublier tant de services que vous m'avez rendus, dois-je être encore torturé par vos mœurs corrompues, dois-je être méprisé, compté pour rien, quand je vous adresse mes gémissements sur vous-même? Mais je ne suis rien, je l'avoue, pour vous corriger et vous guérir; tournez-vous vers Dieu, songez au Christ, écoutez ces paroles de l'Apôtre: « Arracherai-je au Christ « ses membres pour en faire les membres « d'une prostituée [1]? » Si vous méprisez dans votre cœur les paroles d'un évêque, votre ami, pensez que le corps de votre Seigneur fait partie du vôtre: comment, enfin, pouvez-vous continuer à pécher en différant votre conversion de jour en jour, puisque vous ne savez pas quand ce dernier jour viendra?

4. Je vais savoir maintenant quelles sont les louanges que vous attendez de moi pour Cyprienne [2]. Si j'étais encore au temps où je vendais des paroles à des écoliers dans l'école des rhéteurs, je les ferais payer à l'avance. Je veux vous vendre l'éloge de votre chaste femme; payez-moi d'abord; le prix que j'exige, c'est votre chasteté; payez-moi, dis-je, et vous aurez ce que vous souhaitez. Je vous parle un langage tout humain à cause de votre faiblesse; je crois qu'à vos yeux Cyprienne ne mérite pas que vous préfériez à ses louanges l'amour de vos concubines: ce sera certain si vous aimez mieux garder vos habitudes immondes que d'entendre l'éloge de Cyprienne. Pourquoi m'arracher de force ce qui vous plaît, lorsque vous voyez que ce que je vous demande est pour vous-même? Pourquoi demander d'un air si soumis ce que vous pouvez commander si vous êtes corrigé? Envoyons à votre femme des présents spirituels: vous l'imitation, moi les louanges de ses vertus. Je vous disais plus haut qu'elle ne désirait pas les louanges humaines; mais, dans la mort, elle désire que vous imitiez ses vertus, autant que, dans la vie, elle vous a aimé, quoique vous lui ressemblassiez si peu. Je ferai ce que vous voudrez pour Cyprienne, quand vous ferez ce qu'elle et moi nous voulons.

[1] I Cor. VI, 15.
[2] C'était le nom de la femme que Corneille avait perdue.

5. Le Seigneur nous parle dans l'Evangile de ce riche superbe et impie qui était vêtu de pourpre et de lin et qui s'asseyait chaque jour à des festins splendides; tombé dans les enfers en punition de ses crimes, il implorait en vain une goutte d'eau tombée du doigt de ce pauvre qu'il avait méprisé devant sa porte; il se souvint de ses cinq frères et pria Dieu de leur envoyer ce même pauvre qu'il apercevait en repos dans le sein d'Abraham, de peur qu'eux aussi ne fussent précipités dans le lieu des tourments [1]: combien plus encore votre femme doit se souvenir de vous! Si le riche orgueilleux ne voulait pas que ses frères tombassent dans les supplices réservés aux superbes, combien plus encore votre chaste femme ne veut pas que vous tombiez dans les supplices réservés aux adultères! Si ce frère ne voulait pas que ceux qui lui étaient chers partageassent ses maux, combien moins une femme, établie dans les biens éternels, veut-elle que l'enfer la sépare éternellement de son mari! Lisez cet endroit dans l'Evangile; c'est la pieuse voix du Christ qui parle; croyez à la parole de Dieu. Vous vous dites affligé de la mort de votre femme, et vous pensez que si je la loue, mes discours seront pour vous une consolation; mais apprenez quelle douleur vous attend, si un jour vous n'êtes point avec elle. Est-il plus triste pour vous que je ne loue pas Cyprienne, qu'il ne l'est pour moi que vous ne l'aimiez point? Ah! si vous l'aimiez, vous désireriez la rejoindre après votre mort; ce qui ne sera pas, si vous restez ce que vous êtes. Aimez donc celle dont vous me demandez les louanges, afin que je ne sois pas forcé de repousser un désir qui ne serait qu'un mensonge.

Et d'une autre main. Fasse le Seigneur que nous puissions nous réjouir de votre salut, bien-aimé seigneur et honorable frère.

[1] Luc, XVI, 19-28.

LETTRE CCLX.

Audax se plaint d'avoir trop peu reçu de saint Augustin et voudrait recevoir davantage; les louanges qu'il lui donne sont pour nous le témoignage du sentiment des contemporains.

AUDAX A SON SEIGNEUR ET VÉNÉRABLE PÈRE AUGUSTIN, SI DIGNE DE TOUTE LOUANGE, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Je vous rends grâces d'avoir si bien accueilli ce que j'ai essayé de vous écrire : les encouragements du père donnent du cœur aux enfants qui ont de la bonne volonté. En m'adressant à vous, doux pontife, ce n'était pas pour recevoir une petite goutte de ce qui s'échappe d'une âme comme la vôtre; c'était pour puiser abondamment dans les eaux du grand fleuve. Je soupirais après les trésors de votre sagesse, mais j'ai obtenu bien moins que je n'aurais voulu, si toutefois on peut jamais appeler petit ce qui vient d'Augustin, l'oracle de la loi, le *consécrateur* de la justice [1], le restaurateur de la gloire spirituelle, le dispensateur du salut éternel. Le monde entier vous est connu comme il vous connaît; vous y êtes autant connu qu'estimé. Je désire donc être nourri des fleurs de votre sagesse et m'abreuver à vos eaux vives; remplissez mes souhaits; j'y trouverai grand profit. L'arbre dépouillé pourra reverdir, si vous daignez l'arroser vous-même. Je n'attends qu'un mot de votre vénérable personne pour me rendre auprès d'elle. Que la bonté de Dieu vous garde bien longtemps, vénérable seigneur.

« Pourquoi celui qui est une source pour le monde entier ne « laisse-t-il arriver vers moi que peu de paroles? Me croit-il « moins disposé que le reste des hommes à recevoir ces flots « si purs? Pendant que tout esprit s'ouvre pour vous entendre « vous qui êtes l'appui de la Religion, répandez au loin vos « douces paroles : les fidèles amis du Christ les attendent [2]. »

LETTRE CCLXI.

Saint Augustin repousse les éloges qu'on lui adresse; il propose à Audax de lire ses ouvrages ou de venir le voir : c'est le seul moyen de répondre au désir que celui-ci témoigne de s'instruire.

AUGUSTIN A SON BIEN-AIMÉ ET ILLUSTRE SEIGNEUR DANS LE CHRIST, A SON TRÈS-DÉSIRABLE FRÈRE AUDAX, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Ce n'est point avec regret, c'est avec plaisir que j'ai reçu votre courte lettre, si pleine d'un ardent désir de recevoir une longue réponse de moi. Il me serait bien difficile de satisfaire à votre pieuse avidité, mais pourtant je félicite votre charité; quoique vous ne le demandiez pas à qui il faudrait, ce que vous demandez est bon. Le temps me manque plus que tout le reste pour écrire une longue lettre; les soins ecclésiastiques ne me laissent que de rares instants de loisir, et je consacre ces loisirs rapides soit à quelques méditations, soit aux travaux les plus urgents, ou à ce qui me paraît pouvoir être profitable à beaucoup de monde : il faut donner aussi à mon corps le repos dont il a besoin, pour entretenir les forces nécessaires à l'accomplissement de mes devoirs. Ce ne sont pas les paroles qui me manqueraient pour une lettre étendue; mais nulle réponse de moi ne pourrait remplir tous vos désirs. Vous me dites que vous soupirez après les trésors de sagesse et que vous avez reçu bien moins que vous n'auriez voulu; mais moi, dans mes prières de tous les jours, je suis comme un mendiant qui implore quelque obole de ces divins trésors de sagesse, et c'est à peine si je l'obtiens.

2. Comment suis-je « l'oracle de la loi, » moi qui ignore, sur ses vastes et profonds mystères, beaucoup plus de choses que je n'en sais, moi qui ne puis, comme je le voudrais, pénétrer l'obscurité de tant de replis et de secrets détours? Je sais seulement que je ne suis pas digne d'aller plus avant dans cette lumière! Comment suis-je « le consécrateur de « la justice, » moi pour qui c'est déjà beaucoup de lui être consacré? Vous m'appelez « le restaurateur de la gloire spirituelle; » permettez-moi de vous le dire, vous connaissez mal celui à qui vous parlez : je me restaure si peu moi-même dans cette gloire, que j'ignore, je vous l'avoue, non-seulement combien je m'en approche de jour en jour, mais encore si je m'en approche quelque peu. Oui, je suis « dispensateur du salut éternel, » mais je le suis comme d'autres en très-grand nombre. Si je le fais volontiers, j'en aurai la récompense; si je le fais à regret, je ne serai que le dispensateur de ce salut, car il ne suffit pas de l'être par la parole et les sacrements pour y avoir part. S'il n'y avait pas de bons dispensateurs, l'Apôtre ne dirait pas : « Soyez mes imita« teurs comme je le suis du Christ [1]; » et s'il n'y avait pas de mauvais dispensateurs, le Seigneur ne dirait pas : « Faites ce qu'ils disent; ne « faites pas ce qu'ils font; car ils disent et ne « font pas [2]. » Il y a donc beaucoup de dispensateurs par le ministère desquels on arrive au

[1] Sacrator justitiæ.
[2] Cette fin de lettre est en vers latins.

[1] I Cor. IV, 16. — [2] Matth. XXIII, 3.

salut éternel; mais il s'agit de savoir lequel parmi eux sera trouvé fidèle [1]; même parmi les fidèles, et puissé-je être compté au nombre de ceux-ci par ce Dieu qu'on ne trompe pas [2]! l'un l'est d'une manière, l'autre d'une autre, selon la mesure de foi que Dieu a accordée à chacun [3].

3. Mon cher et doux frère, que ce soit donc plutôt le Seigneur lui-même qui vous nourrisse des fleurs de la sagesse et vous abreuve à la source d'eau vive. Si vous croyez que, par mon humble et faible moyen, votre piété studieuse puisse recevoir quelque chose, car je connais votre intelligence et votre désir de vous instruire, mieux vaudrait lire mes ouvrages, déjà bien nombreux, que d'espérer pouvoir, par mes lettres, satisfaire ce désir. Ou bien, venez auprès de moi; vous prendrez dans nos entretiens tout ce que je pourrai vous donner; je pense que si vous n'êtes pas ici, c'est que vous ne le voulez pas. Dieu aidant, est-il très-difficile à un homme libre de toute fonction locale de venir ici, soit pour rester longtemps avec nous, soit pour y passer au moins un peu de temps?

4. Mais peu s'en faut que ce que vous dites dans le troisième de vos vers ne se trouve accompli, et que vous n'ayez de moi une lettre plus remplie de paroles que d'éloquence. Votre cinquième et dernier vers a sept pieds; je ne sais si votre oreille a été trompée, ou si vous avez voulu mettre à l'épreuve mes anciens souvenirs d'études; et d'ailleurs, ceux qui s'étaient le plus appliqués à ces choses, les oublient aisément lorsqu'ils ont beaucoup avancé dans les saintes lettres.

5. Je n'ai pas la traduction des psaumes faite par saint Jérôme sur l'hébreu. Quant à moi je ne les ai pas traduits; j'ai seulement corrigé sur les exemplaires grecs beaucoup de fautes des exemplaires latins. C'est peut-être mieux que cela n'était, mais ce n'est pas tout ce qu'il faudrait. Maintenant encore, il m'arrive de corriger des fautes qui m'avaient précédemment échappé. Je cherche donc aussi avec vous quelque chose de parfait à cet égard.

[1] I Cor. IV, 1. — [2] Ibid. III, 7. — [3] Rom. XII, 3.

LETTRE CCLXII.

Saint Augustin adresse des reproches et des conseils à une femme mariée.

AUGUSTIN A SA PIEUSE FILLE, LA DAME ECDICIA, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Après avoir lu la lettre de votre Révérence et interrogé le porteur sur ce qu'il me restait à savoir, j'ai été très-affligé que vous ayez voulu agir avec votre mari de manière à le faire tomber des hauteurs de la continence qu'il commençait à pratiquer, dans les misères de l'adultère. C'eût été déjà déplorable, qu'après la promesse faite à Dieu et accomplie pendant un certain temps, il fût revenu à vous comme auparavant; c'est bien autrement malheureux et criminel qu'il se soit tout à coup jeté dans de pareils désordres, et qu'il se soit ainsi armé contre lui-même de toute sa colère contre vous. Il semble vouloir vous punir plus cruellement en se perdant lui-même. Tout ce grand mal n'est arrivé que parce que vous n'avez pas été avec lui aussi modérée que vous deviez l'être. Quoique d'un consentement mutuel, les relations conjugales eussent cessé entre vous deux, il y avait pourtant d'autres choses où vous deviez obéir à votre mari, d'autant plus que vous êtes tous deux membres du corps du Christ. Lors même que, épouse fidèle, vous auriez eu un mari qui ne l'eût pas été, vous auriez dû lui rester soumise pour le gagner au Seigneur, comme le prescrivent les apôtres.

2. J'omets de vous dire que, d'après ce que j'ai su, vous vous étiez décidée à tort de pratiquer la continence, sans que votre mari y eût encore consenti. C'est ce que vous n'auriez pas dû faire avant que sa volonté se fût accordée avec la vôtre pour vous élever ensemble à ce bien qui surpasse la pudeur conjugale : vous n'aviez donc jamais ni lu ni entendu ni remarqué ces paroles de l'Apôtre : « Il est bon à l'homme de ne pas toucher « de femme; mais, pour éviter la fornica« tion, que chaque homme ait une femme « et chaque femme un mari; que le mari « rende à la femme ce qu'il lui doit et la « femme ce qu'elle doit au mari. La femme « n'a pas son corps en sa puissance, son corps « est en la puissance du mari; de même le « mari n'a pas son corps en sa puissance, son

« corps est en la puissance de la femme. Ne « vous refusez point l'un à l'autre, à moins « que vous n'en soyez convenus pour un temps, « afin de vaquer à la prière; et ensuite vivez « ensemble comme auparavant, de peur que « le démon ne vous tente à cause de votre in- « continence [1]. » D'après ces paroles de l'Apôtre, si votre mari avait voulu garder de son côté la continence et que vous n'y eussiez pas consenti, il aurait été obligé de vous rendre le devoir ; et si, en vous rendant ce devoir, votre mari n'eut cédé qu'à votre faiblesse et non pas à la sienne, de peur que vous ne tombassiez dans le crime damnable de l'adultère, Dieu lui eût compté sa bonne intention à l'égal de la continence qu'il aurait mieux aimé garder : à plus forte raison fallait-il que vous, qui devez être plus soumise, ne refusassiez pas le devoir à votre mari, de peur que la tentation du démon ne l'entraînat dans l'adultère ; Dieu vous eût tenu compte de votre bonne volonté que vous n'auriez pas suivie ponr empêcher la perte de votre mari.

3. Mais, encore une fois, je ne dis rien de cela, puisque votre mari avait été amené à vos pieux desseins de continence, puisqu'il a ainsi vécu longtemps avec vous, et fait cesser le péché que vous commettiez en lui refusant le devoir. Il n'est donc plus question pour vous de savoir si vous devez reprendre avec votre mari les relations conjugales. Ce que vous avez tous deux promis à Dieu, vous devez le garder avec persévérance jusqu'à la fin; si votre mari a manqué à cet engagement, n'y manquez pas au moins vous-même. Je ne vous parlerais pas de la sorte, si lui-même n'avait consenti à vivre dans la continence: sans cela, il n'y a pas d'âge qui aurait pu vous dispenser de lui rendre ce que vous lui devez ; les années n'y eussent rien fait, et, consulté par vous, je vous aurais toujours répondu avec ces mots de l'Apôtre : « La femme n'a pas son « corps en sa puissance, son corps est en la « puissance du mari. » C'est par cette puissance même qu'il vous avait permis la continence, de façon à la pratiquer avec vous d'un commun accord.

4. C'est ici surtout que je m'afflige de l'oubli de vos devoirs; vous auriez dû d'autant plus témoigner à votre mari une humble soumission dans les intérêts domestiques, qu'il vous avait pieusement accordé une grande chose en vous imitant. Malgré l'interruption des relations conjugales, il n'en était pas moins votre mari; bien plus, vous étiez devenus des époux d'autant plus saints que vous gardiez d'un commun accord de plus saints engagements. Vous ne deviez donc, sans l'agrément de votre mari, disposer ni de vos vêtements ni de votre or et de votre argent, ni d'aucun de vos biens, de peur de scandaliser un homme qui avait fait à Dieu avec vous le sacrifice de plus grandes choses et avait religieusement renoncé à ce qu'il aurait eu le droit d'exiger de vous.

5. Enfin il est arrivé que, méprisé par vous, il a rompu le lien de la continence auquel il s'était soumis lorsqu'il pensait que vous l'aimiez ; irrité contre vous, il ne s'est pas épargné lui-même. D'après ce que m'a raconté le porteur de votre lettre, votre mari ayant appris que vous aviez donné tout ou presque tout ce que vous possédiez à deux moines, je ne sais lesquels, qui passaient, et que vous chargiez de le distribuer aux pauvres, il s'est mis à les détester en vous détestant avec eux; il n'a plus vu en eux des serviteurs de Dieu, mais des gens qui s'insinuaient dans les maisons des autres, et qui vous avaient trompée et pillée; furieux, il a rejeté bien loin le fardeau sacré qu'il avait consenti à porter avec vous. Il était faible, et vous, qui paraissiez la plus forte dans cet engagement entre vous deux, vous auriez dû lui venir en aide par votre amour, au lieu de lui bouleverser l'esprit par vos procédés blessants. Lors même que peut-être il eût montré peu d'empressement pour l'aumône, il aurait pu en prendre le goût si, au lieu de le mécontenter par des dépenses inopinées, vous l'aviez doucement amené à vos vues par de respectueux égards; vous auriez ainsi pu faire affectueusement ensemble ce que vous avez fait toute seule avec tant de témérité, et c'eût été mieux dans l'ordre et plus convenable. On n'eût pas injurié des serviteurs de Dieu, si toutefois ce sont des serviteurs de Dieu qui, en l'absence et à l'insu du mari, ont reçu tant de choses d'une femme inconnue; et Dieu eût été loué dans vos œuvres, car votre union fidèle aurait été sanctifiée à la fois par une chasteté parfaite et une glorieuse pauvreté.

6. Voyez maintenant ce que vous avez fait par votre précipitation inconsidérée. Je ne veux penser aucun mal de ces moines par lesquels votre mari se plaint que vous ayez été, non point édifiée, mais spoliée ; je ne m'en

[1] I Cor. VII, 1-5.

rapporterai pas aisément au jugement d'un homme qui a l'œil troublé par la colère; mais le bien corporel que ces largesses ont fait aux pauvres, qu'est-il à côté du mal spirituel dont vous avez été cause ? Y a-t-il quelqu'un dont le salut temporel dût vous être plus cher que le salut éternel de votre mari ? Si vous aviez différé de distribuer vos biens aux pauvres, dans le but de ne pas perdre l'âme de votre mari en le scandalisant, n'en auriez-vous pas eu un plus grand mérite devant Dieu ? Si vous songez à ce que vous aviez conquis quand vous l'avez amené à vivre avec vous dans une sainte chasteté, comprenez que, par ces aumônes qui ont renversé l'esprit de votre mari, vous avez beaucoup plus perdu que gagné dans les biens du ciel. Si là-haut le morceau de pain donné au pauvre qui a faim obtient une grande place, quelle place sera réservée à la charité qui aura arraché un homme au démon comme à un lion rugissant et qui cherche une proie à dévorer !

7. Ce n'est pas que nous devions interrompre nos bonnes œuvres, si quelqu'un en est scandalisé; il y a des devoirs différents selon les personnes, à l'égard d'étrangers ou de parents; il y a des devoirs différents pour le fidèle et l'infidèle, pour les parents envers les enfants, et pour les enfants envers les parents ; enfin, et c'est surtout ce qu'il faut considérer ici, des devoirs particuliers sont imposés à l'homme et à la femme; il n'est pas permis à une femme mariée de dire : « Je fais de ce qui m'appartient ce que « je veux, » puisqu'elle ne s'appartient pas à elle-même, mais à son chef, qui est son mari [1]. « C'est « ainsi, dit l'apôtre Pierre, que se paraient au- « trefois les saintes femmes qui espéraient en « Dieu, et qui étaient soumises à leur mari : « telle était Sara, qui obéissait à Abraham, « qu'elle appelait son seigneur, et dont vous « êtes les filles [2] ; » et ce n'est pas à des femmes chrétiennes, c'est à des juives que Pierre parlait ainsi.

8. Quoi d'étonnant que votre mari ne voulût pas que vous privassiez des choses nécessaires à la vie celui qui est son fils comme le vôtre ! Il ignore ce que fera cet enfant quand il commencera à grandir : se consacrera-t-il à la vie monastique, au ministère sacerdotal, ou bien se mariera-t-il ? C'est ce qu'on ne peut savoir encore. Quoiqu'il faille exciter et instruire les enfants des saints pour l'état le meilleur, chacun pourtant reçoit de Dieu le don qui lui est propre ; l'un d'une manière, l'autre d'une autre [1]. Qui blâmerait un père de se préoccuper ainsi des intérêts de son fils, quand le bienheureux Apôtre nous dit : « Celui qui ne pourvoit « pas aux besoins des siens, et surtout de ceux « de sa maison, renie sa foi, et il est pire qu'un « infidèle [2] ? » Au sujet de l'aumône, le même Apôtre disait : « Non qu'il faille vous mettre à « la gêne pour le soulagement des autres [3]. » Vous auriez donc dû vous entendre ensemble sur toutes ces choses, voir dans quelle mesure vous pouviez thésauriser dans le ciel, voir ce qu'il fallait pour soutenir votre vie et celle de votre mari, la vie de votre fils et de tous les vôtres, de peur de vous mettre à la gêne pour le soulagement d'autrui. Si, dans ces arrangements, quelque chose vous avait paru meilleur, vous l'auriez respectueusement suggéré à votre mari, et vous auriez obéi à son autorité comme à celle de votre chef ; les gens de bien qui en auraient entendu parler se seraient réjouis de l'heureuse paix de votre maison, et l'ennemi eût eu pour vous une crainte respectueuse, n'ayant rien de mal à dire de vous.

9. Si le devoir vous obligeait à suivre la volonté d'un mari fidèle et vivant chastement avec vous, pour les aumônes et la distribution de vos biens aux pauvres, pour ces œuvres bonnes et grandes, si clairement prescrites par le Seigneur ; à plus forte raison fallait-il ne rien changer, sans son agrément, dans la manière de vous vêtir; car il n'y a rien ici qui soit de prescription divine. Il est écrit que les femmes doivent se vêtir convenablement; l'Apôtre [4] blâme justement les parures d'or, la frisure des cheveux et les autres choses de ce genre qui ne sont employées que dans un but de vanité et de séduction. Mais il y a, selon le rang des personnes, un vêtement de dame différent du vêtement des veuves, et qui peut très-religieusement se porter. Si votre mari ne voulait pas que vous quittassiez vos costumes ordinaires pour vous faire passer, de son vivant, comme une veuve, vous n'auriez pas dû en cela persister jusqu'au scandale d'une mésintelligence : il y avait plus de mal dans votre désobéissance que de bien dans votre changement de costume. Quoi de plus absurde pour une femme que de braver orgueilleusement son mari sous d'humbles vêtements ! Mieux

[1] Ephés. v, 23. — [2] I Pierre, III, 5, 6.

[1] I Cor. VII, 7. — [2] I Tim. V, 8. — [3] II Cor. VIII, 13. — [4] I Tim. II, 9.

vaudrait lui plaire par la *blanche* simplicité des mœurs que de lui déplaire par la sombre couleur des habits. Puisque le costume monastique était de votre goût, il eût mieux valu amener doucement votre mari à vous le permettre, que de le prendre de vous-même et malgré lui. Et s'il vous eût refusé pour cela son agrément, en quoi donc vos pieux desseins eussent-ils été compromis ? Gardez-vous de croire que vous eussiez déplu à Dieu de ce que, votre mari vivant, vous n'auriez pas été vêtue comme Anne, mais comme Suzanne.

10. Celui qui déjà avait commencé à garder avec vous le grand bien de la continence, ne vous aurait pas assurément obligée à blesser la modestie dans vos vêtements, lors même qu'il ne vous eût pas laissé prendre les vêtements de veuve : et si par hasard vous y aviez été contrainte, vous auriez pu garder un cœur humble sous la splendeur des parures. Chez nos pères, la reine Esther, craignant Dieu, adorant Dieu, soumise à Dieu, gardait une parfaite obéissance à son mari, qui n'était ni du même peuple, ni de la même religion qu'elle-même ; à un moment de grand danger, qui n'était pas seulement le sien, mais celui de sa nation, alors le peuple de Dieu, Esther se prosterna devant le Seigneur, et, dans sa prière, elle disait que le vêtement royal n'avait pas plus de prix à ses yeux que l'objet le plus souillé [1] ; elle fut exaucée, car Dieu qui connaît les cœurs savait combien ce langage était sincère. Et le mari d'Esther avait plusieurs autres femmes, et il adorait de faux dieux ! Vous, au contraire, si votre mari avait persisté dans le bon dessein d'où ses rancunes contre vous l'ont détourné pour le jeter dans le crime, vous n'auriez pas eu seulement en lui un mari fidèle, soumis comme vous au culte du vrai Dieu, mais encore vous auriez eu un mari continent ; fidèle à de pieux engagements, il ne vous aurait pas forcée à des vêtements superbes, en vous forçant à garder vos vêtements d'épouse.

11. Voilà ma réponse à la lettre où vous me consultez ; je n'entends pas rompre par mes paroles votre saint engagement, mais je déplore que votre mari ait rompu le sien par suite de votre manière d'agir, si imprudente et si contraire à l'ordre. Il est de votre devoir de songer à réparer un tel mal, si vous voulez véritablement appartenir au Christ. Soyez donc humble au fond de votre âme, et pour que Dieu vous accorde la grâce de la persévérance, ne restez pas indifférente aux périls de votre mari qui se perd. Répandez pour lui de pieuses et continuelles prières, offrez en sacrifice vos larmes comme un sang qui coule des blessures du cœur. Ecrivez à votre mari pour vous excuser ; demandez-lui pardon de l'avoir offensé, en disposant de vos biens sans son avis et sa volonté : vous n'avez pas à vous repentir de les avoir donnés aux pauvres, mais de l'avoir fait sans prendre conseil de votre mari et sans avoir voulu l'associer à votre œuvre. Promettez-lui que s'il change de conduite pour recommencer la vie de continence qu'il a cessée, vous lui serez soumise, Dieu aidant, en toutes choses, comme il convient : peut-être, selon les paroles de l'Apôtre, Dieu lui donnera-t-il le repentir, et le retirera-t-il des filets du démon qui le retient captif à son gré [1]. Quant à votre fils, né d'une légitime et honnête union, qui donc ignore qu'il est bien plus en la puissance de son père qu'en la vôtre ? On ne saurait le lui refuser, toutes les fois qu'il le demandera, en quelque lieu qu'il soit ; et précisément, puisque vous voulez que ce fils soit élevé et instruit dans la sagesse de Dieu, il est nécessaire qu'un bon et véritable accord se rétablisse entre votre mari et vous.

LETTRE CCLXIII.

Une vierge, nommée Sapida, avait un frère diacre à Carthage ; elle lui avait fait une tunique, mais le diacre mourut avant de pouvoir s'en servir. Sapida écrivit à saint Augustin pour le supplier d'accepter cette tunique et de la porter lui-même ; elle lui demandait cette faveur comme une grande consolation. L'évêque d'Hippone reçut le vêtement, consentit à s'en servir, et adressa à Sapida la lettre suivante, si pleine de choses touchantes et de belles pensées.

AUGUSTIN A SA SAINTE FILLE, LA PIEUSE DAME SAPIDA, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. J'ai reçu le pieux ouvrage de vos mains, que vous voulez que je garde ; je l'accepte pour ne pas vous affliger en ce moment où je voudrais vous voir pour vous consoler ; d'autant plus que vous me dites que ce sera un grand soulagement à votre douleur, si je me sers de cette tunique que vous aviez faite pour votre frère, ce saint ministre de Dieu : depuis qu'il a quitté cette terre des morts, il n'a plus besoin de rien de corruptible. J'ai donc fait ce que vous dési-

[1] Esther, XIV, 16.

[1] II Tim. II, 25, 26.

riez, et n'ai pas voulu refuser à votre cœur la consolation qu'il en attend. J'ai reçu cette tunique envoyée par vous et j'ai commencé à la porter avant même de vous écrire. Ayez bon courage; mais cherchez de meilleures et de plus grandes consolations : que la lecture des Ecritures divines dissipe les nuages que la faiblesse humaine a laissé s'étendre sur votre âme; continuez à vivre de façon à vivre avec votre frère; car votre frère est mort de telle manière qu'il est vivant.

2. Assurément, c'est un sujet de larmes de ne plus voir ce frère qui vous aimait tant, et qui vous témoignait tant de respect à cause de votre vie et de votre sainte profession de vierge; il est triste pour vous de ne plus voir, comme de coutume, ce diacre de l'Eglise de Carthage entrer et sortir et remplir ses fonctions avec zèle, de ne plus entendre ces pieux et édifiants discours qu'il adressait à votre sainteté fraternelle avec un amour complaisant, pieux et dévoué. Lorsqu'on pense à ces choses, et que, par la force de la coutume, on les redemande, hélas ! vainement, le cœur est percé, et les larmes coulent comme le sang du cœur. Mais que le cœur se tienne en haut, et il n'y aura plus de pleurs dans les yeux. Quoique vous ayez perdu, dans le cours du temps, ce qui est maintenant l'objet de vos regrets, il n'a pas péri cet amour avec lequel Timothée [1] aimait et aime encore Sapida; cet amour demeure dans son trésor, et il est caché avec le Christ dans le Seigneur. Ceux qui aiment l'or le perdent-ils lorsqu'ils le cachent ? Ne pensent-ils pas, au contraire, le posséder avec plus de sécurité, en le gardant ainsi, loin de leurs propres yeux ? La cupidité terrestre se croit plus sûre de son trésor, si elle ne voit pas ce qu'elle aime; et le céleste amour s'afflige, comme s'il avait perdu ce qu'il a placé d'avance dans le dépôt éternel ! Sapida, faites attention à ce que veut dire votre nom; goûtez [2] les choses d'en-haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu [3]. Il a daigné mourir pour nous, afin que nous vivions, même après que nous sommes morts; afin que l'homme ne redoute plus la mort comme l'anéantissement de l'homme, et que nous ne pleurions pas, comme ayant perdu la vie, les morts pour lesquels celui qui est la Vie a voulu mourir. Voilà les consolations divines devant lesquelles la tristesse humaine doit avoir honte et s'effacer.

3. Il ne faut pas reprocher aux hommes leur douleur au sujet des morts qui leur sont chers; mais la douleur des fidèles ne doit pas durer longtemps. Si donc vous avez été affligée, c'est assez maintenant; ne vous affligez pas comme les païens, qui n'ont pas d'espérance [1]. L'apôtre Paul, en parlant ainsi, ne défend pas la douleur, mais seulement la douleur à la manière des païens. Marthe et Marie, sœurs pieuses et fidèles, pleuraient leur frère Lazare, qu'elles savaient devoir ressusciter un jour, mais qu'elles ne savaient pas devoir revenir à cette vie; et le Seigneur lui-même a pleuré Lazare qu'il devait ressusciter [2]. Il ne nous a point ordonné, mais il nous a permis par son exemple de pleurer nos morts, dont notre foi espère la résurrection pour la véritable vie. Ce n'est pas en vain qu'il est dit dans l'Ecclésiastique : « Mon fils, « verse des larmes sur un mort, et commence « ton gémissement comme un homme frappé « d'une grande plaie; » mais un peu plus loin, l'Ecriture ajoute : « Console-toi dans ta tris- « tesse, car la tristesse hâte la mort, et la tris- « tesse du cœur courbe les plus forts [3]. »

4. Votre frère, ma fille, est vivant par l'esprit, il dort par la chair; est-ce que celui qui dort ne sortira pas de son sommeil [4] ? Dieu, qui a reçu son esprit, lui rendra son corps : il ne le lui a pas enlevé pour le perdre, mais pour le lui rendre un peu plus tard. Il n'y a donc pas lieu à une longue tristesse, puisqu'il y a plutôt lieu à une éternelle joie. Vous ne perdrez pas même la portion mortelle de votre frère qui est ensevelie dans la terre, cette portion par où il se présentait à vous, par où il vous parlait et vous entendait parler; cette portion visible par où il montrait son visage à vos yeux et par où il vous faisait entendre sa voix, si connue de vos oreilles; que partout où vous l'entendiez, vous n'aviez pas besoin de voir votre frère pour savoir que c'était lui. Voilà ce que la mort enlève aux vivants, voilà pourquoi l'absence des morts est douloureuse. Mais ces corps mêmes ne périront point dans l'éternité, pas un cheveu de notre tête ne périra [5], et les âmes reprendront leurs corps déposés pour un temps; elles ne s'en sépareront plus, et la condition de ces corps deviendra meilleure : il faut donc bien plus se féliciter dans

[1] Timothée était le nom du frère de Sapida, c'est probablement le même dont il a été question dans la lettre CX.
[2] *Sape.*
[3] Coloss. III, 1 3.

[1] I Thess. IV, 12. — [2] Jean, XI, 19-35. — [3] Eccli. XXXVIII, [illegible] — [4] Ps. XL, [illegible] XXV [illegible].

l'espérance d'une éternité d'un prix infini, qu'il ne faut s'affliger d'une chose d'un temps si court. C'est là l'espérance que n'ont point les païens, qui ne connaissent pas les Ecritures ni la puissance de Dieu [1]; car Dieu peut rétablir ce qui a péri, vivifier ce qui est mort, renouveler ce qui est corrompu, rapprocher ce qui est séparé et conserver sans fin ce qui est périssable et fini. Telles sont les promesses qu'il nous a faites : la fidélité avec laquelle il a accompli les autres soutient notre croyance à l'accomplissement de celles-ci. Que votre foi s'entretienne ainsi avec vous-même, parce que votre espérance ne sera pas trompée, quoique votre amour doive attendre un peu de temps; méditez ceci : cherchez des consolations plus abondantes et plus vraies. Si c'est un adoucissement à votre douleur que je porte une tunique tissée de vos mains, et que votre frère n'a pu porter, combien vous devez être mieux consolée en songeant que celui pour qui cette tunique était faite, n'ayant plus besoin désormais de vêtement corruptible, sera revêtu d'incorruptibilité et d'immortalité !

[1] Matth. XXII, 29.

LETTRE CCLXIV.

Une pieuse femme qui probablement habitait l'Espagne, avait écrit à saint Augustin pour lui exprimer sa tristesse en voyant son pays livré au travail de l'erreur; l'évêque d'Hippone, dans sa réponse, lui dit ce qu'il a souvent répété, c'est que les œuvres du mal en ce monde profitent à l'avancement religieux des amis de Dieu.

AUGUSTIN A MAXIMA, HONORABLE, ILLUSTRE SERVANTE DE DIEU ET DIGNE DE LOUANGES PARMI LES MEMBRES DU CHRIST, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Autant votre zèle religieux me fait plaisir, autant je m'afflige en apprenant quelles dangereuses erreurs envahissent votre province et l'exposent aux plus grands dangers. Mais, ces choses ayant été prédites, il ne faut pas s'étonner qu'elles arrivent : il faut être sur nos gardes pour que le mal ne nous atteigne point. Dieu, notre libérateur, ne permettrait pas ces épreuves, si les saints ne devaient pas en tirer d'utiles instructions. Ceux qui font et propagent ainsi le mal par la perversité de leur volonté méritent l'aveuglement en ce monde, les supplices éternels, s'ils persistent opiniâtrément dans leur voie et s'ils négligent de se corriger lorsqu'ils sont encore en cette vie. Toutefois, de même qu'ils font un mauvais usage des biens de Dieu, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et pleuvoir sur les justes et les injustes [1], et qui, par sa patience les appelle au repentir, quand ils amassent un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu [2]; de même, dis-je, qu'en ne se corrigeant pas ils font un mauvais usage de la bonté et de la patience, c'est-à-dire des biens de Dieu; ainsi Dieu lui-même fait un bon usage du mal qu'ils font : ce n'est pas seulement en punissant les coupables, conformément aux lois éternelles de sa justice, c'est aussi en se servant de l'iniquité pour exercer et faire avancer les saints afin que les bons profitent de la perversité même des méchants et qu'ils soient éprouvés et qu'ils soient mis en lumière. « Il faut, dit « l'Apôtre, qu'il y ait des hérésies, afin qu'on « reconnaisse ceux d'entre vous qui auront « été éprouvés [3]. ».

2. Car si Dieu, dans ses desseins, n'avait pas à faire un bon usage des méchants pour l'utilité de ses élus, lui qui a tiré, de la trahison de Judas, notre rédemption par le sang du Christ, il pourrait ou ne pas permettre qu'ils naquissent, sachant d'avance qu'ils seront méchants, ou bien les faire mourir dès leurs premiers pas dans la voie de l'iniquité; mais il les laisse venir au monde dans la mesure qu'il croit utile à l'avertissement et à l'épreuve de sa sainte maison. C'est pourquoi il console notre tristesse, car la tristesse que nous causent les méchants devient pour nous une force, mais elle accable ceux qui persévérent dans leur perversité. Mais la joie que nous éprouvons lorsque l'un d'eux, sortant de sa voie, entre dans la société des saints, n'est comparable à aucune autre joie en cette vie. Il est écrit : « Mon fils, si tu es sage, tu le se« ras pour toi-même et pour tes proches; si au « contraire, tu tombes dans le mal, tu en « porteras seul la peine [4]. » Quand nous nous réjouissons sur les fidèles et les justes, ce qu'ils ont de bien nous profite comme à eux; mais quand nous gémissons sur les infidèles et les injustes, leur malice et notre affliction ne nuisent qu'à eux seuls : un grand secours auprès de Dieu nous vient aussi des tristesses miséricordieuses que nous ressentons pour eux,

[1] Matth. V, 45.
[2] Rom. II, 4, 5. — [3] I Cor. XI, 19. — [4] Prov. IX, 12.

des gémissements et des prières que nous inspirent ces mêmes tristesses. C'est pourquoi, honorable servante de Dieu, et digne de louanges dans le Christ, j'approuve et je bénis tout ce que votre lettre renferme de tristesse, de vigilance et de prudence contre ces hommes; et, puisque vous me le demandez, je vous exhorte, selon mes forces, à persévérer dans cette voie; gémissez sur ces méchants avec la simplicité de la colombe, mais tenez-vous en garde contre eux avec la prudence du serpent[1]; travaillez, autant que vous le pourrez, à retenir dans la vraie foi ceux qui vous sont unis, et à ramener ceux qui seraient tombés dans quelque erreur.

3. Je rectifierais votre doctrine sur l'humanité qu'a prise le Verbe de Dieu lorsqu'il s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous[2], si j'y trouvais quelque chose de contraire à la vérité. Mais vous n'avez qu'à continuer à croire que le Fils de Dieu, en se faisant homme, a pris toute notre nature, c'est-à-dire une âme raisonnable et une chair mortelle sans péché. Il a participé à notre infirmité, et non pas à notre iniquité, afin que, par cette infirmité commune à tous les hommes, il nous délivrât de notre iniquité et nous amenât à sa justice, buvant la mort qui lui venait de nous et nous offrant à boire la vie qui venait de lui. Si vous avez quelque écrit de ces gens-là, où ils soutiennent quelque chose de contraire à cette foi, veuillez me l'envoyer, afin que, non-seulement nous exposions notre foi, mais encore que nous réfutions leur erreur. Sans doute, ils s'efforcent d'appuyer leur sentiment pervers et impie sur des passages des divines Ecritures; il faut leur prouver qu'ils ne comprennent pas bien le sens de ces lettres sacrées écrites pour le salut des fidèles : semblables à des hommes qui se feraient des plaies graves avec des instruments de chirurgie destinés à guérir et non pas à blesser. J'ai beaucoup travaillé et je travaille beaucoup encore, autant que Dieu m'en donne la force, pour combattre diverses erreurs. Si vous désirez avoir mes ouvrages, envoyez quelqu'un pour les copier : Dieu a voulu que vous puissiez le faire aisément, en vous donnant tout ce qu'il vous faut pour cela.

[1] Matth. X, 16. — [2] Jean, I, 14.

LETTRE CCLXV.

Saint Augustin répond à une dame chrétienne qui lui avait signalé les opinions d'un novatien qu'elle connaissait; la secte farouche des novatiens n'admettait pas à la pénitence après le baptême. On sait que le chef de cette secte fut un prêtre ambitieux et fanatique qui se déclara contre l'élection de saint Corneille; l'antipape Novatien n'avait pas de génie et a laissé peu de traces.

AUGUSTIN ÉVÊQUE A SÉLEUCIENNE, PIEUSE ET HONORABLE SERVANTE DE DIEU DANS L'AMOUR DU CHRIST, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Je me réjouis des bonnes nouvelles que vous me donnez de votre santé, et je réponds sans retard à ce qui fait le sujet de votre lettre. Et d'abord j'admire que ce novatien puisse prétendre que saint Pierre n'a pas été baptisé, puisque, d'après ce que vous m'aviez écrit auparavant, il disait que les apôtres avaient été baptisés. Je ne sais pas comment il compte établir que saint Pierre seul ne l'aurait pas été; c'est pourquoi je vous envoie une copie de votre lettre, dans la crainte que vous n'en ayez point : faites attention que je réponds à ce que vous m'avez envoyé; si celui qui a écrit sous votre dictée n'a pas mal compris ou s'il n'a pas inexactement écrit, j'ignore comment le même homme peut dire que les apôtres ont été baptisés et que saint Pierre ne l'a pas été.

2. En ce qui touche la pénitence de saint Pierre, il faut prendre garde de croire que l'Apôtre l'ait faite à la manière de ceux qu'on appelle proprement des pénitents dans l'Eglise. Qui souffrira qu'on mette sur la même ligne le prince des apôtres? Il se repentit d'avoir renié le Christ, comme le témoignent ses larmes; il est écrit qu'il pleura amèrement[1]. Mais alors les apôtres n'avaient pas encore été affermis par la résurrection du Seigneur et par la descente du Saint-Esprit qui vint le jour de la Pentecôte; Jésus-Christ n'avait pas encore soufflé sur leur face comme il le fit après sa résurrection, quand il leur dit : « Recevez le « Saint-Esprit[2]. »

3. Il pourrait donc être dit avec vérité que les apôtres, lorsque Pierre renia le Christ, n'étaient pas baptisés; car ils avaient reçu le baptême de l'eau mais non le baptême de l'Esprit-Saint. C'est ce que leur disait Notre-Seigneur, conversant avec eux après sa résurrection : « Jean a baptisé dans l'eau, mais,

[illegible]

« quant à vous, vous serez baptisés dans le « Saint-Esprit : vous ne tarderez pas à le re« cevoir [1]. » On lit dans quelques exemplaires : « Quant à vous, vous commencerez d'être « baptisés dans le Saint-Esprit ; » mais qu'on dise : « vous serez baptisés, » ou bien : « vous « commencerez d'être baptisés, » cela ne fait rien à la chose. D'après le texte grec, il est facile de reconnaître que c'est en des manuscrits défectueux qu'on trouve ces mots : « vous bapti« serez, » ou bien : « vous commencerez de baptiser. » Mais si nous disons que les apôtres n'ont pas reçu le baptême de l'eau, il est à craindre que nous ne nous trompions gravement à leur égard : nous courons risque d'autoriser les hommes à mépriser le baptême, ce qui serait tout à fait contraire aux sentiments et à la pratique des apôtres ; car le centurion Corneille et ceux qui étaient avec lui furent baptisés, même après avoir reçu le Saint-Esprit [2].

4. De même que les justes des premiers temps, qui pouvaient ne pas se faire circoncire, ne le pouvaient plus sans un péché grave après que la circoncision fut prescrite à Abraham et à sa postérité ; de même, après que Notre-Seigneur Jésus-Christ a substitué dans son Eglise le baptême à la circoncision et qu'il a déclaré que nul n'entrera dans le royaume des cieux s'il n'a été régénéré par l'eau et le Saint-Esprit [3], nous ne devons pas demander quand tel ou tel élu a été baptisé ; toutes les fois que l'Ecriture nous parle de quelque membre du corps du Christ , c'est-à-dire de l'Eglise , comme appartenant au royaume des cieux, nous devons croire qu'il a reçu le baptême : il n'y a d'exception que pour ceux qui, sans avoir reçu l'eau régénératrice, donneraient leur vie pour Jésus-Christ, et dans ce cas le martyre leur tiendrait lieu de baptême. Pouvons-nous dire cela des apôtres qui, ayant donné tant de fois le baptême, ont eu bien le temps de le recevoir eux-mêmes ? Mais tout ce qui a été fait ne se trouve pas écrit ; ce qui n'empêche pas qu'on n'en reconnaisse la vérité d'après d'autres témoignages. Les Livres saints parlent du baptême de saint Paul [4] et ne parlent pas du baptême des autres apôtres ; ceux-ci furent baptisés pourtant, et nous ne saurions en douter. Les Livres saints nous marquent le baptême des peuples de Jérusalem et de la Samarie [1], et ne disent rien du baptême des gentils auxquels les apôtres ont adressé leurs épîtres. Néanmoins, qui oserait nier que ces gentils aient été baptisés, à cause de cette parole du Seigneur : « Celui qui n'aura pas été « régénéré par l'eau et par l'Esprit-Saint, n'en« trera pas dans le royaume des cieux ? »

[1] Act. I, 5.— [2] Act. X, 48.
[3] Jean, III, 5. — [4] Act. IX, 18.

5. Il est écrit de Notre-Seigneur qu'il « bap« tisait plus de disciples que Jean, » et il est écrit aussi « que ce n'était pas lui qui bapti« sait, mais ses disciples : » par là nous comprenons que le baptême était donné par l'action de sa majesté divine, mais non pas de ses propres mains. Le sacrement était de lui, et ses disciples en étaient les ministres. Saint Jean dit dans son Evangile : « Après cela Jésus vint « avec ses disciples dans la terre de Judée, et « il y demeurait avec eux, et il baptisait ; » le même Apôtre dit un peu plus bas : « Lors donc « que Jésus eut appris que les pharisiens « savaient qu'il baptisait beaucoup de dis« ciples, et qu'il en baptisait plus que Jean « (quoique ce ne fût pas Jésus lui-même qui « baptisât, mais ses disciples), il quitta la Judée « et s'en alla de nouveau en Galilée [2]. » Donc Jésus en Judée ne baptisait point par lui-même, mais par ses disciples. Or ceux-ci avaient déjà reçu le baptême de Jean, comme quelques-uns le pensent, ou, ce qui est plus probable, le baptême du Christ ; car il ne faut pas croire que Notre-Seigneur ait dédaigné de baptiser lui-même ses serviteurs qui devaient baptiser les autres, lui qui donna une si grande marque d'humilité en lavant les pieds à ses apôtres, et qui répondit à Pierre lui demandant de lui laver non-seulement les pieds, mais encore les mains et la tête : « Celui qui « sort du bain n'a plus besoin que de laver ses « pieds, il est pur dans tout le reste du corps [3] : » ce qui fait entendre que saint Pierre était déjà baptisé.

6. D'après ce que je trouve dans votre lettre, ce novatien prétendrait que les apôtres ont donné la pénitence au lieu du baptême ; cela ne me semble pas clair. S'il entend par là que les péchés sont remis par la pénitence, il y a quelque raison dans ce qu'il dit : une semblable pénitence peut être utile après le baptême, si on a péché. Mais, selon ce que vous m'avez écrit, il n'admet la pénitence qu'avant le baptême et, d'après son sentiment, les apôtres au-

[1] Act. II, 41 ; VIII, 12.
[2] Jean, III, 22 et IV, 1. 3. — [3] Ibid. XIII, 10.

raient substitué la pénitence à la régénération baptismale, de sorte que, les péchés une fois effacés par la pénitence, il n'y avait plus de baptême à conférer; il devenait inutile. Mais je n'ai jamais ouï dire que telle fût la doctrine des novatiens. Informez-vous soigneusement si, tout en disant ou en croyant qu'il est novatien, votre homme n'appartiendrait pas à quelque autre erreur. J'ignore donc si les novatiens en sont là; mais ce que je sais bien, c'est que quiconque soutient une telle opinion s'écarte tout à fait de la règle de la foi catholique, de la doctrine du Christ et des apôtres.

7. Les hommes, avant leur baptême, font pénitence de leurs péchés; mais cette pénitence prépare au baptême et ne le remplace pas. Saint Pierre dit aux juifs dans les Actes des Apôtres : « Faites pénitence, et que chacun de « vous soit baptisé au nom de Notre-Seigneur « Jésus-Christ; et vos péchés vous seront re« mis [1]. » Les hommes font aussi pénitence, si, après leur baptême, ils ont péché de façon à être retranchés de la communion et à avoir besoin d'être réconciliés : ce sont ceux-là qu'on appelle proprement des pénitents dans toutes les Eglises. L'apôtre Paul a parlé de cette sorte de pénitence lorsqu'il a dit : « Je crains que « Dieu ne m'humilie de nouveau lorsque j'ar« riverai au milieu de vous, et que je n'aie « à en pleurer plusieurs qui, après avoir pé« ché, n'ont pas fait pénitence des impuretés, « des impudicités et des fornications qu'ils ont « commises [2]. » Saint Paul n'écrivait ces choses qu'à ceux qui étaient déjà baptisés. Simon, dont nous parlent aussi les Actes des Apôtres, était déjà baptisé, lorsque, coupable d'avoir voulu, avec de l'argent, acheter le don de faire descendre l'Esprit-Saint par l'imposition des mains, il entendit l'apôtre Pierre lui dire : « Fais pénitence d'un si grand péché [3]. »

8. Il y a encore la pénitence quotidienne des bons et humbles fidèles; nous y disons en frappant notre poitrine : « Pardonnez-nous nos « offenses, comme nous pardonnons à ceux « qui nous ont offensés [4]. » Les offenses dont nous demandons ici le pardon ne sont pas celles qui, nous n'en doutons pas, ont été effacées par le baptême; ce sont des fautes, petites il est vrai, mais fréquentes, qui tiennent à la fragilité humaine. Si ces fautes, n'étant pas remises, s'amassaient contre nous devant Dieu, elles nous chargeraient et nous écraseraient comme quelque grand péché. Qu'importe, pour le naufrage, que ce soit une grande vague qui vous enveloppe et vous engloutisse, ou que ce soit une eau peu à peu amassée dans la sentine, et, à la suite d'une longue négligence, grossissant jusqu'à submerger le vaisseau? Notre vigilance contre ces sortes de péchés doit s'exercer par le jeûne, l'aumône et la prière, et quand nous demandons à Dieu de nous pardonner nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés, nous faisons voir qu'il y a en nous quelque chose à effacer; l'humiliation infligée à nos âmes dans ces paroles est pour nous une sorte de pénitence de tous les jours. Je crois avoir, malgré ma brièveté, répondu suffisamment à votre lettre; il me reste à désirer que celui au profit duquel vous m'avez demandé de vous écrire ne prolonge pas son erreur par l'esprit de contention.

LETTRE CCLXVI.

Florentine était une jeune fille très-appliquée à l'étude des choses religieuses; elle attendait une lettre de saint Augustin pour oser lui adresser des questions sur les vérités chrétiennes; l'évêque d'Hippone lui écrit avec une bonté admirable et une étonnante modestie. Ceux qui enseignent recevront ici d'utiles leçons.

AUGUSTIN ÉVÊQUE A SA CHÈRE FILLE FLORENTINE, DAME ILLUSTRE ET HONORABLE DANS LE CHRIST, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Lorsque je pense à la sainte vie que vous avez choisie, à la chaste crainte du Seigneur qui est au fond de vos entrailles et qui demeure éternellement [1], je me sens vivement porté à vous être utile, non point seulement par des prières devant Dieu, mais encore par des instructions adressées à vous-même. Je l'ai fait plus d'une fois dans mes lettres à votre mère, dont je ne saurais prononcer le nom qu'avec respect. Mais elle m'écrit que vous voulez d'abord recevoir une lettre de moi, et qu'ensuite vous ne craindrez pas de demander à mon ministère les choses dont vous pourriez avoir besoin; je sais qu'une libre servitude m'en rend redevable, dans la mesure de mes forces, tant envers vous qu'envers ceux qui, comme vous, ont le goût des vérités divines. Je fais donc ce que vous voulez, quoique ce soit une autre que vous qui m'ait exprimé ce désir : je ne veux pas avoir l'air de vous fermer cruellement la porte, quand votre con-

[1] Act. II, 38. — [2] II Cor. XII, 21. — [3] Act. VIII, 22. — [4] Matth. VI, 12.

[1] Ps. XVIII, 10.

fiance vient y frapper ; c'est maintenant à vous à parler, si vous croyez avoir quelque chose à me demander. Ou je sais ce que vous souhaitez, et je ne vous le refuserai pas ; ou je ne le sais point, mais c'est sans dommage pour la foi et le salut, et là-dessus je vous rassurerai pleinement, autant que je le pourrai. Si les choses que je ne saurais pas étaient de celles qu'il fallût connaître, je prierais le Seigneur de me rendre capable de vous répondre, car souvent l'obligation de donner est un mérite pour recevoir, ou bien je vous répondrais de manière à vous apprendre à qui nous devrions nous adresser sur les points que nous ignorerions tous les deux.

2. Je vous dis cela tout d'abord, afin que vous ne pensiez pas être certaine de trouver auprès de moi la réponse à tout ce que vous voudriez, et que, si votre attente était trompée, vous ne me jugiez pas plus hardi que sage pour avoir offert de vous intruire sur ce qu'il vous plaira. Je ne me suis pas proposé comme un docteur accompli, mais comme un homme qui s'éclaire avec ceux qu'il est obligé d'éclairer, ma chère fille, illustre et honorable dame en Jésus-Christ. Dans les choses même que je sais tant bien que mal, j'aimerais mieux vous trouver instruite que si vous aviez besoin de moi. Car nous ne devons pas souhaiter que d'autres soient ignorants pour avoir à enseigner ce que nous savons ; mieux vaut que Dieu nous instruise tous ; c'est ce qui se verra dans la patrie céleste, lorsque les promesses s'accomplissant, l'homme ne dira pas à son prochain : « Apprenez à connaître le Seigneur, « car tous alors le connaîtront, dit le Prophète[1], « depuis le plus petit jusqu'au plus grand. » Lorsqu'on enseigne il faut se tenir en garde contre l'orgueil : ceux qui apprennent ne sont pas exposés à ce danger. C'est pourquoi la sainte Ecriture nous dit : « Que tout homme « soit prompt à écouter, mais lent à parler[2]; » et le Psalmiste : « Vous me donnerez la joie « et l'allégresse, parce que j'aurai beaucoup « écouté; » et il ajoute : « Et mes os humiliés « tressailliront[3]. » David avait vu que l'humilité, difficile à garder lorsqu'on enseigne, l'est beaucoup moins quand on apprend, car il faut que le maître occupe un lieu élevé, et, à cette hauteur, il est malaisé de se défendre contre l'orgueil.

3. Reconnaissez donc quels dangers nous courons, nous de qui on attend, non-seulement que nous soyons des docteurs, mais encore que nous enseignions les choses divines, et qui ne sommes que des hommes. Toutefois, dans ces travaux et ces périls, il est une grande consolation, c'est de voir ceux qu'on instruit parvenir au point de ne plus avoir besoin d'être enseignés par des hommes. Ce n'est pas nous seulement qui avons été menacés de ce danger de l'orgueil ; un autre le connut : et qui sommes-nous en comparaison de lui ? le Docteur des nations a passé par cette épreuve : « De peur, « dit-il, que je ne vinsse à m'enorgueillir par « la grandeur de mes révélations, l'aiguillon « de la chair m'a été donné[1]. » Notre-Seigneur, admirable médecin de cette enflure de l'âme, dit encore : « Ne cherchez pas à être appelés « maître par les hommes, parce que vous n'a- « vez qu'un seul Maître, le Christ[2]. » Et le Docteur des gentils, n'oubliant pas cela, ajoute : « Celui qui plante n'est rien, ni celui « qui arrose, mais tout vient de Dieu qui donne « l'accroissement[3]. » C'est ce que n'oubliait pas le précurseur, qui s'humiliait d'autant plus en toutes choses qu'il était le plus grand parmi ceux qui sont nés de la femme[4], et qui se trouvait indigne de délier la chaussure du Christ[5]. A-t-il voulu montrer autre chose quand il a dit : « Celui qui a l'épouse est l'é- « poux ; l'ami de l'époux est debout et l'écoute, « et sa joie est d'entendre la voix de l'époux[6] ? » C'est cette manière d'entendre qui faisait dire au Psalmiste, comme je l'ai rappelé plus haut : « Vous me donnerez la joie et l'allégresse parce « que j'aurai écouté, et mes os humiliés tres- « sailliront. »

4. Sachez donc que ma joie sur votre foi, votre espérance et votre charité, sera d'autant plus véritable, d'autant plus solide et d'autant plus pure, que vous aurez moins besoin, non-seulement de moi pour vous instruire, mais d'aucun homme. Toutefois, pendant que j'étais au lieu où vous êtes, et que la retenue de votre âge ne me permettait pas de rien savoir de vous, votre père et votre mère, si amis du bien et des saintes études, daignèrent me faire connaître votre vive ardeur pour la piété et la vraie sagesse ; ils me demandèrent de ne pas vous refuser mon humble concours dans les choses où vous pourriez avoir besoin d'être instruite par moi. C'est pourquoi j'ai cru devoir

[1] Jérém. xxxi, 34. — [2] Jacq. I, 19. — [3] Ps. L, 10.

[1] II Cor. XII, 7. — [2] Matth. XXIII, 8. — [3] I Cor. III, 7. — [4] Matth. XI, 11 ; Ecclés. III, 20. — [5] Luc, III, 16. — [6] Jean, III, 29.

vous prévenir par cette lettre, afin que vous m'adressiez les questions qu'il vous plaira, mais aux conditions marquées plus haut. J'attends ces questions, car je ne voudrais pas m'exposer à un discours inutile en m'efforçant de vous enseigner ce que vous sauriez déjà. Mais tenez pour certain que, lors même que vous pourriez apprendre de moi quelque chose de bon, votre maître véritable sera toujours ce Maître intérieur que vous écouterez dans votre âme ; c'est lui qui vous fera reconnaître la vérité de ce que je vous aurais dit; car celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, mais tout vient de Dieu qui donne l'accroissement.

LETTRE CCLXVII.

La petite lettre qu'on va lire est tout ce qui nous reste de la correspondance de saint Augustin avec Fabiola. On connaît l'histoire de cette descendante des Fabius. Mariée d'abord à un débauché, elle se sépara de lui pour en épouser un autre du vivant de son premier mari; elle avait usé du bénéfice des lois romaines ; mais le christianisme condamnait ce second mariage. Fabiola, jeune encore, était veuve de son second mari, lorsqu'elle apprit que ses secondes noces avaient été contraires à la loi chrétienne. La veille de Pâques, on vit cette Romaine, d'un si grand nom et d'une si éclatante vie, couverte d'un sac, pâle et les cheveux épars, se mettre au rang des pénitents publics dans la basilique de Saint-Jean-de-Latran. Depuis ce temps, sa vie fut celle d'une sainte. Elle servit les malades avec tout l'héroïsme de la charité ; c'est à elle qu'on doit les premiers hôpitaux que l'Italie ait connus. Fabiola avait distribué aux pauvres tous ses biens. Dans un voyage aux lieux saints, elle vit saint Jérôme qu'elle eut pour guide et pour maître dans l'étude des divines Ecritures. Chassée de la Judée par l'invasion des Huns, elle revint à Rome où elle mourut. Saint Jérôme, dans une lettre à Océanus, a fait le panégyrique de Fabiola avec beaucoup d'animation et de verve.

AUGUSTIN A SA CHÈRE FILLE EN JÉSUS-CHRIST, LA PIEUSE ET ILLUSTRE DAME FABIOLA, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

Quoique la lettre de votre Sainteté ne soit qu'une réponse, je crois pourtant devoir vous écrire encore. Car vous déplorez ce voyage de la terre qui mène à l'éternelle joie des saints; vous préférez, et vous avez raison, le désir de la céleste patrie où les distances ne nous sépareront plus, mais où nous serons réunis dans l'heureuse contemplation d'un même Dieu. Vous êtes heureuse de vous entretenir pieusement de la pensée de ces divines choses, plus heureuse de les aimer, et vous serez plus heureuse encore quand vous aurez le bonheur de les obtenir. Mais considérez attentivement par où il est vrai de dire que nous sommes séparés les uns des autres : est-ce parce que nous cessons de voir nos corps, ou parce qu'il n'y a plus entre nous cet échange de sentiments et d'idées qui s'appelle un entretien? Je crois que, malgré de lointaines séparations, si nous pouvions connaître mutuellement nos pensées, nous serions bien plus les uns avec les autres, que si, silencieusement assis dans un même lieu, nous nous regardions sans nous rien dire et sans aucune expression extérieure de ce qui se passerait dans nos âmes. C'est pourquoi vous comprenez que chacun est bien plus présent à lui-même que nul ne l'est à un autre, parce que chacun se connaît mieux qu'il n'est connu de personne : ce n'est pas en regardant notre visage, car, sans un miroir, on ne se voit pas; mais c'est en regardant le fond de notre âme, et nous pouvons le voir, même avec les yeux fermés. Quelle vie que la nôtre, même en la regardant par le côté où elle semble avoir du prix !

LETTRE CCLXVIII.

Saint Augustin avait emprunté, pour libérer un catholique d'Hippone qui, poursuivi par ses créanciers et voulant échapper à la contrainte par corps, s'était réfugié dans l'Eglise. Le catholique ayant fait d'inutiles efforts pour trouver la somme que l'évêque s'était engagé à rendre au prêteur, saint Augustin, alors absent, s'adresse à la charité des fidèles d'Hippone.

AUGUSTIN AUX BIEN-AIMÉS SEIGNEURS, AU SAINT PEUPLE QU'IL SERT, AUX MEMBRES DU CHRIST, SALUT DANS LE SEIGNEUR.

1. Je connais et j'ai éprouvé votre attachement pieux à Notre-Seigneur Jésus-Christ; dans la confiance que m'inspire cette pensée, j'ose vous demander, quoique absent, ce que souvent vous faites pour moi, quand je suis auprès de vous. Et du reste, je ne vous quitte jamais en esprit; ce n'est pas seulement parce que je sens le parfum qu'exhalent vos bonnes œuvres par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais c'est encore parce que vous ne permettez pas que moi, qui vous sers dans l'Evangile, je demeure dans la détresse.

Notre frère Fascius, débiteur de dix-sept sous d'or, s'est trouvé fort pressé par ses prêteurs; il ne pouvait pour le moment les satisfaire; craignant qu'on ne mît la main sur lui, il a cherché asile dans la sainte église. Les gens chargés de le poursuivre, obligés de partir et ne voulant accorder aucun délai, sont venus m'accabler de leurs plaintes; ils demandaient que je leur livrasse Fascius, ou que je me misse en mesure de payer sa dette. J'ai pro-

posé à Fascius de faire part à votre sainteté de la nécessité où il se trouvait; saisi de honte, il m'a supplié de n'en rien faire. Me voyant ainsi contraint plus fortement, j'ai emprunté à notre frère Macédonius dix-sept sous d'or; Fascius, pour qui j'ai payé, me promettait de me remettre la somme à un jour marqué ; passé ce jour, s'il se trouvait dans l'impossibilité de rembourser, il consentait à ce que je fisse appel à cette miséricorde fraternelle que vous avez coutume de montrer envers vos frères.

2. Maintenant donc que Fascius est absent, il faut que vous veniez en aide, non pas à lui, que personne n'inquiète, mais à moi, qui ai pris un engagement, et dont la réputation est comme un bien dont vous avez toujours la garde. Le jour marqué pour la remise de la somme est passé ; je ne trouve rien à répondre à celui qui m'a prêté les dix-sept sous d'or sur ma parole, si ce n'est que je tiendrai la promesse que j'ai faite. Mais on ne m'a pas fait souvenir de vous entretenir de cette affaire, le saint jour de la Pentecôte, où vous étiez en plus grand nombre à l'église ; je demande donc que cette lettre me tienne lieu de discours ; le Seigneur notre Dieu, en qui vous croyez, achèvera de vous parler au cœur; il ne vous a jamais abandonnés, vous tous qui craignez et honorez son nom. C'est en lui que nous vous sommes unis, quoique, par notre absence corporelle, nous paraissions éloignés de vous, et il vous promet la moisson de la vie éternelle en échange des bonnes œuvres comme celle que je recommande à vos soins. « Ne nous « lassons donc pas de faire le bien, dit l'Apô« tre; si nous ne perdons pas courage, nous « en recueillerons le fruit en son temps. C'est « pourquoi, pendant que nous en avons le « temps, faisons du bien à tous, principale« ment à ceux qui sont de la même foi que « nous [1]. » Or, celui pour lequel je vous demande de faire ce que le Seigneur ordonne, est de la même foi que nous ; il est chrétien fidèle, il est catholique; faites-le sans déplaisir, sans murmure, avec joie et de bon cœur. Ce n'est pas dans un homme que vous avez confiance, c'est en Dieu ; il vous a promis que rien de ce que vous aurez fait miséricordieusement ne sera perdu, mais qu'au dernier jour vous retrouverez tout avec une immortelle usure [2]. Puisque l'Apôtre nous dit : « Or, je le déclare, « celui qui sème peu recueillera peu [3], » vous devez comprendre que, pendant que nous sommes en cette vie, nous devons nous hâter d'amasser des trésors pour l'éternité. En effet, quand la fin des temps viendra, il ne sera donné qu'à ceux qui, avant de voir les biens éternels, les auront achetés par les saintes œuvres de leur foi.

[1] Gal. VI, 9, 10. — [2] Matth. XXV, 34-40. — [3] II Cor. IX, 6.

3. J'écris aussi aux prêtres que si la collecte faite par votre sainteté n'est pas suffisante, ils aient à compléter la somme avec le bien de l'Eglise ; pourvu cependant que vous donniez avec joie ce qu'il vous plaît. Que ce soit par vous ou par l'Eglise que cela se fasse, tout est de Dieu, et votre empressement nous sera plus doux que les trésors de l'Eglise. Je vous dirai avec l'Apôtre : « Ce ne sont pas vos dons « que je désire, mais le profit qui vous en re« viendra [1]. » Réjouissez donc mon cœur; c'est dans vos profits qu'il veut mettre sa joie; car vous êtes les arbres de Dieu qu'il daigne arroser par notre ministère d'une pluie continuelle. Que Dieu vous défende de tout mal en ce monde et dans l'autre, mes bien-aimés seigneurs et chers frères.

LETTRE CCLXIX.

Saint Augustin, infirme et vieux, s'excuse de ne pouvoir se mettre en route pendant l'hiver pour aller assister à la dédicace d'une église.

AUGUSTIN A SON BIENHEUREUX ET VÉNÉRABLE FRÈRE ET COLLÈGUE NOBILIUS.

C'est une grande fête que celle à laquelle votre affection fraternelle me convie ; j'y voudrais traîner mon pauvre corps, sans les infirmités qui me retiennent. J'aurais pu m'y rendre si nous n'étions pas en hiver ; je pourrais braver l'hiver si j'étais jeune : la chaleur de l'âge me ferait aisément triompher de la saison rigoureuse, comme le froid de mes vieux ans se trouverait bien des feux de l'été. Maintenant, ma vieillesse glacée ne supporterait pas un si long voyage en hiver, bienheureux seigneur, saint, et vénérable frère et collègue. Je vous salue donc à mon tour comme vous le méritez, me recommandant à vos prières, et demandant à Dieu qu'une heureuse paix suive la dédicace d'une aussi grande église.

[1] Philip. IV, 17.

LETTRE CCLXX.

Celui qui a écrit cette lettre nous est inconnu ; il exprime affectueusement à saint Augustin le regret de ne pas l'avoir rencontré dans une ville d'Afrique où il espérait le joindre, et où il avait seulement trouvé un doux ami de l'évêque d'Hippone, Sévère, évêque de Milève, dont nos lecteurs savent le nom [1]. On a quelquefois attribué cette lettre à saint Jérôme. On oubliait que ce grand commentateur des divines Ecritures n'est jamais allé en Afrique.

A mon récent passage dans la ville de *Lois*, j'ai été contristé de n'avoir pu vous y rencontrer tout entier; je n'ai trouvé que la moitié de vous-même, et, pour ainsi parler, une portion de votre âme, c'est-à-dire, votre cher Sévère. Je ne me suis donc réjoui qu'à moitié; ma joie eût été complète si je vous avais trouvé tout entier. Heureux de ce que je rencontrais, je m'affligeais de ce que je n'avais pas, et j'ai dit à mon âme : « Pourquoi « es-tu triste, et pourquoi me troubles-tu? Espère « en Dieu [2], » et Dieu te fera jouir de la présence de l'ami que tu aimes. Je mets donc ma confiance dans le Seigneur, j'espère qu'il m'accordera la grâce de vous voir.

[1] Voir la lettre CX, n. 4.— [2] Ps. XLI, 6.

O si l'amour pouvait se voir avec les yeux! c'est alors que vous sauriez combien je vous aime, et comparant mon affection à la vôtre, vous seriez porté à me rendre ce que je vous donne. Puisque je vous aime dans le Seigneur, aimez-moi, et engagez ceux qui vous écoutent et vous obéissent à m'aimer aussi. Vous me demandez de prier pour vous; je le ferais, si, délivré moi-même de mes péchés, il m'était permis de prier pour les autres. C'est pourquoi, de mon côté, je vous demande d'adresser assidûment pour moi vos prières au Seigneur; et, vous souvenant des devoirs de ma profession, ayez présent à vos yeux ce jour où le juste n'aura rien de mauvais à redouter [1]; il ne craindra point, parce que ce n'est pas à lui qu'on dira : « Vas au feu éternel, » mais c'est à lui que s'adresseront ces paroles : « Viens, le béni de « mon Père, possède le royaume [2]. » Puissions-nous y arriver par la grâce de Celui qui vit et règne dans les siècles des siècles! Ainsi soit-il [3].

[1] Ps. III, 7.— [2] Matth. XXV, 41, 34.

[3] La traduction des Lettres de saint Augustin est l'œuvre de M. POUJOULAT.



TRAITÉS PHILOSOPHIQUES.

LES SOLILOQUES

ou Connaissance de Dieu et de l'âme humaine.

LIVRE PREMIER.

Augustin se propose d'acquérir la connaissance de Dieu et de soi-même. Il sollicite d'abord le secours du ciel. — Après avoir reconnu l'excellence de la doctrine qu'il veut acquérir, il s'entretient avec lui-même des moyens d'augmenter la pureté de son âme, afin de pouvoir s'élever avec assurance jusqu'à la contemplation de Dieu. — A la fin de ce livre, il établit que tout ce qui est vrai est immortel.

CHAPITRE PREMIER.

PRIÈRE A DIEU.

1. Je cherchais depuis plusieurs jours à me connaître, ce qui pouvait faire mon bien, le mal que je devais éviter : j'avais agité longtemps dans mon esprit et avec moi-même, un grand nombre de pensées diverses ; tout à coup une voix me dit : cette voix, était-ce moi, était-ce quelque chose d'étranger, quelque chose d'intérieur? je ne sais, et c'est surtout ce que je cherche à savoir ; cette voix me dit donc : Allons, tâche de trouver quelque chose ; mais à qui confieras-tu tes découvertes, afin de pouvoir en faire d'autres? — *Augustin.* Sans doute à la mémoire. — *La Raison.* Est-elle assez vaste pour conserver fidèlement toutes tes pensées? — *A.* Cela est difficile ou plutôt impossible. — *L. R.* Il faut donc écrire; mais comment puisque ta santé se refuse à cette fatigue ? d'ailleurs, ces idées ne peuvent être dictées, elles exigent une profonde solitude. — *A.* Tu dis vrai, aussi je ne sais que faire. — *L. R.* Demande vie et santé pour parvenir à ce que tu désires ; écris tes idées, afin que cette création de ton esprit t'inspire plus d'ardeur pour le bien. Résume ensuite brièvement ce que tu auras aperçu, sans travailler à attirer une foule de lecteurs pour le moment : tes idées seront suffisamment développées pour le petit nombre de tes concitoyens. — *A.* C'est ce que je ferai.

2. O Dieu, créateur de l'univers ! accordez-moi d'abord de vous bien prier, ensuite de me rendre digne d'être exaucé par vous, enfin d'être délivré [1] ; ô Dieu ! par qui toutes les choses qui n'auraient pas d'existence par elles-mêmes tendent à exister; ô Dieu ! qui ne laissez pas périr les créatures mêmes qui se détruisent l'une l'autre ; ô Dieu ! qui avez créé de rien ce monde, que les yeux de tous les hommes regardent comme votre plus bel ouvrage ;

[1] Quoique converti depuis peu de temps, saint Augustin exprime dans ce passage la [illegible] et la [illegible] de la [illegible] coup de [illegible] une époque où il ne pouvait pas être encore familiarisé avec le langage de la théologie.

ô Dieu ! qui n'êtes pas l'auteur du mal et qui le permettez pour prévenir un plus grand mal; ô Dieu ! qui faites voir au petit nombre de ceux qui se tournent vers la vérité que le mal lui-même n'est rien; ô Dieu ! qui donnez la perfection à l'univers même avec des défauts; ô Dieu ! dont les ouvrages n'offrent aucune dissonance, puisque ce qu'il y a de plus imparfait répond à ce qu'il y a de meilleur; ô Dieu ! qu'aime toute créature qui peut aimer, le sachant ou à son insu ; ô Dieu ! en qui sont toutes choses et qui ne souffrez rien, ni de la honte, ni de la méchanceté, ni des erreurs de quelque créature que ce soit; ô Dieu ! qui avez voulu que les cœurs purs connussent seuls la vérité [1]; ô Dieu ! père de la vérité, père de la sagesse, père de la véritable et souveraine vie, père de la béatitude, père du bon et du beau, père de la lumière intelligible, père des avertissements et des inspirations qui dissipent notre assoupissement, père de Celui qui nous a enseigné à retourner vers vous !

3. Je vous invoque, ô Dieu de vérité ! dans qui, de qui et par qui sont vraies toutes les choses qui sont vraies; ô Dieu de sagesse ! dans qui, de qui et par qui sont sages tous les êtres doués de sagesse; ô Dieu véritable et souveraine vie ! dans qui, de qui et par qui vivent tous les êtres qui possèdent la véritable et souveraine vie; ô Dieu de béatitude ! en qui, de qui et par qui sont heureuses toutes les créatures qui jouissent de la félicité; ô Dieu, bonté et beauté ! par qui, de qui et dans qui sont bonnes et belles toutes les choses qui possèdent la bonté et la beauté; ô Dieu, lumière intelligible ! dans qui, de qui et par qui sont rendues intelligibles toutes les choses qui brillent à notre esprit; ô Dieu ! qui avez pour royaume ce monde intellectuel, que les sens ne peuvent apercevoir; ô Dieu ! qui gouvernez votre royaume par des lois dont nos empires terrestres portent l'empreinte; ô Dieu ! se détourner de vous c'est tomber; se convertir à vous c'est se relever; demeurer en vous c'est se conserver; ô Dieu ! se retirer de vous c'est mourir; retourner vers vous c'est revivre; habiter en vous c'est vivre; ô Dieu ! personne ne vous quitte, s'il n'est trompé; personne ne vous cherche, s'il n'est averti; personne ne vous trouve s'il n'est purifié; ô Dieu ! vous abandonner c'est périr, vous être attentif c'est vous aimer, vous voir c'est vous posséder; ô Dieu ! c'est vers vous que la foi nous éveille, à vous que l'espérance nous élève, à vous que la charité nous unit; ô Dieu ! par qui nous triomphons de l'ennemi, je vous implore; ô Dieu ! c'est à vous que nous devons de ne pas périr entièrement; c'est vous qui nous exhortez à veiller; c'est vous qui nous faites distinguer le bien du mal; c'est vous qui nous faites embrasser le bien et fuir le mal, c'est par votre secours que nous résistons à l'adversité; c'est par vous que nous savons bien commander et bien obéir; c'est vous qui nous apprenez à regarder comme étrangères les choses que nous croyions autrefois nous appartenir, et comme nous appartenant celles que nous regardions autrefois comme étrangères; c'est vous qui empêchez en nous l'attachement aux plaisirs et aux attraits des méchants; c'est vous qui ne permettez pas que les vanités du monde nous rapetissent; c'est par vous que ce qu'il y a de plus grand en nous n'est pas soumis à ce qu'il y a d'inférieur; c'est par vous que la mort sera absorbée dans sa victoire [1]; c'est vous qui nous convertissez, c'est vous qui nous dépouillez de ce qui n'est pas et qui nous revêtez de ce qui est; c'est vous qui nous rendez dignes d'être exaucés; c'est vous qui nous fortifiez; c'est vous qui nous persuadez toute vérité; c'est vous qui nous suggérez toute bonne pensée, qui ne nous ôtez pas le sens et qui ne permettez à personne de nous l'ôter; c'est vous qui nous rappelez dans la voie; c'est vous qui nous conduisez jusqu'à la porte; c'est vous qui faites ouvrir à ceux qui frappent [2]; c'est vous qui nous donnez le pain de vie; c'est par vous que nous désirons de boire à cette fontaine qui doit nous désaltérer à jamais [3]; c'est vous qui êtes venu convaincre le monde sur le péché, sur la justice et sur le jugement [4]; c'est par vous que ceux qui ne croient point n'ébranlent point notre foi; c'est par vous que nous improuvons l'erreur de ceux qui pensent que les âmes ne méritent rien auprès de vous; c'est par vous que nous ne sommes point assujétis aux éléments faibles et pauvres [5]; ô Dieu ! qui nous purifiez et nous préparez aux récompenses éternelles, soyez-moi propice !

4. O Dieu ! qui êtes seul tout ce que je viens de dire, venez à mon secours; vous êtes la seule substance éternelle et véritable, où il n'y a ni discordance, ni confusion, ni changement, ni indigence, ni mort, mais souveraine con-

[1] Rét. liv. I, ch. IV, n. 2

[1] I Cor. XV. 54. — [2] Matth. VII, 8. — [3] Jean, VI, 35. — [4] Ib. XVI, 8. — [5] Gal. IV, 9.

corde, évidence souveraine, souveraine immutabilité, souveraine plénitude, souveraine vie. Rien ne manque en vous, rien n'y est superflu. En vous celui qui engendre et celui qui est engendré n'est qu'un [1]; ô Dieu! c'est à vous que sont soumises toutes les créatures capables de soumission; c'est à vous qu'obéit toute âme bonne; d'après vos lois les pôles tournent, les astres poursuivent leur course, le soleil active le jour, la lune repose la nuit, et pendant les jours que forment les vicissitudes de la lumière et de l'obscurité; pendant les mois dus aux accroissements et aux décroissements de la lune; pendant les années que composent ces successions de l'été, de l'automne, du printemps et de l'hiver; pendant ces lustres où le soleil achève sa course; au milieu de ces orbes immenses que décrivent les astres pour revenir sur eux-mêmes, le monde entier observe, autant que la matière insensible en est capable, une constance invariable dans la marche et les révolutions du temps; ô Dieu! c'est vous qui, par les lois constantes que vous avez établies, éloignez le trouble du mouvement perpétuel des choses muables, et qui, par le frein des siècles qui s'écoulent, rappelez ce mouvement à l'image de la stabilité; vos lois donnent à l'âme le libre arbitre, et selon les règles inviolables que rien ne peut détruire, assignent des récompenses aux bons, des châtiments aux méchants; ô Dieu! c'est de vous que nous viennent tous les biens, c'est vous qui empêchez tous les maux de nous atteindre; ô Dieu! rien n'est au-dessus de vous, rien n'est hors de vous, rien n'est sans vous; ô Dieu! tout vous est assujéti, tout est en vous, tout est avec vous; vous avez fait l'homme à votre image et à votre ressemblance, ce que connaît celui qui se connaît : exaucez, exaucez, exaucez-moi, ô mon Dieu, ô mon Seigneur, mon roi, mon père, mon Créateur, mon espérance, mon bien, ma gloire, ma demeure, ma patrie, mon salut, ma lumière, ma vie; exaucez, exaucez, exaucez-moi, à la manière que si peu connaissent.

5. Enfin, je n'aime que vous, je ne veux suivre que vous, je ne cherche que vous, je suis disposé à ne servir que vous; vous seul avez droit de me commander, je désire être à vous. Commandez, je vous conjure, prescrivez tout ce que vous voudrez; mais guérissez et ouvrez mon oreille pour que j'entende votre voix; guérissez et ouvrez mes yeux, pour que je puisse apercevoir les signes de votre volonté. Eloignez de moi la folie, afin que je vous connaisse. Dites-moi où je dois regarder pour vous voir, et j'ai la confiance d'accomplir fidèlement tout ce que vous m'ordonnerez. Recevez, je vous en supplie, ô Dieu et père très-clément, ce fugitif dans votre empire. Ah! j'ai souffert assez longtemps; assez longtemps j'ai été l'esclave des ennemis que vous foulez aux pieds; assez longtemps j'ai été le jouet des tromperies; je suis votre serviteur, j'échappe à l'esclavage de ces maîtres odieux : recevez-moi; pour eux je n'étais qu'un étranger, et quand je fuyais loin de vous, ils m'ont bien reçu. Je sens que j'ai besoin de retourner vers vous; je frappe à votre porte, qu'elle me soit ouverte; enseignez-moi comment on parvient jusqu'à vous. Je ne possède rien que ma volonté; je ne sais rien, sinon qu'il faut mépriser ce qui est changeant et passager, pour rechercher ce qui est immuable et éternel. C'est ce que je fais, ô mon Père! parce que c'est la seule chose que je connaisse; mais j'ignore comment on peut arriver jusqu'à vous. Inspirez-moi, éclairez-moi, fortifiez-moi. Si c'est par la foi que vous trouvent ceux qui vous cherchent, donnez-moi la foi; si c'est par la vertu, donnez-moi la vertu; si c'est par la science, donnez-moi la science. Augmentez en moi la foi, augmentez l'espérance, augmentez la charité.

Oh! que votre bonté est admirable et singulière!

6. Je vous désire, et c'est à vous que je demande encore les moyens de suivre ce désir. Si vous nous abandonnez, nous périssons; mais vous ne nous abandonnez point, parce que vous êtes le souverain bien, et personne ne vous a jamais cherché avec droiture sans vous trouver. Ceux-là vous ont cherché avec droiture à qui vous avez accordé la grâce de vous chercher avec droiture. Faites, ô Père! que je vous cherche; préservez-moi de l'erreur, et qu'en vous cherchant, je ne rencontre que vous. Si je ne désire plus que vous, faites, ô Père! que je vous trouve enfin. S'il reste en moi quelques désirs d'un bien passager, purifiez-moi et rendez-moi capable de vous voir. Quant à la santé de ce corps mortel, comme je ne sais de quelle utilité elle peut être pour moi ou pour ceux que j'aime, je vous la confie entièrement, ô Père souverainement sage et souverainement bon! et je vous deman-

[1] Rét. livr. I, ch. IV, n. 3.

derai pour lui ce que vous m'inspirerez au besoin; seulement, ce que je sollicite de votre souveraine clémence, c'est de me convertir entièrement à vous, c'est de m'empêcher de résister à la grâce qui me porte vers vous: et tandis que j'habite dans ce corps mortel, faites que je sois pur, magnanime, juste, prudent; que j'aime parfaitement et que je reçoive votre sagesse; que je sois digne d'habiter et que j'habite, en effet, dans le royaume éternel, séjour de la suprême félicité. Ainsi soit-il[1].

CHAPITRE II.

CE QU'IL FAUT AIMER.

7. *Augustin.* Je viens de prier Dieu. — *La Raison.* Que veux-tu donc savoir? — *A.* Tout ce que j'ai demandé. — *L. R.* Résume-le en peu de mots. — *A.* Je désire connaître Dieu et l'âme. — *L. R.* Ne désires-tu rien de plus? — *A.* Rien absolument. — *L. R.* Eh bien! commence à chercher. Mais, auparavant, explique à quel point doit être portée cette connaissance de Dieu que tu désires, pour que tu puisses dire : cela me suffit.—*A.* J'ignore jusqu'à quel degré doit être portée cette connaissance pour que je puisse dire : cela me suffit, et je crois ne connaître rien comme je désire connaître Dieu. — *L. R.* Que faisons-nous donc? Ne crois-tu pas qu'il faut d'abord savoir quelle connaissance de Dieu te suffira pour que tu t'arrêtes dans tes recherches lorsque tu y seras parvenu? — *A.* Je le crois, mais je ne sais quel moyen employer. Qu'ai-je vu jamais de semblable à Dieu, et comment puis-je dire : je veux comprendre Dieu comme j'ai compris cet être? — *L. R.* Tu ne connais pas encore Dieu; et comment sais-tu que tu ne connais rien de semblable à Dieu? — *A.* Si je connaissais quelque être semblable à Dieu, sans doute je l'aimerais; mais je n'aime maintenant que Dieu et l'âme, et je ne connais ni l'un ni l'autre. — *L. R.* Tu n'aimes donc pas tes amis? — *A.* En aimant l'âme comment puis-je ne pas les aimer? — *L. R.* Tu aimes donc aussi jusqu'aux plus vils insectes? — *A.* J'ai dit que j'aimais l'âme et non pas les animaux. — *L. R.* Ou tes amis ne sont pas des hommes, ou tu ne les aimes pas; car tout homme est un animal, et tu viens de dire que tu n'aimes pas les animaux. — *A.* Mes amis sont des hommes et je les aime, non en tant qu'animaux, mais en tant qu'hommes, c'est-à-dire parce qu'ils possèdent une âme raisonnable, âme que j'aime même chez les voleurs. Il m'est permis, en effet, d'aimer la raison dans quelque être que ce soit, puisque je hais avec justice celui qui use mal de ce que j'aime. Aussi j'aime d'autant plus mes amis qu'ils font ou qu'ils désirent du moins faire meilleur usage de cette âme raisonnable.

[1] On peut rapprocher cette admirable prière, où se montrent avec tant de magnificence l'imagination et la tendresse de saint Augustin, de celle de Fénelon qui termine la première partie de la démonstration de l'existence de Dieu. On trouve dans toutes les deux le même enthousiasme, le même amour. Il y a plus d'abondance dans saint Augustin; il y a plus de précision et peut-être un tour plus poétique dans Fénelon qui, du reste, ne fait souvent lui-même que reproduire quelques idées de ce grand Docteur.

CHAPITRE III.

CONNAISSANCE DE DIEU.

8. *La Raison.* J'admets cela; cependant si quelqu'un te disait : Je te ferai connaître Dieu comme tu connais Alype, ne le remercierais-tu pas et ne répondrais-tu pas : Cela me suffit? — *Augustin.* Je le remercierais, mais je ne dirais pas que cela suffit. — *L. R.* Pourquoi, je te prie? — *A.* Quoique je ne connaisse pas Dieu comme je connais Alype, cependant je ne connais pas parfaitement Alype. — *L. R.* Crains donc qu'il ne soit peu séant de vouloir connaître Dieu complétement, tandis que tu ne connais pas parfaitement Alype. — *A.* L'objection n'est pas fondée. En comparaison des astres, qu'y a-t-il de plus vil que mon souper? Cependant j'ignore ce que je souperai demain et je puis prétendre sans orgueil savoir quelle phase la lune nous offrira demain. — *L. R.* Ainsi donc il te suffirait de connaître Dieu comme tu sais quelle phase la lune nous offrira demain? — *A.* Cela ne me suffit pas, car je ne dois cette connaissance qu'à mes sens, et j'ignore si Dieu ou quelque cause cachée de la nature ne changera pas subitement l'ordre et le cours de la lune. Si cela arrivait, tout ce que j'aurais prévu se trouverait faux. — *L. R.* Crois-tu que cela puisse arriver? — *A.* Je ne le crois pas; mais je cherche à savoir, non à croire. Tout ce que nous savons, nous pouvons dire avec raison que nous le croyons; mais tout ce que nous croyons, nous ne le savons pas. — *L. R.* Tu rejettes donc ici le témoignage des sens? — *A.* Je le rejette entièrement. — *L. R.* Et cet ami que tu as dit ne pas

connaître parfaitement, veux-tu le connaître par l'intelligence ou par les sens ? — *A*. Ce que les sens m'ont fait connaître de lui, si l'on peut connaître quelque chose par les sens, n'a rien que de vil, et je ne leur en demande pas davantage; mais cette partie qui m'aime chez lui, ou qui plutôt constitue mon ami lui-même, je désire la connaître par mon intelligence. — *L. R.* Peut-on la connaître autrement? — *A*. D'aucune autre manière. — *L. R.* Cet ami si intime et auquel tu es si attaché, tu ne crains donc pas de dire que tu ne le connais pas? — *A*. Pourquoi ne le dirais-je pas? je regarde comme très-juste cette loi de l'amitié, qui nous prescrit de n'aimer notre ami ni plus ni moins que nous-mêmes. Ainsi, comme je m'ignore moi-même, quelle injure puis-je faire à mon ami en lui disant qu'il m'est encore inconnu, lorsque surtout, comme je le crois, il ne se connaît pas bien lui-même? — *L. R.* Si ce que tu désires connaître est de nature à n'être aperçu que par l'esprit, tu n'aurais pas dû, lorsque je t'ai reproché ta présomption de vouloir connaître Dieu tandis que tu ne connaissais pas Alype, me donner pour exemple ton repas du soir et la lune, si ces choses, comme tu viens de le dire, rentrent dans le domaine des sens.

CHAPITRE IV.

QU'EST-CE QU'UNE CONNAISSANCE CERTAINE ?

9. *L. R.* Mais laissons cela et maintenant réponds-moi. Si ce que Platon et Plotin ont dit de Dieu est vrai, ne te suffit-il pas de connaître Dieu comme ils le connaissaient? — *A*. En admettant que ce qu'ils ont dit de Dieu soit vrai, ce n'est pas une nécessité de conclure qu'ils le connaissaient. Beaucoup parlent souvent et longuement de ce qu'ils ignorent, et moi-même, tout ce que j'ai demandé dans ma prière, j'ai dit que je désirais le connaître; et je ne serais point réduit à le désirer si je le connaissais déjà; s'ensuit-il que je n'aie pas pu même parler de ces choses? J'en ai parlé, non comme comprises par mon intelligence, mais comme recueillies ous côtés par ma mémoire et comme embrassées autant que je l'ai pu par la foi; mais la science est bien différente. — *L. R.* Réponds-moi, je te prie. Ne sais-tu pas, du moins, ce que c'est qu'une ligne en géométrie? — *A*. Je le sais très-certainement. — *L. R.* Et en faisant cette proposition tu ne crains pas les académiciens ? — *A*. Nullement. Ils ont voulu que le sage ne s'exposât jamais à l'erreur, mais je ne suis pas un sage; ainsi je ne crains pas d'affirmer que je sais les choses que j'ai apprises. Si, comme je le désire, je parviens à la sagesse, je ferai ce qu'elle me conseillera. — *L. R.* Je ne rejette rien de ce que tu viens de dire; mais pour continuer ma recherche, connais-tu ce qu'on appelle une sphère, comme tu connais ce que c'est qu'une ligne? — *A*. Je le connais. — *L. R.* Connais-tu ces deux choses également, ou connais-tu mieux l'une que l'autre ? — *A*. Je les connais également, car je ne me trompe pas dans l'idée ni de l'une ni de l'autre. — *L. R.* Et ces idées te viennent elles des sens ou de l'intelligence ? — *A*. Les sens ont été pour moi dans cette recherche comme un navire. Lorsqu'ils m'ont eu conduit au lieu que je voulais atteindre, je les ai quittés. Placé alors comme sur la terre, j'ai commencé à méditer, mais longtemps mes pieds ont chancelé. Aussi me paraît-il possible de naviguer plutôt sur la terre, que de comprendre la géométrie par les sens, quoiqu'ils puissent aider lorsqu'on commence l'étude de cette science. — *L. R.* Tu ne crains donc pas d'appeler science la connaissance que tu peux avoir de ces choses? — *A*. Non, si les stoïciens me le permettent. Au sage seul ils attribuent la science; et, je l'avoue, j'ai de cela les idées qu'ils ne refusent pas même à la folie. Cependant je ne les redoute en rien, et j'ai la science véritable des objets sur lesquels tu m'as interrogé. Mais continue: je veux voir le but de tes questions. — *L. R.* Ne te presse pas, nous avons du loisir; écoute attentivement, pour ne rien accorder mal à propos. Je cherche à te faire trouver le bonheur dans la jouissance des choses qui sont à l'abri du sort, et, comme si c'était là une petite affaire, tu m'ordonnes de précipiter ma marche ? — *A*. Que Dieu fasse comme tu dis. Interroge-moi à ta volonté et reprends-moi sévèrement, si je me permets rien de pareil à l'avenir.

10. *L. R.* N'est-il pas évident que tu ne peux pas partager une ligne en deux dans sa largeur? — *A*. Cela est évident. — *L. R.* Mais dans sa longueur? — *A*. Il est clair qu'elle peut être coupée à l'infini. — *L. R.* N'est-il pas aussi évident que parmi tous les cercles d'une sphère qui passeront dans une partie plus ou

moins éloignée du centre, il n'y en aura pas deux qui soient égaux entre eux? — *A*. Cela est également évident. — *L. R*. Qu'est-ce qu'une ligne et qu'est-ce qu'une sphère? Te paraissent-elles une même chose ou diffèrent-elles entre elles? — *A*. Qui ne voit qu'elles diffèrent beaucoup? — *L. R*. Mais si tu connais également ces deux choses, et si cependant, comme tu l'avoues, elles diffèrent de beaucoup entre elles, il y a donc une science égale de choses différentes? — *A*. Qui l'a jamais nié? — *L. R*. Toi-même, il n'y a qu'un instant, lorsque je te demandais comment tu voulais connaître Dieu pour pouvoir dire : cette connaissance me suffit; tu m'as répondu que tu ne pouvais pas l'expliquer, parce que tu ne connaissais rien à la manière dont tu désires connaître Dieu; ne connaissant rien de semblable à lui, que diras-tu donc maintenant? Une ligne et une sphère sont-elles semblables? — *A*. Qui oserait le dire? — *L. R*. Je t'avais demandé, non ce que tu pouvais connaître de semblable à Dieu, mais ce que tu pouvais connaître de la même manière que tu désires le connaître. Or, tu connais une ligne comme tu connais une sphère, quoiqu'une ligne ne soit pas la même chose qu'une sphère. Réponds-moi donc s'il te suffit de connaître Dieu comme tu connais cette figure géométrique, c'est-à-dire de ne pas plus douter de Dieu que tu ne doutes de cette sphère?

CHAPITRE V.

UNE MÊME SCIENCE PEUT EMBRASSER DES CHOSES DIFFÉRENTES.

11. *A*. Permets : quoique tu me presses vivement et même que tu m'aies convaincu, je n'ose cependant dire que je voudrais connaître Dieu comme je connais ces figures géométriques. Car je vois ici des différences, non-seulement dans les choses, mais dans la science même. D'abord une ligne et une sphère ne diffèrent pas tellement entre elles, qu'elles ne soient du ressort d'une même science. Mais aucun géomètre ne s'est vanté de faire connaître Dieu. Ensuite, si la science de Dieu et de ces vérités géométriques était la même, j'éprouverais autant de plaisir, en les connaissant, que j'espère en trouver quand je connaîtrai Dieu; et cependant je méprise tellement cette première science, en comparaison de celle de Dieu, qu'il me semble parfois que si je le comprends et le vois comme il peut l'être, toutes les autres connaissances s'effaceront de ma mémoire. Déjà son amour permet à peine à ces idées de se présenter à mon esprit. — *L. R*. Je conçois que tu éprouves beaucoup, beaucoup plus de plaisir dans la seule connaissance de Dieu que dans celle de ces autres vérités. Cette différence tient à la nature des choses conçues, non à l'intelligence qui conçoit; autrement tu n'aurais pas la même œil pour voir la terre et l'étendue des cieux, puisque l'un de ces aspects te charme beaucoup plus que l'autre. Supposons que tes yeux ne te trompent pas; si on te demandait : Es-tu aussi certain de voir la terre que le ciel? tu devrais répondre, je crois, que la certitude est égale, quoique tu n'éprouves pas la même joie à contempler la beauté de la terre que la grandeur et l'éclat du ciel. — *A*. Cette comparaison m'ébranle, je l'avoue, et me détermine à convenir, qu'autant la terre diffère du ciel dans son genre, autant les vérités certaines des mathématiques diffèrent de l'intelligible majesté de Dieu.

CHAPITRE VI.

PAR QUELS SENS INTÉRIEURS L'AME APERÇOIT DIEU.

12. *L. R*. Tu fais bien d'être ébranlé, et la raison qui s'entretient avec toi te promet de montrer aussi bien Dieu à ton esprit que le soleil se montre à tes yeux. L'esprit en effet a comme des yeux; ce sont les sens de l'âme; et les vérités certaines des sciences sont comme les objets qui ont besoin d'être éclairés par le soleil pour être vus, tels que la terre et les autres choses terrestres; mais c'est Dieu lui-même qui éclaire l'esprit. Pour moi, qui suis la raison, je suis dans les intelligences ce qu'est la faculté de voir dans les yeux; car avoir des yeux ce n'est pas regarder; et regarder ce n'est pas voir. Ainsi l'âme a besoin de trois choses : d'avoir de bons yeux pour pouvoir s'en servir, de regarder et de voir. Or, de bons yeux, c'est l'esprit pur de la contagion des sens, c'est-à-dire guéri et affranchi de la cupidité des choses terrestres. Cet affranchissement, il ne peut se faire d'abord que par la foi. L'âme en effet ne peut voir qu'autant qu'elle est saine. Si donc elle ne croit pas qu'elle puisse voir jamais ce qu'on ne peut lui montrer pendant qu'elle est encore

souillée de vices et malade, elle ne s'applique point à recouvrer la santé. Mais qu'elle croie sur parole qu'il en est ainsi, et qu'elle pourrait connaître Dieu si elle était guérie ; qu'arrivera-t-il si elle désespère de sa guérison? Ne s'abat-elle point, ne se néglige-t-elle point complétement, et ne refuse-t-elle pas d'obéir aux prescriptions du médecin? — *A.* C'est bien cela, car ces préceptes ne peuvent que paraître durs à l'âme malade. — *L. R.* Il faut donc ajouter l'espérance à la foi. — *A.* C'est mon avis. — *L. R.* Et si l'âme croit que cette connaissance de Dieu est possible, une fois guérie, si elle espère sa guérison sans cependant aimer, sans désirer la lumière qui lui est promise, et pensant devoir se contenter des ténèbres qui lui sont devenues agréables par l'habitude, ne méprisera-t-elle pas aussi le médecin? — *A.* Cela est incontestable. — *L. R.* La charité est donc aussi nécessaire? — *A.* Rien absolument n'est si nécessaire. — *L. R.* Donc, sans ces trois vertus, aucune âme ne guérit et ne devient capable de voir, c'est-à-dire de connaître Dieu.

13. Et lorsqu'elle aura les yeux guéris, que lui restera-t-il à faire? — *A.* Elle devra regarder. — *L. R.* Le regard de l'âme, c'est la raison; mais comme il ne suffit pas toujours de regarder pour voir, le regard droit et vrai, c'est-à-dire celui qui fait voir, est appelé une vertu; car c'est une vertu que la raison droite et vraie. Or ce regard ne peut appliquer à la lumière les yeux, même guéris, sans ces trois vertus : la foi, pour croire, comme on l'enseigne, qu'on sera heureux en contemplant l'objet sur lequel doit se porter l'esprit ; l'espérance, pour compter voir Dieu, lorsqu'on se sera tourné convenablement vers lui ; la charité, pour désirer de le voir et de le posséder. C'est alors que ce regard parvient à voir Dieu, ce qui est sa fin ; non qu'il ne subsiste plus alors, mais parce qu'il n'a plus rien à rechercher ; et c'est en cela que consiste la véritable perfection, ou la raison atteignant à sa fin, et méritant la vie heureuse. Or, cette vue de Dieu est un acte de l'intelligence qui est dans l'âme et suppose deux termes : ce qui conçoit et ce qui est conçu. Ainsi, dans la vue corporelle, il faut également deux termes : l'œil qui voit, et l'objet visible; supprimez l'un ou l'autre, on ne peut rien voir.

CHAPITRE VII.

JUSQUES A QUAND LA FOI, L'ESPÉRANCE ET LA CHARITÉ SERONT NÉCESSAIRES.

14. Et lorsque l'âme sera parvenue à voir Dieu, c'est-à-dire à le contempler, examinons si ces trois vertus lui seront encore nécessaires. Comment la foi le serait-elle, puisque l'âme verra? ou l'espérance, puisqu'elle possédera? Quant à la charité, loin de perdre alors, elle acquerra beaucoup. Car lorsque l'âme verra cette vraie et incomparable beauté, elle l'aimera davantage; et si un violent amour ne fixe son regard sur cette beauté et ne l'empêche de s'en détourner, pour quelque objet que ce soit, elle ne pourra persévérer dans cette vision qui fait son suprême bonheur. Mais tant qu'elle est dans le corps, quelque parfaitement qu'elle voie, c'est-à-dire qu'elle conçoive Dieu; parce que les sens remplissent encore leurs propres fonctions, et que, s'ils ne sont pas capables de nous tromper, ils peuvent nous faire hésiter, on peut appeler foi la conviction qui leur résiste et qui croit l'éternelle vérité. Ainsi encore, bien que dans cette vie l'âme soit déjà heureuse quand elle a compris Dieu, comme elle reste assujétie à toutes les peines du corps, elle doit espérer qu'après la mort toutes ces souffrances disparaîtront. Ainsi l'espérance n'abandonne pas non plus l'âme tant qu'elle est sur la terre; mais lorsqu'après cette vie elle sera complétement recueillie en Dieu, la charité seule demeurera pour l'y fixer. On ne pourra pas dire qu'elle ait la foi, qu'elle croie ces vérités, puisqu'aucun témoignage trompeur ne cherchera à l'en éloigner. Elle n'aura non plus rien à espérer, puisqu'elle possédera tous les biens avec sécurité. L'âme a donc besoin de trois choses : d'être purifiée, de regarder, de voir. Quant à ces trois vertus : la foi, l'espérance, la charité, elles sont toujours nécessaires pour que l'âme se purifie et regarde Dieu; elles le sont également pour qu'elle voie Dieu pendant cette vie; mais la charité suffira dans la vie future.

CHAPITRE VIII.

CE QUI EST NÉCESSAIRE POUR CONNAÎTRE DIEU.

15. Maintenant, apprends de moi, autant que le temps actuel le permet, par cette comparaison tirée des choses sensibles, comment tu peux t'élever jusqu'à la connaissance de Dieu. Dieu est intelligible; les axiomes des sciences dont nous venons de parler le sont aussi, et cependant ces deux connaissances diffèrent beaucoup. La terre est visible, ainsi que la lumière; mais la terre ne peut être vue, si elle n'est éclairée par la lumière: ainsi ces axiomes sur lesquels sont fondées les sciences, que chacun, dès qu'il les comprend, admet sans aucune espèce de doute, nous devons croire que nous ne pouvons les comprendre, si nous ne sommes éclairés par les rayons d'une autre lumière. De même donc que dans le soleil on peut distinguer trois choses: qu'il existe, qu'il est visible, qu'il éclaire; ainsi dans ce Dieu caché que tu veux comprendre, on peut discerner également trois choses: qu'il existe, qu'il est intelligible, et qu'il fait connaître les autres choses. Je ne crains pas de t'enseigner à concevoir Dieu et toi-même. Mais réponds-moi; comment as-tu admis ce que je t'ai dit; est ce comme probable ou comme vrai? — *A.* Seulement comme probable, et je dois avouer que j'ai conçu de plus hautes espérances; car, excepté ce qui regarde la ligne et la sphère, tu ne m'as rien dit que j'ose prétendre connaître avec certitude. — *L. R.* Il ne faut pas t'en étonner; rien ne t'a encore été présenté de manière que tu puisses te flatter de l'avoir véritablement compris.

CHAPITRE IX.

L'AMOUR DE NOUS-MÊMES.

16. Mais qu'est-ce qui nous arrête? Mettons-nous en marche. Examinons cependant ce qui doit précéder toutes nos recherches, si nous sommes purs. — *A.* A toi de t'en assurer, si tu peux porter quelque temps tes regards ou sur toi ou sur moi. Pour moi je répondrai à tes questions, si je vois quelque chose. — *L. R.* Aimes-tu autre chose que la connaissance de Dieu et de toi-même? — *A.* Je pourrais répondre, d'après le sentiment intérieur, que je n'aime rien davantage; mais je crois plus sûr de répondre que je l'ignore; car après m'être persuadé qu'aucune autre chose ne pourrait m'émouvoir, il m'est souvent arrivé, néanmoins, qu'une pensée entrait dans mon âme, et l'agitait beaucoup plus que je ne l'avais cru. Souvent aussi, quoique l'idée d'un événement n'ait excité aucun trouble dans mon esprit, cependant, lorsqu'il s'est accompli, il l'a troublé plus que je ne le croyais. Mais il me semble en ce moment qu'il n'y a que trois choses qui puissent m'émouvoir: la crainte de perdre ceux que je chéris, la crainte de la douleur et celle de la mort. — *L. R.* Tu aimes donc la vie que mènent avec toi ceux qui te sont chers, ta santé propre et ta propre vie dans ce corps; autrement tu ne craindrais pas de les perdre? — *A.* La chose est ainsi, je l'avoue. — *L. R.* De ce que tes amis ne sont pas tous avec toi, de ce que ta santé n'est pas assez bonne, ne s'ensuit-il pas que ton âme éprouve quelque chagrin? N'est-ce pas une conséquence de ce que tu viens d'avancer? — *A.* C'est vrai, je ne le puis nier. — *L. R.* Et si tout à coup tu te sentais réellement guéri; si tu voyais tous tes amis intimes jouir avec toi d'un noble loisir, ne te laisserais-tu pas aller à quelques mouvements de joie? — *A.* Oui, à quelques mouvements; comment même pourrais-je me contenir? comment pourrais-je dissimuler une telle joie, si, comme tu le dis, ces heureux événements se produisaient tout à coup? — *L. R.* Tu es donc encore agité par toutes les maladies et les passions de l'âme. Et quelle n'est pas la témérité de ton esprit, de vouloir contempler le soleil des intelligences? — *A.* Tu raisonnes contre moi, comme si je ne sentais pas combien ma santé a fait de progrès, combien de vices se sont éloignés, combien il m'en reste encore à détruire. Fais que j'obtienne une complète victoire.

CHAPITRE X.

L'AMOUR DU CORPS ET DES CHOSES EXTÉRIEURES.

17. *L. R.* Ne vois-tu pas quelquefois les yeux du corps, même en bonne santé, se blesser et s'éloigner de la lumière du soleil afin de se tourner vers l'obscurité? Et toi, tu songes aux progrès que tu as faits, tu ne songes pas à ce que tu veux voir; cependant je discuterai avec toi ces progrès. Ne désires-tu

aucunes richesses? — *A*. Non, et ce n'est pas d'aujourd'hui. J'ai trente-trois ans, et il y en a près de quatorze que j'ai cessé de les désirer; et si quelque hasard me les offrait, je n'y verrais qu'un moyen de fournir à mes besoins et aux besoins d'autrui. Un ouvrage de Cicéron a suffi pour me persuader qu'on ne doit pas les désirer, et que si elles viennent, on doit en user avec beaucoup de sagesse et de prudence. — *L. R.* Et les honneurs? — *A*. J'avoue que je n'ai cessé de les désirer que depuis peu et presque dans ces derniers jours. — *L. R.* Ne désires-tu pas une femme? Parfois ne voudrais-tu pas la voir belle, chaste, réglée, lettrée ou capable d'être facilement instruite par toi-même; et puisque tu méprises les richesses, apportant une dot simplement suffisante pour ne pas troubler ton repos, surtout si tu espères et si tu es certain qu'elle ne te fera jamais éprouver aucune peine? — *A*. Sous quelques traits que tu me la représentes, fût-elle comblée de tous les dons, il n'est rien que je sois aussi résolu d'éviter que le commerce d'une femme. Car il n'est rien, je le sens, qui abatte davantage l'essor de l'esprit que les caresses d'une femme et cette union des corps qui est de l'essence du mariage. C'est pourquoi, si c'est un des devoirs du sage, ce que je n'ai point encore examiné, de chercher à avoir des enfants, celui qui s'unit à une femme dans ce seul but me paraît plus digne d'être admiré que d'être imité; car il y a plus de danger dans cette tentative que de bonheur à y réussir. Aussi je me suis obligé assez justement et assez utilement, je crois, pour la liberté de mon âme, à ne désirer, à ne rechercher, à ne prendre aucune femme. — *L. R.* Je ne te demande pas en ce moment à quoi tu t'es obligé; mais si tu luttes encore ou si tu as vaincu la cupidité; il est question, en effet, de la santé de tes yeux. — *A*. Je ne recherche plus, je ne désire plus rien de ce genre, je ne m'en souviens même qu'avec horreur et mépris; que veux-tu davantage? Et cette heureuse disposition d'esprit s'accroît chaque jour; car plus s'augmente l'espérance de voir cette beauté suprême pour laquelle je soupire si vivement, plus toutes mes affections, tous mes plaisirs se concentrent en elle. — *L. R.* Et la délicatesse des mets? t'occupe-t-elle beaucoup? — *A*. Ceux dont j'ai résolu de m'abstenir ne me tentent nullement. Quant à ceux que je ne me suis pas retranchés, j'avoue que je ne puis en user sans quelque plaisir; mais il est de telle nature qu'après les avoir vus et goutés, je puis m'en priver sans aucune peine. Lorsqu'ils ne sont pas sous mes yeux, aucun désir ne vient mettre obstacle à mes pensées. Mais ne m'interroge pas d'avantage, soit sur le manger et le boire, soit sur le plaisir du bain, et sur les autres voluptés du corps; je n'en désire que ce qui peut être utile à ma santé.

CHAPITRE XI.

LES BIENS EXTÉRIEURS DOIVENT PLUTÔT ÊTRE ACCEPTÉS QUE RECHERCHÉS, EN VUE DES BIENS VÉRITABLES.

18. *L. R.* Tu as déjà fait des progrès considérables; cependant les défauts que tu conserves sont un grand obstacle pour voir cette lumière éternelle. Mais je vais employer un moyen qui me semble facile pour bien m'assurer s'il ne nous reste plus de cupidité à dompter, ou si nous n'avons fait aucun véritable progrès, et si la racine des vices que nous croyons détruits ne subsiste pas encore. Réponds à cette question : Si tu étais persuadé de ne pouvoir vivre dans l'étude de la sagesse avec tes amis les plus chers, sans une fortune considérable pour fournir à tous vos besoins, ne désirerais-tu pas, ne souhaiterais-tu pas les richesses? — *A*. J'en conviens. — *L. R.* Et si tu étais persuadé que tu amèneras à la sagesse un grand nombre de personnes, mais à la condition de recevoir des honneurs, une autorité plus considérable; si tu voyais aussi que tes amis ne sont capables de mettre un frein à leur cupidité ni de se convertir entièrement à la recherche de Dieu, qu'autant qu'ils recevraient eux-mêmes des honneurs et qu'ils ne pourraient y parvenir que dans le cas où tu serais élevé en gloire et en dignité : ne devrais-tu pas aspirer et travailler énergiquement à les obtenir? — *A*. La chose serait ainsi que tu le dis. — *L. R.* Je ne te parle plus de femme; car il est possible que peut-être il n'y ait jamais une telle nécessité d'en prendre une. Cependant, si elle devait avoir assez de patrimoine pour fournir, et fournir de grand cœur aux besoins de tous ceux que tu désirerais réunir auprès de toi dans un doux loisir; si de plus elle joignait à cette fortune une naissance assez illustre pour te faire obtenir facilement ces honneurs, que tu as

reconnu pouvoir être nécessaires, te serait-il permis de dédaigner tous ces avantages? — *A.* Quand oserais-je former une telle espérance?

19. *L. R.* Tu me réponds comme si je cherchais en ce moment ce que tu espères. Je ne cherche pas à connaître quel bien ne te charme pas quand il t'est refusé, mais quel bien pourrait te séduire si on te l'offrait. Autre chose est la cupidité détruite, autre chose est la cupidité endormie. C'est dans ce sens que certains philosophes ont dit que les vicieux étaient tous des insensés, à la manière d'un bourbier dont on ne sent les exhalaisons fétides que lorsqu'on le remue. Il est fort différent que la cupidité cède à l'absence de tout espoir ou soit détruite par la pureté du cœur. — *A.* Je ne puis te répondre. Jamais, néanmoins, tu ne me persuaderas que par la disposition d'esprit dans laquelle je suis maintenant je ne doive juger que j'ai fait quelque progrès. — *L. R.* Je crois que la chose te paraît ainsi, parce que tout en croyant pouvoir désirer les biens dont nous venons de parler, tu ne les désirerais pas pour eux-mêmes, mais pour autre chose. — *A.* C'est précisément ce que je voulais dire; car lorsqu'autrefois j'ai désiré les richesses, je les ai désirées précisément pour être riche; et les honneurs, dont je t'ai avoué que le désir a régné jusqu'à présent dans mon âme, je les ai recherchés pour je ne sais quel éclat qui charmait mon imagination, et je n'ai jamais souhaité dans une femme, lorsque je me suis occupé du mariage, que de pouvoir réunir la volupté à la bonne réputation. J'avais alors pour tous ces biens une véritable passion : maintenant je les méprise tous; et si, pour parvenir à ceux que je désire, il faut passer par ces biens inférieurs, je ne les recherche point pour en jouir, mais je les supporte[1]. — *L. R.* Tu as parfaitement raison, car je ne crois pas que l'on puisse appeler cupidité la recherche d'un bien qu'on ne souhaite qu'en vue d'un autre bien.

CHAPITRE XII.

IL NE FAUT RIEN DÉSIRER QUE CE QUI CONDUIT AU SOUVERAIN BIEN, RIEN CRAINDRE QUE CE QUI EN ÉLOIGNE.

20. *L. R.* Mais, je te le demande : pourquoi désires-tu que ceux que tu aimes vivent et vivent avec toi? — *A.* Afin que nous puissions chercher unanimement à connaître Dieu et nos âmes : car celui qui est parvenu d'abord à la découverte de la vérité, y conduit les autres sans fatigue. — *L. R.* Et si tes amis ne voulaient pas s'occuper de cette recherche? — *A.* Je les déterminerais à le vouloir. — *L. R.* Mais qu'arriverait-il si tu ne pouvais parvenir à les persuader, ou parce qu'ils croiraient connaître déjà la vérité, ou parce qu'ils penseraient qu'elle est impossible à découvrir, ou parce qu'ils seraient détournés de cette recherche par la cupidité et les soins des choses terrestres? — *A.* Je les supporterais le mieux que je pourrais, et ils feraient de même de leur côté. — *L. R.* Mais si leur présence était pour toi un obstacle et que tu ne pusses le changer; ne travaillerais-tu pas, n'aspirerais-tu pas à t'en séparer, plutôt que de vivre ainsi avec eux? — *A.* J'en conviens, la chose est ainsi que tu le dis. — *L. R.* Tu ne désires donc pour elles-mêmes, ni la vie ni la présence de tes amis, mais afin de parvenir à la sagesse? — *A.* Je l'avoue. — *L. R.* Mais quoi! et ta propre vie, si tu étais sûr qu'elle est un obstacle à l'acquisition de la sagesse, désirerais-tu la conserver? — *A.* Je la sacrifierais volontiers. — *L. R.* Mais si tu savais que tu peux parvenir à la sagesse, soit en abandonnant ce corps mortel, soit en y restant uni, est-ce ici ou dans une autre vie que tu chercherais plutôt à jouir du bien que tu aimes? — *A.* Si je savais qu'il ne m'arrivera rien de pire que mon état actuel, rien qui me fît descendre du point auquel je suis parvenu, je ne m'en inquiéterais pas. —

[1] Il y a, dans la manière ingénue avec laquelle saint Augustin avoue ses dispositions présentes par rapport aux différents objets des affections humaines, quelque chose du charme que l'on éprouve à la lecture de ses *Confessions*. On sent qu'il ne dissimule rien et que sa franchise est égale à sa sagacité. Ce qu'il ajoute sur les dispositions nécessaires pour connaître la vérité, est incontestable, et c'est ce que Pascal a indiqué dans ses Pensées avec cette éloquence mâle et impérieuse qui le caractérise : « J'aurais bientôt quitté ces plaisirs, dites-vous, si j'avais la foi; et moi je vous dis que vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté ces plaisirs; or, c'est à vous « à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi; je ne le puis, « ni par conséquent éprouver la vérité de ce que vous dites; mais « vous pouvez bien quitter ces plaisirs et éprouver si ce que je vous « dis est vrai. » On peut ajouter que dans l'ordre même naturel toute personne vouée aux études philosophiques a pu en faire l'expérience. Que sont pour la plupart des gens du monde ces vérités sublimes qui transportent le véritable philosophe? ou des absurdités, ou des connaissances sans aucune valeur, de pures chimères. Mais guérissez ce mondain de l'amour effréné des plaisirs, apprenez-lui à rentrer en lui-même, à vivre de la véritable vie, c'est-à-dire de la vie intellectuelle et morale, et tout à coup ces vérités qu'il méconnaissait, qu'il osait traiter d'absurdes, reprendront à ses yeux l'évidence qui les accompagne, et sur son cœur l'empire qui leur est naturel.

L. R. Ainsi tu ne redoutes maintenant la mort, que dans la crainte de tomber dans une pire situation, qui te prive de la connaissance de Dieu? — *A.* Je crains non-seulement d'être privé de cette connaissance, si je suis parvenu à en obtenir quelqu'une, mais aussi que toute voie me soit fermée pour arriver à ce que j'ambitionne encore; j'espère, toutefois, conserver ce que je possède déjà. — *L. R.* Si donc tu désires cette vie, ce n'est pas non plus pour elle-même, mais en vue de la sagesse? — *A.* Cela est vrai.

21. *L. R.* Il reste la douleur du corps qui te trouble peut-être par sa violence. — *A.* Je ne la redoute si fort, non plus, que parce qu'elle m'empêche de rechercher la vérité. J'étais tourmenté ces jours derniers par un violent mal de dents, et je ne pouvais trouver dans mon esprit que les choses que je savais déjà; j'étais incapable de rien apprendre, ce qui aurait demandé toute mon attention; cependant il me semblait que si la lumière de la vérité se révélait à moi, je ne sentirais plus la douleur, ou que sûrement je la supporterais comme rien. Mais quoique je n'aie jamais éprouvé de souffrances plus aiguës; en réfléchissant toutefois combien elles pourraient être plus vives, je suis forcé d'embrasser l'opinion de Cornélius Celsus [1] qui dit que le souverain bien est la sagesse, et le souverain mal la douleur du corps. La raison qu'il en donne ne me paraît pas mauvaise. Puisque nous sommes composés, dit-il, de deux parties, c'est-à-dire d'une âme et d'un corps, et que la première partie, l'âme, est la plus parfaite, le souverain bien doit être la perfection de la première partie; le souverain mal, ce qu'il y a de plus mauvais dans la seconde. Or, la sagesse est ce qu'il y a de plus parfait dans l'âme, comme la douleur, ce qu'il y a de pire dans le corps. On peut en conclure, je pense, sans crainte de se tromper, que le souverain bien de l'homme, c'est la sagesse; le souverain mal, la douleur. — *L. R.* C'est ce que nous examinerons plus tard; car la sagesse à laquelle nous nous efforçons de parvenir nous donnera peut-être d'autres enseignements. Si, au contraire, elle nous montre la vérité de ce que tu viens de dire, nous adopterons sans hésitation cette proposition sur le souverain bien et le souverain mal.

CHAPITRE XIII.

COMMENT ET PAR QUELS DEGRÉS ON PARVIENT A LA SAGESSE.

22. Ce que nous cherchons maintenant, c'est de connaître de quelle manière tu dois aimer la sagesse, que tu désires voir et posséder sans aucun voile et par un chaste embrassement, faveur qu'elle n'accorde qu'à un petit nombre de ses amants les plus dévoués. N'est-il pas vrai que si tu aimais une belle femme, c'est avec justice qu'elle rejetterait ton amour, si elle s'apercevait que tu en aimes une autre qu'elle? Peux-tu donc te flatter que la chaste beauté de la sagesse se montre à ton regard, si elle n'est le seul objet de ton amour? — *A.* Malheureux que je suis! Pourquoi faut-il être encore privé de l'objet de mes recherches et éprouver le cruel tourment de désirer sans jouir? Déjà je l'ai montré, je n'aime que la sagesse, puisqu'on n'aime point toutes les choses qu'on n'aime pas pour elles-mêmes. C'est la seule sagesse que j'aime pour elle: tous les autres biens, la vie, le repos, les amis, je ne les désire ou je ne crains de les perdre qu'à cause d'elle [2].

[1] Aulus Cornélius Celsus avait embrassé dans ses études le cercle entier des connaissances de son temps. Quintilien, liv. XII, chap. 11, après avoir parlé de Caton le Censeur, de Varron et de Cicéron, qui, à l'exemple de Platon et d'Aristote, écrivirent sur presque toutes les sciences, ajoute que Cornélius Celsus y avait joint l'art militaire, l'agriculture et la médecine. Dans le livre X chap. 1er, il le désigne comme ayant suivi les principes des sceptiques et comme un écrivain au style élégant et soigné. Il est vrai que dans l'endroit où il parle de tous les objets qu'il avait embrassés, il le considère comme un homme d'un génie médiocre, s'il faut réellement lire *mediocri vir ingenio* et non *medicus acri vir ingenio*, comme un savant l'a conjecturé avec quelque probabilité. Quoi qu'il en soit, tous les ouvrages de Cornélius Celsus sont perdus, à l'exception de ses huit livres sur la médecine. Quant à la maxime que saint Augustin cite de lui et qui se trouvait probablement dans quelques-uns de ses traités philosophiques, le saint docteur promet de l'examiner plus bas, et cependant il n'en est plus question, ni dans les deux livres des Soliloques, ni même dans le livre de l'Immortalité de l'âme. Nous croyons qu'un plus mûr examen la lui eût fait oublier. La première partie de cette maxime est sans doute incontestable, mais la seconde est fondée sur une raison qui n'est que spécieuse. L'âme étant plus excellente que le corps, si la sagesse qui fait sa perfection est pour l'homme le souverain bien, l'état de désordre de cette même âme sera aussi pour l'homme le plus grand mal qu'il puisse éprouver. Sans doute les maux du corps dans cette vie peuvent troubler la félicité de l'homme, parce que l'âme humaine dépend du corps, depuis le péché originel, de manière à ne pas pouvoir en arrêter les impressions; mais, indépendamment de ce que, même dès cette vie, cette loi souffre des exceptions, ce mal, quoique très-réel, ne peut se comparer à celui qui résulte de l'état de [illegible] de l'âme. Il n'est pour l'homme qu'un état d'épreuve et peut contribuer à assurer son éternelle félicité.

[2] C'est ici un des principes les plus importants de la morale, un de ceux sur lesquels saint Augustin a le plus insisté dans ses différents ouvrages. Dieu, la vérité et la vertu qu'il n'en faut pas séparer, doivent seuls être recherchés pour eux-mêmes; tous les autres biens ne peuvent être désirés que comme des moyens d'arriver au bien par excellence. Il en est de même du mal : on ne doit en craindre qu'un seul, le péché, la séparation de Dieu. Tous les autres maux naturels ne doivent être évités que comme portant obstacle à notre [illegible]

Quelle mesure peut avoir en moi cet amour de l'éternelle beauté? Non-seulement je ne l'envie pas aux autres, mais je désire qu'un grand nombre le recherchent avec moi, y aspirent avec moi, le possèdent avec moi, en jouissent avec moi : amis d'autant plus intimes que cette sagesse se donnera davantage à chacun de nous.

23. *L. R.* Tels doivent être les amants de la sagesse; tels sont ceux que recherche cette amie vraiment pure dont l'union est sans tache. Mais il n'est pas qu'une seule voie pour conduire à elle[1]. Chacun, suivant sa pureté et sa force, embrasse plus ou moins complétement ce bien souverain et parfait. Elle est comme une lumière ineffable et incompréhensible qui éclaire notre intelligence; apprenons de la lumière sensible comment cette union s'opère. Il y a des yeux si sains et si forts que, tout en s'ouvrant, ils se tournent sans aucune hésitation vers le soleil; la lumière fait, pour ainsi dire, leur santé; ils n'ont pas besoin de maître, un simple avertissement peut leur suffire. A ceux-là il suffit de croire, d'espérer et d'aimer. Mais d'autres sont éblouis de l'éclat de cette beauté qu'ils désirent si vivement de voir, et n'ayant pu le soutenir, ils retombent souvent avec plaisir dans les ténèbres. Quoiqu'on puisse regarder comme sains les yeux de ces derniers, il est dangereux de vouloir leur montrer ce dont ils ne peuvent soutenir encore la vue; il faut donc les exercer auparavant et nourrir sans le satisfaire leur amour pour la lumière. Il faut d'abord leur montrer les choses qui ne brillent point par elles-mêmes et qui ne peuvent être vues que par une lumière étrangère, tels que des vêtements, un mur, ou d'autres objets semblables; ensuite ce qui réfléchit avec plus de vivacité cette lumière étrangère, comme l'or, l'argent ou d'autres objets pareils dont l'éclat cependant ne peut blesser les yeux; alors peut-être on leur fera doucement apercevoir les feux terrestres et les astres, la lune, l'éclat de l'aurore et la clarté du jour naissant. Par ce moyen, chacun, suivant sa santé, pourra, plus tôt ou plus tard, en suivant tous ces degrés, ou en en négligeant quelques-uns, parvenir à voir le soleil sans hésitation et avec un grand plaisir. C'est un semblable procédé que suivent les maîtres habiles à l'égard de ceux qui chérissent la sagesse et dont les yeux, déjà ouverts, n'ont pas encore assez de force pour la contempler.

L'emploi d'une bonne méthode, c'est de nous y faire parvenir avec ordre; y arriver sans ordre serait le fruit d'un bonheur à peine croyable. Mais nous avons assez écrit aujourd'hui, je pense. Il faut ménager la santé.

CHAPITRE XIV.

C'EST LA SAGESSE ELLE-MÊME QUI GUÉRIT LES YEUX POUR LES RENDRE CAPABLES DE VOIR.

24. *A.* Et un autre jour : Je t'en prie, fais-moi connaître cet ordre si tu le peux, mène, conduis-moi où tu veux, par le chemin que tu voudras, de la manière que tu voudras; commande-moi les choses les plus dures, les plus ardues, pourvu qu'elles soient en ma puissance et que je ne puisse douter qu'elles ne me conduisent où je désire d'arriver. — *L. R.* Je n'ai qu'une seule chose à te commander, je n'en connais point d'autre : c'est de fuir entièrement toutes les choses sensibles[1] et d'avoir grand soin, tant que nous sommes dans ce corps mortel, que les ailes de ton esprit ne soient point arrêtées par la glu de ce monde, car nous avons besoin de toute leur force et de toute leur activité pour nous envoler des ténèbres jusques à la pure lumière; cette lumière ne daigne se montrer à ceux qui sont encore enfermés dans la prison du corps, qu'autant qu'ils sont capables de voler dans les airs, quand cette prison se brise ou se dissout. Ainsi, lorsque tu seras dans une telle disposition, que rien de terrestre ne te plaise, crois-moi, au même moment, au même instant, tu verras ce que tu désires. — *A.* Quand cela arrivera-t-il? Je te le demande, car je ne pense pas pouvoir mépriser souverainement toutes les choses terrestres, avant d'avoir vu cette beauté éternelle devant laquelle tout s'avilit.

L. R. L'œil du corps pourrait dire également : Je n'aimerai plus les ténèbres lorsque

avec Dieu, à la contemplation de la vérité et de la beauté souveraine : ces principes constituent le véritable stoïcisme chrétien, qui diffère essentiellement de celui du paganisme, en ce que la force que celui-ci voulait trouver dans l'homme, le stoïcisme chrétien ne la cherche qu'en Dieu. Sénèque, dans quelques endroits de ses ouvrages, veut faire son Sage si excellent, qu'il devient un véritable rival de la divinité; c'est là le délire de l'orgueil. Le sage chrétien, au contraire, sait que la vertu vient de Dieu, et qu'il ne peut se perfectionner que par l'union la plus intime avec la divinité. C'est ce que saint Augustin lui-même a exprimé avec tant d'énergie dans le sermon 121, sur ces paroles de saint Jean l'Evangéliste : *Le monde a été fait par lui*, en disant : *Amando Deum dii efficimur;* en aimant Dieu, nous devenons des dieux.

[1] Rét. livr. I, chap. IV, n. 3.

j'aurai vu le soleil. Ceci semble d'abord être dans l'ordre, et néanmoins, il en est bien autrement. Si l'œil aime les ténèbres, c'est qu'il n'est pas sain, il ne peut voir le soleil avant d'être guéri. Ainsi l'âme se trompe souvent en se flattant et en se vantant d'avoir la santé ; et parce qu'elle ne voit pas encore, elle croit avoir le droit de se plaindre. Mais la suprême beauté sait quand elle doit se montrer ; elle remplit l'office de médecin, et connaît ceux qui sont sains, plus qu'ils ne se connaissent eux-mêmes. Pour nous, nous croyons savoir à quelle hauteur nous nous sommes élevés du fond de l'abîme ; mais nous ne pouvons ni penser, ni sentir où nous étions plongés, combien nous étions descendus, et nous nous regardons comme sains parce que nous sommes un peu moins malades. Ne vois-tu pas avec quelle sorte de sécurité nous affirmions hier que nous n'étions plus esclaves d'aucune passion, que nous n'aimions que la sagesse et que nous ne cherchions ni ne voulions d'autres biens que pour elle ? Combien te paraissaient honteux, méprisables, horribles et exécrables les plaisirs de l'amour quand nous parlions du désir d'une épouse ? Mais cette nuit, lorsque nous veillions ensemble, lorsque nous nous entretenions des mêmes idées, tu as senti bien autrement que tu ne l'avais présumé, combien l'image de ces plaisirs, de ces cruelles voluptés a agi sur toi. L'impression a été beaucoup, beaucoup moins vive qu'elle n'a coutume de l'être ; elle était cependant bien différente de ce que tu avais cru : ainsi le médecin intérieur t'a fait voir et de quel mal tu étais guéri par ses soins et combien il te restait encore à guérir.

26. *A*. Tais-toi, je te prie, tais-toi ; pourquoi me tourmenter ? Pourquoi descendre et pénétrer si avant dans mon âme ? Je ne cesse de pleurer, je ne puis plus rien promettre, je n'ose plus me flatter de rien ; ne m'interroge point là-dessus. Tu dis avec raison que celui que je désire voir connaît seul si je suis pur. Qu'il fasse ce qu'il lui plaît ; qu'il se montre à moi quand il le voudra, je me confie tout entier à ses soins et à sa clémence. J'ai fini par croire qu'il ne cesse de secourir ceux qui sont ainsi disposés envers lui. Je ne dirai rien sur la santé de mon âme que je n'aie aperçu cette éternelle beauté. — *L. R*. C'est ainsi que tu dois agir ; mais sèche tes larmes et fortifie ton cœur. Tu as beaucoup pleuré, et cette maladie de poitrine n'a fait que s'aggraver. — *A*. Tu veux que je mette un terme à mes larmes, tandis que je ne vois point de terme à ma misère ? Tu m'ordonnes d'avoir égard à la santé de mon corps, tandis que je suis infecté de la contagion du vice ? Mais, je t'en prie, si tu as quelque pouvoir sur moi, essaye de me conduire par quelque sentier plus court, afin que dans le voisinage de cette lumière, dont je puis, si j'ai fait quelque progrès, supporter l'éclat au moins à une certaine distance, mes yeux n'aient plus que de la répugnance pour les ténèbres que j'ai quittées ; et toutefois, puis-je dire avoir quitté des ténèbres qui osent encore flatter mon aveuglement ?

CHAPITRE XV.

COMMENT ON CONNAIT L'AME. CONFIANCE EN DIEU.

27. *L. R*. Terminons, s'il te plaît, ce premier livre, et nous essayerons dans le second de suivre le chemin qui nous paraîtra convenable. Ton indisposition exige un exercice modéré. — *A*. Je ne te permettrai pas de terminer ce livre si tu ne me fais connaître quelque chose de ce voisinage de la lumière, afin que je m'en occupe avec attention. — *L. R*. Le médecin intérieur t'en fournit le moyen, car je ne sais quel éclat m'invite et m'entraîne. Ainsi écoute avec attention. — *A*. Conduis-moi, je te prie, entraîne-moi où tu voudras — *L. R*. Ne dis-tu pas que tu veux connaître avec certitude l'âme et Dieu ? — *A*. C'est là toute mon affaire. — *L. R*. Ne cherches-tu rien autre ? — *A*. Rien autre. — *L. R*. Quoi ! ne veux-tu pas comprendre la vérité ? — *A*. Comme si je pouvais connaître Dieu et l'âme sinon par la vérité ? — *L. R*. Tu dois donc connaître d'abord ce qui te sert à connaître tout le reste. — *A*. Je n'en disconviens pas. — *L. R*. Ainsi examinons premièrement si les mots *vérité* et vrai te semblent exprimer deux choses ou seulement une seule. — *A*. Il me semble que ce sont deux choses. Autre est la chasteté, et autre est d'être chaste : ainsi du reste. Je crois de même qu'autre chose est la vérité, autre chose est ce qui est appelé vrai. — *L. R*. Laquelle de ces deux choses regardes-tu comme supérieure ? — *A*. Je pense que c'est la vérité : ce n'est pas ce qui est chaste qui fait la chasteté ; c'est par la chasteté qu'on est chaste : de même ce qui est vrai l'est par la vérité.

28.—*L. R.* Et lorsqu'un homme chaste vient à mourir, penses-tu que la chasteté meure avec lui ? — *A.* Nullement. — *L. R.* La vérité ne périt donc pas non plus lorsque périt ce qui est vrai ? — *A.* Comment peut périr quelque chose de vrai ? je ne le conçois pas. —*L. R.* Je m'étonne que tu me fasses cette question. Ne voyons-nous pas une foule de choses périr devant nos yeux ? Car tu ne penses pas, sans doute, que cet arbre est un arbre sans qu'il soit véritablement un arbre, ou qu'il ne peut périr. Quand même tu ne croirais pas au témoignage des sens et quand tu pourrais répondre que tu ignores entièrement si c'est un arbre; cependant tu ne nieras pas, je présume, que, si cet arbre existe, c'est un arbre véritable. Car ce jugement vient de l'intelligence et non des sens. En effet, si c'est un faux arbre, il n'est pas un arbre ; et s'il est un arbre, il est nécessairement un arbre véritable. — *A.* Je t'accorde cela. — *L. R.* Ne m'accorderas-tu pas aussi qu'il est de la nature de cet arbre de naître et de mourir ? — *A.* Je ne puis le nier. — *L. R.* Tu dois en conclure que quelque chose de vrai peut périr. — *A.* Je n'en disconviens pas. — *L. R.* Mais réponds-moi de nouveau. Ne te paraît-il pas que la vérité ne périt point quand périssent des choses vraies, comme la chasteté ne meurt point par la mort d'un homme chaste ? — *A.* Je te l'accorde aussi et j'attends avec impatience ce que tu cherches à établir. —*L. R.* Sois donc attentif. — *A.* Je le suis.

29. *L. R.* Ne crois-tu pas vraie cette proposition : tout ce qui existe doit être quelque part ? — *A.* Rien ne me paraît aussi nécessaire à admettre. — *L. R.* Et tu avoues que la vérité existe ? — *A.* Je l'avoue. — *L. R.* Nous devons donc chercher où elle est. Elle n'est point dans l'espace, à moins d'estimer qu'il y ait dans l'espace autre chose que des corps ou que la vérité soit un corps. — *A.* Je ne crois ni l'un ni l'autre. — *L. R.* Où donc crois-tu la vérité ? En admettant son existence nous ne pouvons admettre qu'elle ne soit nulle part. — *A.* Si je savais où elle est, je ne chercherais peut-être plus rien. — *L. R.* Peux-tu au moins connaître où elle n'est pas ? — *A.* Si tu me le rappelles, peut-être le pourrai-je. — *L. R.* La vérité n'est pas certainement dans les choses mortelles; en effet, ce qui est dans quelque sujet ne peut subsister si le sujet ne subsiste. Or la vérité subsiste lors même que périssent les choses vraies ; nous l'avons admis. Donc la vérité n'est pas dans les choses mortelles. Cependant la vérité existe et elle n'est pas nulle part. Il y a donc des choses immortelles. Mais il n'y a rien de vrai si la vérité ne s'y trouve. Il s'ensuit donc qu'il n'y a de vrai que ce qui est immortel. Et tout faux arbre n'est pas un arbre ; un faux bois n'est pas du bois ; l'argent faux n'est pas de l'argent ; enfin tout ce qui est faux n'est pas. Or tout ce qui n'est pas vrai est faux. Rien n'est donc véritablement que ce qui est immortel. Réfléchis en toi-même et avec soin sur ce petit argument, afin de voir s'il ne renferme pas quelque principe que tu puisses contester. Car si ce raisonnement te paraît juste, nous avons presque achevé notre travail; ce qui paraîtra peut-être mieux dans le livre suivant.

30. *A.* Je te remercie, et puisque nous sommes dans le silence, j'examinerai attentivement avec moi, et par conséquent avec toi, ce nouveau raisonnement ; pourvu qu'aucun nuage ténébreux ne s'y oppose et ne vienne encore me charmer, ce que je redoute extrêmement. — *L. R.* Ne cesse pas d'avoir confiance en Dieu et abandonne-toi à lui aussi entièrement que tu le pourras. Ne désire point d'être à toi ni indépendant; mais reconnais-toi plutôt l'esclave du Maître le plus clément et le plus généreux. Il ne cessera pas alors de t'attirer vers lui et ne permettra pas qu'il t'arrive rien qui ne te soit utile, même à ton insu. — *A.* J'écoute, je crois, et, autant que je le puis, j'obéis, je prie beaucoup pour obtenir beaucoup de forces. Désires-tu davantage ? — *L. R.* C'est bien pour le moment, tu feras ensuite tout ce que la vue de Dieu te prescrira.

LIVRE DEUXIÈME.

Saint Augustin, dans ce second livre, traite longtemps avec lui-même de la vérité et de la fausseté. Après avoir établi l'éternelle durée de la vérité, il conclut que l'âme de l'homme, qui en est le siége, est immortelle.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'HOMME.

1. *A.* Notre ouvrage a été interrompu assez longtemps ; l'amour est impatient et ne cesse de répandre des larmes jusqu'à ce qu'il possède ce qu'il aime : ainsi commençons le livre second. — *L. R.* Commençons. — *A.* Croyons que Dieu nous soutiendra. — *L. R.* Croyons-le sans aucun doute, si cette croyance est en notre pouvoir. — *A.* C'est Dieu lui-même qui est notre pouvoir. — *L. R.* Prie-le donc aussi brièvement et aussi parfaitement que tu le pourras. — *A.* O Dieu qui êtes toujours le même ! faites que je me connaisse, faites que je vous connaisse. Telle est ma prière. — *L. R.* Toi qui veux te connaître, sais-tu que tu existes? — *A.* Je le sais. — *L. R.* D'où le sais-tu ? — *A.* Je l'ignore. — *L. R.* Sens-tu que tu es un être simple ou composé? — *A.* Je l'ignore. — *L. R.* Sais-tu que tu es en mouvement? — *A.* Je l'ignore. — *L. R.* Sais-tu que tu penses? — *A.* Je le sais. — *L. R.* Il est donc vrai que tu penses? — *A.* Cela est vrai. — *L. R.* Sais-tu que tu es immortel? — *A.* Je l'ignore. — *L. R.* De toutes les choses que tu avoues ignorer, quelle est celle que tu désires savoir la première? — *A.* Ce serait d'apprendre si je suis immortel. — *L. R.* Tu aimes donc à vivre? — *A.* Je l'avoue. — *L. R.* Et quand tu auras appris que tu es immortel, cela te suffira-t-il? — *A.* Ce sera beaucoup en soi, mais ce sera peu pour moi. — *L. R.* Ce peu, néanmoins, ne te fera-t-il pas grand plaisir? — *A.* Très-grand plaisir. — *L. R.* Ne verseras-tu plus de larmes? — *A.* Plus du tout. — *L. R.* Mais quoi ! S'il est prouvé que dans cette vie immortelle tu ne pourras connaître que ce que tu connais maintenant, pourrais-tu comprimer tes pleurs? — *A.* Au contraire, je pleurerai alors pour obtenir de ne plus exister [1]. — *L. R.* Tu ne chéris donc pas l'existence pour l'existence même, mais pour la science? — *A.* J'accorde cette conséquence. — *L. R.* Et si cette connaissance devait te rendre malheureux? — *A.* Je ne pense pas que la chose soit possible d'aucune manière. Mais si la connaissance rend malheureux, personne ne peut être heureux ; car je ne suis malheureux aujourd'hui que par l'ignorance ; et si la science rend aussi malheureux, c'est une éternelle misère. — *L. R.* Je vois maintenant tout ce que tu désires ; si tu penses que personne ne peut être malheureux par la science, tu en conclus qu'il est probable que le savoir doit rendre heureux. Or personne ne peut être heureux s'il n'est vivant ; personne n'est vivant s'il n'est. Tu désires donc exister, vivre et savoir : exister pour vivre, vivre pour savoir. Tu sais donc aussi que tu existes, tu sais que tu vis, tu sais que tu comprends. Mais tout cela durera-t-il toujours ou rien ne survivra-t-il? Une partie subsistera-t-elle à jamais, tandis que l'autre périra? Et si tout doit exister éternellement, tout pourra-t-il diminuer ou s'accroître? Voilà ce que tu veux savoir. — *A.* Cela est vrai. — *L. R.* Si donc nous prouvons que nous vivrons toujours, il s'ensuit que nous existerons toujours. — *A.* C'est évident. — *L. R.* Il ne restera plus qu'à connaître si l'intelligence doit toujours subsister.

[1] Rousseau a dit dans Émile : « Si l'on nous offrait l'immortalité sur la terre, qui est-ce qui voudrait [illegible]

CHAPITRE II.

LA VÉRITÉ EST ÉTERNELLE.

2. *A.* J'aperçois cette marche aussi manifeste que rapide. — *L. R.* Sois donc attentif, afin de pouvoir répondre à mes interrogations avec exactitude et fermeté. — *A.* Me voici. — *L. R.* Si ce monde doit toujours durer, n'est-il pas vrai que le monde durera toujours? — *A.* Qui peut en douter? — *L. R.* Et s'il ne doit pas toujours durer, n'est-il pas également vrai qu'il ne durera pas toujours? — *A.* Je l'accorde. — *L. R.* Et s'il doit périr, ne sera-t-il pas vrai, après sa ruine, que le monde a péri? Car il continue à exister tant qu'il n'est pas vrai qu'il ait cessé d'exister. Il répugne donc qu'il ait fini, et qu'il ne soit pas vrai qu'il ait fini? — *A.* Je l'accorde aussi. — *L. R.* Ensuite, te semble-t-il possible qu'il existe quelque chose de vrai si la vérité n'existe pas? — *A.* Je ne le crois pas possible. — *L. R.* Ainsi la vérité subsistera lors même que le monde viendrait à périr? — *A.* Je ne puis le nier. — *L. R.* Et si la vérité même venait à cesser d'être, ne serait-il pas vrai que la vérité a cessé d'être? — *A.* Qui peut le nier? — *L. R.* Mais rien ne saurait être vrai si la vérité n'existe. — *A.* Je viens de l'accorder. — *L. R.* La vérité ne pourra donc jamais cesser d'être? — *A.* Continue comme tu as commencé, car il n'y a rien de plus vrai que cette conséquence.

CHAPITRE III.

SI LA FAUSSETÉ DOIT TOUJOURS DURER, ET SI ELLE NE PEUT EXISTER SANS ÊTRE PERÇUE, IL S'ENSUIT QU'IL EXISTERA TOUJOURS UNE AME QUELCONQUE POUR LA PERCEVOIR.

3. *L. R.* Je te prie maintenant de répondre à cette question : Crois-tu que c'est l'âme qui sent ou le corps? — *A.* Je crois que c'est l'âme. — *L. R.* Est-ce que l'intelligence te semble appartenir à l'âme? — *A.* Cela me paraît ainsi. — *L. R.* A l'âme seule ou à quelqu'autre substance? — *A.* Dieu excepté, l'âme seule me paraît intelligente. — *L. R.* Examinons maintenant la question suivante : Si quelqu'un te disait que ce mur n'est pas un mur, mais un arbre, qu'en penserais-tu? — *A.* Je croirais que ses sens ou les miens se trompent, ou bien qu'il appelle arbre ce que j'appelle un mur. — *L. R.* Et si ce mur lui apparaît sous l'image d'un arbre et à toi sous l'image d'un mur, ces deux apparences ne pourront-elles pas être vraies? — *A.* Nullement, car une seule et même chose ne saurait être à la fois un arbre et un mur; et quoique la même chose paraisse différente à tous les deux, il est nécessaire qu'un de nous soit trompé par une fausse apparence. — *L. R.* Mais si ce n'était ni un mur, ni un arbre, et que vous fussiez tous les deux dans l'erreur? — *A.* La chose est possible. — *L. R.* C'est un cas que tu avais oublié plus haut. — *A.* Je l'avoue. — *L. R.* Mais si vous reconnaissez l'un et l'autre que la chose est différente de ce qu'elle vous paraît, serez-vous encore dans l'erreur? — *A.* Non. — *L. R.* Une apparence peut donc être fausse, et celui qui voit cette apparence, ne pas se tromper? — *A.* C'est possible. — *L. R.* Il faut donc reconnaître que se tromper ce n'est pas voir de fausses apparences, mais y donner son assentiment? — *A.* C'est une chose évidente. — *L. R.* Mais le faux, pourquoi est-il faux? — *A.* Parce qu'il est différent de ce qu'il paraît. — *L. R.* Si donc il n'est pas d'être à qui le faux se montre, il n'existera rien de faux? — *A.* C'est une conséquence rigoureuse. — *L. R.* Il n'y a donc pas de fausseté dans les choses, mais dans les sens; or celui-là ne se trompe pas qui ne donne pas son assentiment à de fausses apparences : ce qui prouve qu'autre chose sont les sens et qu'autre chose nous sommes nous-mêmes; car lorsque les premiers se trompent, nous pouvons résister à l'erreur. — *A.* Je n'ai rien à opposer à ce que tu dis. — *L. R.* Mais lorsque l'âme se trompe, oseras-tu avancer que tu n'es pas trompé? — *A.* Comment l'oserai-je? — *L. R.* Or sans l'âme il n'y a point de sens, et sans les sens point de fausseté. L'âme est donc cause ou complice de l'erreur? — *A.* Ce qui précède me force d'admettre cette conséquence-là.

4. — *L. R.* Réponds-moi maintenant à ceci : Te paraît-il possible qu'il n'existe point de fausseté? — *A.* Comment la chose me paraîtrait-elle possible, lorsque nous éprouvons une si grande difficulté à trouver la vérité? Il serait plus absurde de dire qu'il n'existe point de fausseté que de nier toute vérité. — *L. R.* Crois-tu que celui qui ne vit pas puisse sentir? — *A.* La chose est impossible. — *L. R.* Il en ressort que l'âme vivra toujours. — *A.* Tu me

conduis trop rapidement vers ces grands horizons; allons pas à pas, je te prie. — *L. R.* Si tout ce que tu m'as accordé est exact, je crois que tu ne dois pas douter de cette conséquence. — *A.* Elle est trop précipitée, te dis-je, et je suis plus porté à croire que je t'ai accordé trop légèrement quelque chose, que de me regarder comme certain de l'immortalité de l'âme. Cependant développe cette conclusion et montre-moi comment elle résulte de ce que je t'ai accordé. — *L. R.* Tu as reconnu qu'il ne pouvait point y avoir de fausseté sans les sens, et que la fausseté ne pouvait point ne pas exister; les sens existent donc toujours. Mais il n'y a point de sens sans l'âme; l'âme est donc immortelle. Elle ne peut sentir sans vivre; elle vivra donc toujours.

CHAPITRE IV.

PEUT-ON CONCLURE L'IMMORTALITÉ DE L'AME DE LA DURÉE DU VRAI ET DU FAUX?

5. *A.* O épée de plomb! Tu pourrais conclure que l'homme est immortel, si je t'avais accordé que le monde ne peut pas exister sans homme et que le monde est éternel. — *L. R.* Tu es bien sur tes gardes : ce n'est pas toutefois peu de chose d'avoir établi que la nature ne peut pas exister sans une âme, à moins de supposer qu'il n'y aura point de fausseté dans la nature. — *A.* Je reconnais la justesse de cette conséquence, mais je crois qu'il faut examiner plus attentivement si les principes que je t'ai accordés plus haut ne sont pas incertains; car je vois que nous avons fait un grand pas vers l'immortalité de l'âme. — *L. R.* As-tu suffisamment considéré si tu n'as rien accordé légèrement? — *A.* Je le crois, mais je ne vois pas comment m'accuser de témérité. — *L. R.* Il est donc démontré que la nature ne peut exister sans une âme vivante? — *A.* Oui, mais dans ce sens seulement que des âmes peuvent naître et d'autres mourir. — *L. R.* Mais si la fausseté n'existe plus dans la nature, ne s'ensuivra-t-il pas que tout sera vrai? — *A.* Je reconnais cette conséquence. — *L. R.* Dis-moi comment tu sais que ce mur est un mur véritable? — *A.* Parce que l'image qu'il produit en moi ne me trompe pas. — *L. R.* C'est-à-dire parce qu'il est tel qu'il te paraît. — *A.* Oui. — *L. R.* Si donc une chose est fausse parce qu'elle est différente de ce qu'elle paraît, et vraie parce qu'elle est comme elle paraît; en faisant abstraction de celui qui la voit, il n'y aura plus ni vérité ni fausseté. Mais s'il n'y a point de fausseté dans la nature, tout est vrai. Et comme rien ne peut paraître vrai ou faux qu'aux yeux d'une âme vivante; que le faux puisse ou ne puisse pas disparaître, l'âme subsiste également au milieu de la nature. — *A.* Je vois que tu viens de donner une nouvelle force à la conséquence déjà tirée; mais nous n'y avons rien gagné. Car mon esprit n'est pas moins frappé de ce fait, que les âmes naissent et meurent, et que pour ne pas disparaître du monde, il n'est pas nécessaire qu'elles soient immortelles; il suffit qu'elles se succèdent.

6. *L. R.* Crois-tu que les choses corporelles, c'est-à-dire sensibles, puissent être comprises par l'intelligence? — *A.* Je ne le crois pas. — *L. R.* Que répondras-tu à cette question : Dieu se sert-il des sens pour connaître quelque chose? — *A.* Je n'ose rien affirmer témérairement sur ce sujet; mais autant qu'il m'est permis de le conjecturer, Dieu ne se sert aucunement des sens. — *L. R.* Nous pouvons donc conclure que l'âme seule peut sentir. — *A.* Tire provisoirement cette conclusion, autant que la probabilité le permet. — *L. R.* Réponds encore. Accordes-tu que ce mur, s'il n'est pas un vrai mur, ne soit pas un mur? — *A.* Il n'y a point de proposition que je sois plus porté à reconnaître que celle-là. — *L. R.* Et que s'il n'existe point un vrai corps, il n'existe point de corps du tout? — *A.* Cela est encore évident. — *L. R.* Ainsi donc, il n'y a de vrai que ce qui est tel qu'il paraît; rien de corporel ne peut être aperçu que par les sens; l'âme seule peut sentir; il n'y a point de corps s'il n'existe un vrai corps; il s'ensuit qu'il ne peut y avoir de corps s'il n'existe une âme. — *A.* Tu me presses trop vivement et je n'ai rien à t'opposer.

CHAPITRE V.

QU'EST-CE QUE LE VRAI?

7. *L. R.* Examine cela avec plus d'attention. — *A.* Je suis prêt. — *L. R.* Voici certainement une pierre; c'est une pierre véritable si elle est telle qu'elle paraît; ce n'est pas une pierre si elle n'est pas véritable, et elle ne peut être aperçue que par les sens. — *A.* J'en conviens. — *L. R.* Il n'y a donc pas de

pierre dans les profondeurs de la terre, ni en général là où personne ne peut les apercevoir. Cette pierre n'existerait pas si nous ne l'apercevions pas; elle n'existera plus lorsque nous aurons quitté ces lieux et que nul autre ne l'apercevra; et, si l'on ferme exactement une bourse, quoiqu'elle contienne beaucoup, il n'y restera rien. Ce bois même n'est pas intérieurement du bois. En effet, tout ce qui est contenu dans l'intérieur de ce corps opaque échappe aux sens et par cela même n'existe pas; car s'il existait, il serait vrai; or, il ne peut rien y avoir de vrai que ce qui est tel qu'il le paraît; mais cet objet n'est pas aperçu, il n'est donc pas vrai. As-tu quelque chose à répondre? — *A*. Je vois que tes conséquences naissent des principes que je t'ai accordés; mais elles sont tellement absurdes que je rejetterais plutôt un de ces principes à ton choix, que d'admettre qu'elles soient vraies. — *L. R.* Je ne m'y oppose pas. Examine donc ce que tu veux dire. Veux-tu t'empêcher de reconnaître que les corps ne sont aperçus que par les sens, que l'âme seule sent, et qu'une pierre ou toute autre chose ne peut exister si elle n'est vraie; ou bien veux-tu changer la définition du vrai? — *A*. Examinons d'abord cette dernière question, je te prie.

8. *L. R.* Définis donc le vrai. — *A*. Le vrai est ce qui paraît tel qu'il est, à qui veut et peut le connaître. — *L. R.* Ce que personne ne peut connaître ne sera donc pas vrai? Ensuite, si le faux est différent de ce qu'il paraît, et si cette pierre paraît une pierre à l'un et à l'autre du bois, la même chose sera donc à la fois vraie et fausse? — *A*. Ce qui m'embarrasse le plus dans tes objections, c'est d'expliquer comment, si une chose ne peut être connue, il s'ensuit qu'elle ne soit pas vraie. Car, qu'une même chose soit à la fois vraie et fausse, c'est ce qui ne m'inquiète pas beaucoup. En effet, je vois que, comparée à la fois à différents objets, elle est en même temps plus grande et plus petite. Mais cela provient de ce que, en soi, rien n'est grand ou petit. Ces mots sont des termes de comparaison. — *L. R.* Et si tu accordes que rien n'est vrai en soi, ne crains-tu pas qu'on ne puisse conclure que rien n'existe en soi? Ce qui fait que ce bois est bois, le constitue en même temps bois véritable; et il est impossible qu'il existe en lui-même, c'est-à-dire sans que personne le connaisse, et qu'il ne soit pas bois véritable. — *A*. Ainsi je dis, je définis et je ne crains pas que ma définition soit blâmée comme trop courte : *Le vrai*, à ce qu'il me semble, *c'est ce qui est.* — *L. R.* Il n'y aura donc rien de faux, car tout ce qui est est vrai [1]. — *A*. Tu me jettes dans un grand embarras, et je ne vois pas ce que je puis te répondre. Ce qui fait que tout en voulant n'être instruit que par tes interrogations, déjà, cependant, je crains d'être interrogé.

CHAPITRE VI.

D'OU VIENT LA FAUSSETÉ ET OU RÉSIDE-T-ELLE?

9. *L. R.* Dieu, à qui nous nous sommes confiés, nous prête, sans aucun doute, son secours, et nous délivre de tous ces embarras, pourvu que nous croyons et que nous le priions avec ardeur. — *A*. Je ne le ferai jamais plus volontiers que maintenant; car je ne me suis jamais trouvé dans une nuit si profonde. O Dieu! notre Père, qui nous exhortez à vous prier et qui nous en faites la grâce lorsque nous vous prions, car nous vivons mieux alors et nous devenons meilleurs; exaucez-moi. Je respire à peine au milieu de ces ténèbres, tendez-moi une main secourable, montrez-moi votre lumière, rappelez-moi de mes erreurs, afin que, sous votre conduite, je rentre en moi-même et en vous. Ainsi soit-il! — *L. R.* Recueille toute ton attention et suis-moi autant que tu en es capable. — *A*. Dis-moi, je te prie, s'il t'est survenu quelque pensée qui nous empêche de périr au milieu de ces ténèbres? — *L. R.* Recueille-toi. — *A*. Je t'écoute et ne m'occupe de rien autre.

10. *L. R.* D'abord, qu'est-ce que le faux? Examinons de plus en plus. — *A*. Je serais étonné qu'il fût autre chose que ce qui n'est pas tel qu'il paraît. — *L. R.* Attention! commençons par interroger les sens : Ce que les yeux aperçoivent ne peut sûrement être appelé faux, s'il n'y a quelque apparence de vrai. Par exemple, un homme que nous voyons en songe

[1] Cette définition a été adoptée par Bossuet dans son *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même.* « Le vrai, c'est ce qui est, le « faux c'est ce qui n'est pas. On peut bien ne pas entendre ce qui « est, mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas; on croit « quelquefois l'entendre, et c'est ce qui fait l'erreur. Mais en effet, « on ne l'entend pas puisqu'il n'est pas. » (Boss. édit. de Bar, tom. IV, pag. 18.) On pourra ajouter qu'il y a deux sortes d'existence : l'existence réelle et objective, et l'existence purement intellectuelle ou subjective. Ce n'est qu'en embrassant ces deux manières d'exister que la vérité peut être définie *ce qui est*. Si l'on restreignait cette définition aux êtres réels et objectifs, elle deviendrait fausse; car il y a une infinité de vérités qui n'existent que dans la pensée et qui n'ont point de réalité extérieure.

n'est pas un homme véritable, mais il est faux parce qu'il a une apparence de vérité. Qui pourrait, en effet, après avoir vu un chien en songe, dire qu'il a vu un homme? Le chien est donc faux aussi, et précisément parce qu'il a quelque apparence de vérité. — *A*. La chose est ainsi que tu le dis. — *L. R*. Et si un homme éveillé voit un cheval et croit que c'est un homme, ne se trompe-t-il pas précisément parce qu'il y voit quelque ressemblance avec un homme? Car s'il n'aperçoit que l'image d'un cheval, il ne peut croire qu'il voit un homme? — *A*. Je suis forcé d'en convenir. — *L. R*. Nous appelons également faux l'arbre que nous voyons peint, fausse figure celle qui est reproduite dans un miroir, faux le mouvement des tours quand elles semblent marcher aux yeux du navigateur; ainsi, encore, la rame paraît faussement brisée dans l'eau : pourquoi? parce qu'il y a dans tout cela ressemblance avec la vérité. — *A*. J'en conviens. — *L. R*. Pour le même motif, nous nous trompons en voyant des jumeaux, des œufs, plusieurs impressions d'un même sceau, et d'autres choses pareilles. — *A*. Je conçois cela et je l'accorde. — *L. R*. La ressemblance aperçue par les yeux est donc la mère de la fausseté. — *A*. Je ne puis le nier.

11. *L. R*. Tous ces objets, si je ne me trompe, peuvent être divisés en deux genres : à l'un se rattachent les choses égales; à l'autre les choses inégales. Les choses sont égales quand nous disons qu'elles se ressemblent également, comme il a été dit des jumeaux et des marques imprimées par le sceau. La ressemblance est entre les choses inégales, lorsqu'un objet moins bon est semblable à un meilleur objet. En effet, qui pourrait dire, en se regardant dans un miroir, qu'il est semblable à l'image qui s'y montre, et ne dirait pas plutôt qu'elle est semblable à lui? Ce dernier genre comprend en partie ce que l'âme éprouve, en partie ce qui se voit. Or, ce que l'âme éprouve, elle l'éprouve dans ses sens, comme le mouvement de la tour, qui n'a rien de réel; ou en elle-même, par ce qu'elle a reçu des sens, comme les imaginations de ceux qui rêvent, peut-être aussi de ceux dont la raison est en délire. Quant aux apparences que nous percevons dans les choses qui sont sous nos yeux, les unes sont exprimées et formées par la nature, les autres par les êtres animés. La nature forme des ressemblances inégales, soit par la naissance, soit par la réflexion; par la naissance, lorsque des enfants naissent semblables à leurs parents; par la réflexion, comme dans les miroirs; car, quoique ces miroirs soient presque tous l'ouvrage des hommes, ce ne sont pas eux qui tracent les images qui s'y reproduisent. Les ouvrages des êtres animés consistent dans des peintures, ou dans des imitations semblables; et l'on peut comprendre dans ce genre ce que font les démons, si toutefois ils font quelque chose. Les ombres mêmes des corps, parce qu'elles ne sont pas fort éloignées de ressembler aux corps, et de ne pouvoir être appelées de faux corps, doivent être considérées comme appartenant au jugement des yeux, et placées au nombre des choses que la nature produit par réflexion; car tout corps exposé à la lumière la réfléchit et produit une ombre en sens opposé. Trouves-tu à contredire? — *A*. Non, mais je suis impatient de savoir où tu veux en venir.

12. *L. R*. Attendons encore avec patience, jusqu'à ce que les autres sens nous aient également enseigné que la fausseté consiste dans la ressemblance avec le vrai. Le sens de l'ouïe ne nous fournit guère moins d'espèces de ressemblances. C'est ainsi qu'entendant la voix d'un homme que nous ne voyons pas, nous le prenons pour un autre qui a une voix semblable; et parmi les similitudes inégales nous pouvons citer comme exemples l'écho, le tintement des oreilles, l'imitation du cri du merle et du corbeau que reproduisent certaines horloges, enfin les sons que croient entendre des hommes qui rêvent, ou qui sont en délire. Ces inflexions de voix que les musiciens désignent comme fausses prouvent avec une grande force cette même vérité; ce qui paraîtra mieux dans la suite. Il suffit maintenant de remarquer que ces mêmes inflexions se rapprochent beaucoup de celles qu'on appelle vraies. Suis-tu bien ces idées? — *A*. D'autant plus volontiers que je n'ai point de fatigue à les comprendre. — *L. R*. Ainsi, pour ne nous arrêter pas, crois-tu que l'on puisse distinguer par l'odeur un lys d'un autre lys; ou par la saveur, un miel qui a la saveur du thym, d'un autre miel qui a la même saveur, et qui est d'une autre ruche; ou par le toucher, la douceur des plumes d'un cygne de la douceur des plumes d'une oie? — *A*. Je ne le crois pas. — *L. R*. Et lorsque dans nos rêves nous croyons sentir, goûter ou toucher de tels ob-

jets, ne sommes-nous pas trompés par la ressemblance des images, ressemblance d'autant plus imparfaite qu'elle est plus vaine? — *A.* Tu dis vrai. — *L. R.* Ainsi nous le voyons, que les choses soient égales, ou inégales : c'est la ressemblance qui séduit et trompe tous nos sens; et lors même que retenant notre consentement ou discernant les différences nous ne sommes pas trompés, nous appelons cependant fausses les choses que nous trouvons ressembler aux vraies. — *A.* Je n'en puis douter.

CHAPITRE VII.

DU VRAI ET DE CE QUI LUI RESSEMBLE.

13. *L. R.* Sois de nouveau attentif, et revenons sur les mêmes idées, afin de mieux marquer le but auquel nous nous efforçons d'atteindre. — *A.* Me voici, dis-moi ce que tu voudras, j'ai résolu de supporter ces longs circuits et je ne crains point cette fatigue, dans l'espoir de parvenir enfin au but vers lequel je sais que nous tendons. — *L. R.* Tu fais bien, mais réponds à cette question : Lorsque tu vois deux œufs tout à fait semblables, crois-tu que l'on puisse dire que l'un des deux est faux? — *A.* Je ne le crois pas du tout; car si tous les deux sont des œufs, ce sont des œufs véritables. — *L. R.* Et lorsque nous apercevons une image réfléchie par un miroir, à quel signe jugeons-nous que c'est une fausse image? — *A.* C'est qu'on ne peut la toucher, qu'elle ne fait point de bruit, qu'elle ne se meut pas, qu'elle ne vit pas; il y a aussi un grand nombre d'autres signes qu'il serait trop long d'indiquer. — *L. R.* Je vois que tu ne veux pas être retardé, et il faut se conformer à ton impatience. Ainsi, pour ne pas tout rappeler, si ces hommes que nous apercevons en songe pouvaient vivre, parler, être touchés par ceux qui sont éveillés; s'il n'y avait aucune différence entre eux et ceux que, bien sains et bien éveillés, nous voyons et nous entretenons, pourrions-nous dire que ce sont de faux hommes? — *A.* Comment aurait-on raison de le dire? — *L. R.* Donc, s'ils étaient aussi vrais qu'ils paraissent semblables aux hommes véritables, s'il n'y avait aucune différence entre eux, et s'ils sont faux à cause des différences qui les rendent dissemblables, ne doit-on pas avouer que la similitude est la mère de la vérité, et la dissimilitude celle de la fausseté? — *A.* Je n'ai rien à te répondre, et je suis confus du consentement téméraire que j'ai accordé plus haut.

14. Tu as tort d'en être confus, comme si ce n'était pas pour ce motif-là même que nous avons choisi cette sorte d'entretien. Puisque nous ne parlons qu'entre nous, je veux qu'ils portent le nom de Soliloques; ce nom est nouveau, peut-être dur, mais assez propre à indiquer la chose. En effet, la vérité ne peut guère être recherchée avec plus de succès qu'en interrogeant et qu'en répondant; de plus il est difficile de trouver quelqu'un qui n'ait pas honte d'être convaincu dans la dispute; et il arrive presque toujours que les cris désordonnés de l'opiniâtreté font perdre la trace de la vérité, et il en résulte pour les esprits une peine tantôt dissimulée, et tantôt manifestée. Je crois donc que pour découvrir la vérité, avec l'aide de Dieu, il est très-sage et fort prudent que je t'interroge et que tu me répondes; et si tu t'es engagé témérairement, tu n'as pas à craindre de te rétracter ni de te dégager : tu ne pourrais autrement et tirer de ce défilé.

CHAPITRE VIII.

CE QUI CONSTITUE LE VRAI OU LE FAUX.

15. *A.* Tu as raison, mais je ne vois pas bien ce que j'ai eu tort d'accorder. C'est peut-être d'avoir dit qu'on appelle faux ce qui a quelque ressemblance avec le vrai; et cependant je ne vois rien autre chose qui mérite le nom de faux, et je suis de nouveau forcé de reconnaître que les choses que l'on appelle fausses ne sont ainsi appelées que parce qu'elles diffèrent du vrai; d'où l'on doit conclure que c'est la dissimilitude qui est la cause de la fausseté. Ainsi je suis dans le plus grand embarras, et mon esprit ne me présente rien qui vienne de causes opposées. — *L. R.* Et si c'était la seule chose dans la nature qui existât ainsi? Ignores-tu qu'après avoir étudié un grand nombre d'espèces d'animaux, on ne trouve que le seul crocodile qui remue la mâchoire supérieure en mangeant[1]? et ne sais-tu

[1] Il faut pardonner à saint Augustin d'avoir adopté cette erreur puisqu'elle a été celle d'Aristote, de Pline et même de beaucoup de voyageurs modernes. Mais des observations plus exactes ont appris que dans le crocodile, la mâchoire supérieure, comme dans tous les animaux, est jointe aux autres os de la tête, et qu'aucune articulation ne la rend mobile

pas que l'on ne peut presque rien trouver de tellement semblable à une chose qui n'en diffère sous quelques rapports ? — *A.* Je conçois cela; mais lorsque je considère que ce que nous appelons faux possède quelque ressemblance et quelque différence avec le vrai, je ne puis apercevoir si c'est plutôt cette ressemblance ou cette différence qui lui mérite le nom de faux. Si je suppose que c'est la différence, il n'y aura rien qui ne puisse être appelé faux ; car il n'y a point de chose qui ne diffère, sous quelques rapports, d'une autre que cependant nous disons vraie. Et, si je suppose que c'est la ressemblance qui fait qu'on appelle une chose fausse ; comment répondre à l'exemple de ces œufs, qui sont vrais parce qu'ils sont exactement semblables , et de plus, comment réfuter celui qui me forcerait de convenir que toutes choses sont fausses, car je ne puis nier que toutes ne soient semblables sous quelque rapport? Et quand tu m'inspirerais le courage de lui répondre que c'est la similitude et la dissimilitude qui contribuent à la fois à ce que l'on appelle une chose fausse, quel moyen me fourniras-tu de me tirer d'embarras? Il me pressera de nouveau d'avouer que toutes choses sont fausses, puisque toutes, ainsi qu'il a été dit plus haut, se ressemblent sous quelques rapports et diffèrent sous quelques autres. Il ne me resterait plus qu'à avancer qu'il n'y a de faux que ce qui est différent de ce qu'il paraît ; mais je craindrais de rencontrer encore ces formidables écueils auxquels je me croyais échappé ; car emporté par quelque tourbillon soudain , je serais de nouveau obligé de reconnaître que le vrai est ce qui est tel qu'il paraît, d'où il suit qu'il ne peut y avoir rien de vrai, sans quelqu'un qui le connaisse. Mais c'est ici que je dois craindre de heurter aux écueils cachés : ils sont véritables, quoique je ne les voie pas. D'un autre côté, si je dis que le vrai est ce qui est, il s'ensuivra que le faux n'existe pas, ce qui répugne. Mes incertitudes reviennent ainsi , et je m'aperçois que je n'ai pas fait un pas en te suivant dans tes longues recherches.

CHAPITRE IX.

QUE SONT LE FAUX, LE TROMPEUR ET LE MENTEUR ?

16. *L. R.* Sois de nouveau attentif, car je ne puis me persuader que nous ayons inutilement imploré le secours divin. Je vois qu'après avoir étendu nos recherches autant que nous l'avons pu, leur résultat a été de conclure qu'on doit appeler faux ce qui veut paraître ce qu'il n'est pas, ou même qui veut paraître exister tandis qu'il n'existe pas. La première espèce de faux se divise en tromperie ou en mensonge. On appelle trompeur celui qui a le désir de tromper, ce qui ne peut se concevoir sans une âme ; cette tromperie est quelquefois l'ouvrage de la raison, quelquefois de la nature ; de la raison, comme dans les animaux raisonnables, tel que l'homme ; de la nature, comme dans les bêtes, tel que le renard. J'appelle mensonge l'espèce de tromperie de ceux qui feignent. Ils diffèrent du trompeur, en ce que tout trompeur cherche à tromper, tandis que tout menteur ne cherche pas à tromper. En effet, les mimes, les comédies, et un grand nombre de poèmes, sont pleins de mensonges, qui ont moins pour but de tromper que de plaire, et presque tous ceux qui plaisantent ont recours au mensonge. Mais on appelle trompeur, un homme faux, celui dont l'intention est de tromper. Quant à ceux qui n'ont pas pour but de tromper, mais qui emploient cependant la feinte, personne n'hésite à les désigner sous le nom de menteurs, ou du moins de gens qui feignent. As-tu quelque chose à objecter ?

17. *A.* Continue, je te prie, car maintenant peut-être as-tu commencé à m'enseigner, sur la fausseté, des choses qui ne sont pas fausses; mais j'attends que tu m'expliques quelle est cette espèce de faux qui consiste à se donner l'apparence de l'existence, tandis qu'on n'existe pas réellement. — *L. R.* Que n'attends-tu un moment? Ce genre de faux est le même dont nous avons déjà indiqué plusieurs exemples. Est-ce que ton image peinte dans un miroir ne paraît pas vouloir se présenter comme toi-même, et n'est-elle pas fausse précisément parce qu'elle n'est pas toi? — *A.* La chose me semble ainsi. — *L. R.* Est-ce que toute peinture, toute représentation, toute imitation de ce genre, n'a

pas pour objet de paraître la chose même à la ressemblance de laquelle elle est faite? — *A.* Je suis forcé d'en convenir. — *L. R.* Tu n'auras pas de peine à avouer que les images qui trompent les hommes endormis ou en délire sont du même genre? — *A.* Il est sûr qu'aucun objet ne cherche autant à se confondre avec la réalité telle qu'elle frappe les hommes raisonnables et éveillés; mais ces images sont précisément fausses, parce qu'elles cherchent à être ce qu'elles ne peuvent être. — *L. R.* Qu'ai-je besoin de parler encore du vacillement des tours, de la rame plongée dans l'eau ou des ombres des corps? Ces phénomènes, je pense, doivent être jugés d'après la même règle, sans difficulté. — *A.* Sans difficulté. — *L. R.* Je ne parle pas des autres sens; car personne, en y réfléchissant, ne peut manquer d'apercevoir que nous appelons faux, dans les choses qui frappent nos sens, ce qui veut paraître exister tandis qu'il n'est pas.

CHAPITRE X.

IL Y A DES CHOSES VRAIES, PRÉCISÉMENT PARCE QU'ELLES SONT FAUSSES.

18. *A.* Tu as raison; mais je m'étonne que tu veuilles distinguer du faux les poèmes, les plaisanteries et les autres fictions. — *L. R.* Parce que autre chose est de vouloir paraître faux, autre chose est de ne pouvoir être vrai. Ainsi nous pouvons placer sur la même ligne que les ouvrages des peintres et des autres imitateurs de la nature, les œuvres de l'esprit telles que les comédies, les tragédies, les mimes et d'autres de ce genre. Un homme peint, quoiqu'il soit fait pour ressembler à un homme, ne peut pas plus être un homme véritable que les peintures de la vie humaine renfermées dans les livres des comiques n'ont de réalité. Ces choses ne veulent pas être fausses, et ne le désirent aucunement; mais elles ont été forcées par une sorte de nécessité de suivre la volonté de l'artiste. A la vérité Roscius sur la scène représentait volontairement une fausse Hécube, tandis qu'il devait à la nature d'être un homme; mais volontairement aussi il était un vrai tragédien, puisqu'il remplissait le rôle qu'il avait choisi; il était aussi un faux Priam, quand il imitait Priam qu'il n'était pas. De là naît une merveille que personne ne peut s'empêcher de reconnaître. — *A.* Quelle est-elle? — *L. R.* N'est-ce pas que toutes ces choses ne sont vraies en partie qu'autant qu'elles sont en partie fausses, que le faux ne sert en elles qu'à mieux établir le vrai, et que si elles refusent d'être fausses elles ne peuvent devenir ce qu'elles veulent ou doivent être? En effet, comment ce Roscius, dont je viens de parler, serait-il un vrai tragédien, s'il ne consentait à être un faux Hector, une fausse Andromaque, un faux Hercule, et ainsi des rôles sans nombre qu'il a remplis? Comment une peinture pourrait-elle être véritable, si le cheval qu'elle représente n'était pas faux? Comment l'image véritable de l'homme pourrait-elle paraître dans un miroir, si elle n'était pas un faux homme? Mais pourquoi, si certains hommes, pour exprimer le vrai, ont besoin d'employer le faux, craignons-nous tant la fausseté et désirons-nous la vérité comme le plus grand bien? — *A.* Je l'ignore, et je m'en étonne beaucoup; mais c'est peut-être parce que, dans ces exemples, il n'y a rien qui soit digne de notre imitation. En effet, pour remplir véritablement le rôle de notre vie, quel qu'il soit, nous ne devons point, comme les histrions, ni comme les images reproduites dans un miroir, ni comme les vaches d'airain de Myron, recourir et nous prêter à un rôle étranger, ni par conséquent chercher à être faux; mais nous devons poursuivre cette vérité, qui n'a point deux faces différentes, qui ne se contredit jamais elle-même, et où le vrai ne se mêle point au faux. — *L. R.* Les choses que tu recherches ont un caractère grand et divin; si néanmoins nous parvenons à les trouver, ne seras-tu pas obligé d'avouer que c'est d'elles qu'est formée et constituée cette vérité dont le nom sert à désigner tout ce qu'on appelle vrai, de quelque manière que ce soit? — *A.* J'en conviens sans peine.

CHAPITRE XI.

VÉRITÉ DANS LES SCIENCES. — QU'EST-CE QUE LA FABLE? QU'EST-CE QUE LA GRAMMAIRE?

19. *L. R.* Maintenant réponds-moi, la science de la discussion est-elle vraie ou fausse? — *A.* Qui doute qu'elle soit vraie? mais la grammaire aussi est vraie. — *L. R.* L'est-elle autant que la science de la discussion? — *A.* Je ne vois pas ce qui peut être plus vrai que ce qui est vrai. — *L. R.* Sans doute ce qui n'a

aucun mélange de faux, mélange qui te choquait, lorsque tu examinais comment certaines choses ne pouvaient être vraies, sans être en même temps fausses. Ignores-tu que toutes ces fictions et ces mensonges appartiennent à la grammaire? — *A*. Je ne l'ignore pas; mais, comme je le pense, ce n'est pas la grammaire qui les rend fausses; elle se borne à faire connaître ce qu'elles sont. En effet, la fable est un mensonge composé pour l'utilité ou pour l'agrément. La grammaire est, au contraire, l'art de gouverner et de régler la voix articulée. Par une nécessité de sa nature, elle est forcée de recueillir toutes les fictions composées dans les langues humaines, et conservées par la mémoire et par l'écriture; ce n'est pas elle qui en est l'auteur, mais elle établit d'après elles des règles véritables. — *L. R.* C'est très-bien; je n'examine pas maintenant si les distinctions et les définitions dont tu viens de te servir sont exactes; mais, je te demande si c'est la grammaire elle-même ou plutôt la science de l'argumentation qui prouve qu'elles le sont. — *A*. Je ne nie pas que le pouvoir et la facilité de définir dont je me suis servi pour ces distinctions, n'appartiennent à l'art de la discussion.

20. *L. R.* La grammaire elle-même, si elle est vraie, n'est elle pas vraie en tant que science? Ce qu'ici nous appelons science, en latin *disciplina*, vient du verbe *discere*, apprendre, et signifie des règles qu'on a apprises. Or on ne peut dire de personne qu'il ignore ce qu'il a appris et retenu; de plus, personne ne sait le faux; donc toute science est vraie. — *A*. Je ne vois pas ce qu'il y a de mal fondé dans ce court raisonnement; ce qui m'embarrasse cependant, c'est la crainte de voir quelqu'un en conclure que les fables mêmes sont vraies; car nous les apprenons et nous les retenons. — *L. R.* Le grammairien qui nous les enseignait ne nous commandait-il pas de les apprendre sans y croire? — *A*. Oui, il nous pressait fort de les apprendre. — *L. R.* A-t-il jamais insisté pour nous faire ajouter foi au vol de Dédale? — *A*. Non, jamais; mais si nous n'apprenions pas bien la fable, à peine nous permettait-il de nous occuper d'autres choses. — *L. R.* Tu nies donc qu'il soit vrai que ce soit là une fable, et que l'on parle ainsi de Dédale? — *A*. Je ne nie aucunement cette vérité. — *L. R.* Tu ne peux donc nier que tu as appris le vrai lorsque tu as appris cette fable. En effet, s'il était vrai que Dédale eût volé dans les airs et si la chose était enseignée aux enfants, et admise par eux comme une fable, par cela même on leur enseignerait une fausseté, puisqu'on leur donnerait comme fable ce qui serait vrai. Il arrive ainsi, ce que nous regardions tout à l'heure comme extraordinaire, que la fable du vol de Dédale ne peut être vraie s'il n'est faux que Dédale ait volé. — *A*. Je comprends cela, mais j'attends quelle conséquence nous en pourrons tirer. — *L. R.* N'est-ce pas celle-ci, que nous avons raison d'établir, que la science ne peut être science si elle n'enseigne le vrai? — *A*. Comment cela s'applique-t-il au sujet que nous traitons? — *L. R.* Le voici : je veux savoir de toi ce qui fait que la grammaire est une science? Car ce qui fait qu'elle est une science fait en même temps qu'elle est vraie. — *A*. Je ne sais que te répondre. — *L. R.* Ne te paraît-il pas que si dans la grammaire il n'y avait aucune définition, aucune distinction et distribution des genres et des parties, ce ne pourrait être une science? — *A*. Je comprends maintenant ce que tu me dis, et mon esprit ne peut songer à aucune science sans y admettre des définitions, des divisions et des raisonnements, qui servent à déterminer la nature de chaque chose, à rendre à chacune ce qui lui appartient sans rien confondre, sans rien lui enlever de ce qui la constitue, sans rien ajouter de ce qui lui est étranger, enfin tout ce qui forme ce que l'on appelle une science. — *L. R.* N'est-ce pas aussi tout cela qui la rend vraie science? — *A*. Je vois que c'est une conséquence de ce que je viens de dire.

21. *L. R.* Dis-moi maintenant quelle est la science qui enseigne à bien définir, à bien diviser, à bien distinguer? — *A*. Il a été reconnu plus haut que c'est la science de l'argumentation. — *L. R.* La grammaire a donc été constituée comme science et comme chose vraie par cette même science de l'argumentation, puisque tu l'as défendue plus haut de tout reproche de fausseté. Or, ce que je dis de la grammaire, je pourrais le conclure également de toutes les sciences, car tu as avoué, et avec raison, que tu ne connaissais aucune science qui pût se passer de définition et de division; mais si ces sciences sont vraies, par là même qu'elles sont des sciences, qui pourrait nier que c'est par la vérité même que toutes sont vraies? — *A*. Je suis près de l'avouer, mais une chose m'embarrasse : c'est que nous

comptons au nombre de ces sciences l'art même de discuter. Je pense que c'est plutôt ce dernier art qui est vrai par ta vérité. — *L. R.* Cette remarque est fort juste et prouve l'activité de ton attention; mais tu ne nieras pas, je présume, que cette science de disput r est vraie, par cela même qu'elle est une science. — *A.* C'est là précisément ce qui m'embarrasse, car j'ai observé qu'elle était aussi une science, et que pour ce motif on devait la considérer comme vraie. — *L. R.* Mais, enfin, penses-tu qu'elle pourrait être une science si elle n'employait les divisions et les définitions? — *A.* Je n'ai rien à t'opposer. — *L. R.* Mais si c'est là son office, elle est par elle-même une vraie science. Qui donc s'étonnera que la science par laquelle tout est vrai soit en elle-même ou par elle-même véritablement une vérité? — *A.* Je ne vois plus rien qui s'oppose à ce que j'embrasse ce sentiment.

CHAPITRE XII.

DE COMBIEN DE MANIÈRES CERTAINES CHOSES EXISTENT DANS UNE AUTRE.

22. *L. R.* Sois donc attentif à ce qu'il me reste à te dire. — *A.* Parle, si tu as quelque chose à m'enseigner, que je puisse comprendre et que je sois porté à admettre. — *L. R.* Nous savons qu'une chose est dans une autre de deux manières différentes. D'une première manière, quand elle peut en être séparée et transportée ailleurs; ainsi, ce morceau de bois est dans ce lieu, le soleil est au levant. D'une seconde manière, quand une chose est tellement unie au sujet qu'elle ne peut en être séparée; ainsi, dans ce même morceau de bois la nature et la forme que nous voyons, la lumière dans le soleil, dans le feu, la chaleur, la science dans l'âme, et ainsi des autres choses semblables. Crois-tu autrement?

A. Ce sont d'anciennes propositions qui nous ont été enseignées et que nous avons étudiées avec le plus grand soin dès les premières années de notre adolescence; ainsi, puisque tu m'interroges à ce sujet, je ne puis m'empêcher d'en admettre la vérité sans aucune hésitation. — *L. R.* Allons plus loin : Ne reconnais-tu pas que ce qui est inséparable du sujet ne peut subsister, si le sujet ne subsiste? — *A.* J'avoue également que cela est nécessaire; mais quiconque examinera la chose avec attention reconnaîtra qu'il est possible que le sujet subsistant, tout ce qui est dans le sujet ne subsiste pas. La couleur de notre corps peut s'altérer par la maladie et par l'âge, quoique le corps ne périsse pas encore. Cependant il n'en est pas ainsi de toutes les propriétés du sujet, mais seulement de celles qui ne sont pas absolument nécessaires à l'existence du sujet auquel elles appartiennent. Pour que ce mur existe, il n'est pas nécessaire que nous le voyions de telle couleur; qu'il vienne à blanchir ou à noircir par quelque accident, qu'il prenne d'autres couleurs encore, il ne cessera pas néanmoins d'être appelé et d'être réellement un mur. Mais si le feu manque de chaleur, il n'est plus feu, et nous ne pouvons appeler neige ce qui est privé de blancheur.

CHAPITRE XIII.

CONCLUSION EN FAVEUR DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

23. Quant à ce que tu m'as demandé, s'il était possible que le sujet cessant d'exister, ce qui est dans le sujet continue à demeurer, quel est celui qui pourrait accorder ou admettre une telle proposition ? Il est tout à fait contraire à la vérité, il est même absurde que ce qui ne peut être que dans un sujet puisse exister, quand même ce sujet n'existerait pas. — *L. R.* Nous avons enfin trouvé ce que nous cherchions. — *A.* Que dis-tu? — *L. R.* Ce que tu entends. — *A.* Quoi! est-il déjà évident que l'âme est immortelle? — *L. R.* Si ce que tu m'as accordé est vrai, la chose est évidente, à moins que tu ne prétendes que l'âme, même en mourant, existerait encore. — *A.* Je n'avouerai jamais une pareille proposition, et je dis que si l'âme meurt, elle n'existe plus; et ce qu'ont avancé quelques grands philosophes, que la substance qui donne la vie partout où elle se montre ne peut être sujette à la mort, ne m'éloigne pas de ce sentiment. Quoique la lumière éclaire tous les lieux où elle peut pénétrer et ne puisse admettre en elle les ténèbres, à raison de cette force puissante qui tient au principe des contraires, elle est sujette à s'éteindre, et le lieu qu'elle a éclairé devient obscur; ainsi cette lumière qui résistait aux ténèbres, et qui ne s'y mêlait d'aucune manière, leur a cédé l'empire en n'existant plus, comme elle le pouvait en s'éloignant. Ne puis-je

donc pas craindre que la mort ne soit au corps ce que les ténèbres sont au lieu, lorsque l'âme s'en éloigne ou s'y éteint comme la lumière? Alors, loin d'être en sûreté contre la mort du corps, il faudrait désirer une espèce de mort qui en séparât l'âme toute vivante et la conduisît dans un lieu où elle ne pût s'éteindre, si toutefois il existe un tel lieu. Ou bien, si la chose est impossible, si l'âme est comme une lumière qui s'allume dans le corps et ne peut exister ailleurs, si toute mort est l'extinction de cette âme ou de la vie dans ce corps; il faut choisir, autant que la condition humaine le permet, un genre de vie où cette existence si courte puisse passer avec sécurité et tranquillité; j'ignore au reste comment la chose serait possible, si l'âme devait mourir. Heureux ceux qui sont persuadés, soit par eux-mêmes, soit par une autorité quelconque, que la mort n'est pas à craindre, lors même que l'âme mourrait! Quant à moi, malheureux! aucune raison, aucun livre n'ont pu me le persuader encore.

24. *L. R.* Cesse de gémir, l'âme humaine est immortelle. — *A.* Comment le prouves-tu? — *L. R.* Par les principes que tu m'as accordés plus haut, et, je le pense, après un mûr examen. — *A.* Je ne me rappelle point avoir répondu légèrement à aucune de tes questions; mais résume, je t'en prie; voyons où nous sommes parvenus après tant de circuits, et ne m'interroge plus. Si tu te bornes en effet à rappeler ce que je t'ai accordé, pourquoi attendrais-tu de moi une nouvelle réponse? Serait-ce pour retarder inutilement mon bonheur, si nous avons fait quelque heureuse découverte? — *L. R.* Je ferai ce que tu désires; mais sois bien attentif. — *A.* Parle, je suis attentif: pourquoi me tourmenter de cette manière? — *L. R.* Si ce qui existe dans un sujet ne peut cesser d'exister, le sujet lui-même, par une conséquence nécessaire, ne peut cesser d'exister. Or, toute science est dans l'âme comme dans un sujet. Il est donc nécessaire que l'âme existe toujours, si la science doit toujours exister. Mais la science n'est autre chose que la vérité, et la vérité, comme la raison nous l'a prouvé au commencement de ce livre, doit toujours exister. L'âme doit donc toujours exister, elle ne peut donc mourir; et pour nier avec quelque raison l'immortalité de l'âme, il faudrait prouver que parmi les principes posés plus haut tout n'est pas solidement établi.

CHAPITRE XIV.

EXAMEN DE LA CONCLUSION PRÉCÉDENTE.

25. *A.* Je suis tenté de me livrer à la joie, mais deux motifs me retiennent encore. Ce qui me frappe d'abord, c'est que nous avons employé un si long circuit, et suivi je ne sais quelle chaîne de raisonnements, tandis que l'on pouvait démontrer si brièvement, comme on vient de le faire, toute la proposition qu'il s'agissait d'établir. Ainsi, ce qui m'inquiète, c'est que la dialectique nous ait conduits par tant de détours, comme pour nous tendre des piéges. Ensuite, je ne vois pas comment on peut dire que la science est toujours dans l'âme, surtout la science de l'argumentation, lorsqu'un si petit nombre en sont instruits, et que ceux même qui la connaissent ne l'ont apprise que longtemps après leur naissance; car nous ne pouvons pas dire que les âmes des ignorants ne soient pas des âmes, ou qu'une science qu'ils ignorent soit dans leur âme; et si ces deux propositions sont tout à fait absurdes, il s'ensuit que la vérité n'est pas toujours dans l'âme, ou que la science de l'argumentation n'est pas cette vérité.

26. *L. R.* Tu vois que le raisonnement ne nous a pas conduits inutilement à travers tant de détours. En effet, nous cherchions ce que c'est que la vérité, et maintenant même, après avoir parcouru tant de sentiers pour nous conduire au milieu du dédale des choses, nous ne pouvons nous flatter d'être parvenus à la découvrir. Mais que ferons-nous? Abandonnerons-nous ce que nous avons entrepris et attendrons-nous que quelques livres étrangers nous tombent dans les mains et satisfassent à cette question? Car il en est, je pense, un grand nombre qui ont été composés avant nous, et que nous n'avons pas lus; et de nos jours, pour ne pas nous borner à de simples suppositions, nous savons que l'on a écrit sur ce sujet et en prose et en vers; qu'il a été traité par des hommes dont nous ne pouvons ignorer les écrits, et dont le génie nous est tellement connu, que nous ne saurions désespérer de trouver, dans leurs ouvrages, ce que nous cherchons. Et ne voyons-nous pas ici même, ce grand homme, qui a fait revivre, dans toute sa perfection, l'éloquence que nous regardions comme morte avant qu'il parût? Après nous

avoir enseigné par ses écrits la manière de vivre, nous laissera-t-il ignorer la nature de la vie [1] ? — *A.* Je ne le pense pas, et je compte beaucoup sur son secours; tout ce qui m'afflige, c'est que je ne puisse lui faire connaître, comme je le voudrais, notre ardeur soit pour lui, soit pour la vérité; sans doute il aurait compassion de notre soif du vrai, et l'étancherait plus tôt qu'elle ne l'est. Il est en paix, car il est complétement persuadé de l'immortalité de l'âme ; il ne sait pas qu'il est peut-être des hommes qui ont assez connu le malheur d'ignorer cette vérité et qu'il serait cruel de ne pas secourir, surtout quand ils le demandent. Cet autre [2] a connu dans l'intimité notre amour pour la vérité; mais il est si éloigné de nous, et nous sommes dans une telle situation, que nous pourrions à peine communiquer par lettres. Je pense que, durant le loisir dont il jouit au delà des Alpes, il a terminé le poëme destiné à dissiper les craintes de la mort, l'engourdissement et le froid mortel dont l'âme avait été si longtemps frappée. Mais avant l'arrivée de ces secours qui ne sont point en notre pouvoir, n'est il pas honteux de perdre ainsi notre temps et de laisser notre âme elle-même attachée et comme enchaînée à l'incertitude de volontés étrangères ?

CHAPITRE XV.

NATURE DU VRAI ET DU FAUX.

27. Où sont les prières que nous avons adressées, que nous adressons encore à Dieu, non pour qu'il nous accorde les richesses, les voluptés du corps, les suffrages et les honneurs populaires, mais pour qu'il nous ouvre le chemin et nous aide à connaître notre nature et la nature divine? Nous abandonnerait-il ainsi, ou serait ce nous qui l'abandonnerions? — *L. R.* Il est bien éloigné de délaisser ceux qui soupirent après de telles connaissances. Aussi devons-nous repousser l'idée d'abandonner un tel guide. Rappelons donc, en peu de mots, si cela te convient, ce qui a servi à établir ces deux propositions : Que la vérité doit toujours exister, et que la science de l'argumentation est la vérité. Tu as dit, en effet, que ces deux conséquences te faisaient hésiter, et nous empêchaient d'être parfaitement sûrs de la thèse elle-même. Veux-tu que nous cherchions d'abord comment la science peut exister dans l'âme d'un ignorant, d'un ignorant que pourtant nous ne pouvons cesser d'appeler une âme? Cette considération paraissait t'ébranler, et te forcer à douter de nouveau de tout ce que tu avais accordé. — *A.* Au contraire , examinons d'abord ce que j'ai accordé; nous verrons ensuite ce qu'il faut penser de cette dernière difficulté; après cela, il ne restera plus, je pense, de controverse à terminer. — *L. R.* Soit, mais écoute avec la plus grande prudence. Je sais ce qu'il t'arrive lorsque tu es attentif. Occupé trop exclusivement de la conclusion et désireux de la voir au plus tôt, tu n'examines pas avec assez de soin, et tu accordes trop légèrement ce qu'on te demande. — *A.* Tu dis peut-être vrai, mais je m'efforcerai de lutter de tout mon pouvoir contre ce genre de maladie. Or commence à m'interroger, et ne perdons pas le temps.

28. *L. R.* Voici, autant que je m'en souviens, comment nous avons conclu que la vérité ne pouvait périr. Si le monde entier, disions-nous, et la vérité même périssaient, il serait vrai que le monde et la vérité ont péri. Or, il n'est rien de vrai sans la vérité. La vérité ne peut donc périr. — *A.* J'avoue cette proposition et je serais fort surpris si elle était fausse. — *L. R.* Passons maintenant à une autre. — *A.* Permets-moi d'examiner encore pendant un instant la première, afin de n'être pas réduit encore à revenir honteusement sur mes pas. — *L. R.* Ne sera-t-il donc pas vrai que la vérité a péri? Si cela n'est pas vrai, elle n'a donc pas péri; si cela est vrai, comment, après l'anéantissement de la vérité, pourra-t-il y avoir rien de vrai, puisqu'il n'y aura plus de vérité? — *A.* Je n'ai pas besoin d'y penser ni d'y réfléchir plus longtemps; passe à autre chose. Nous ferons certainement, si nous le pouvons, que des hommes doctes et habiles lisent ce que nous venons de dire et corrigent notre témérité, s'il y en a. Car je ne vois pas que, ni en ce moment ni jamais, on puisse découvrir rien de contraire à ce que nous venons d'avancer.

20. *L. R.* Ne nomme-t-on pas vérité ce qui rend vrai tout ce qui est vrai? — *A.* Sans doute. — *L. R.* N'a-t-on pas raison d'appeler

[1] On ne peut guère douter qu'il ne soit question ici de saint Ambroise et de son livre des Offices.

[2] Zénobe ou Zénobius, à qui sont adressés les livres de l'Ordre, et la deuxième des lettres de saint Augustin, était digne de cet hommage par son savoir et par son talent pour la poésie. Il ne nous reste rien de lui ; mais il paraît qu'il avait composé plusieurs ouvrages, entre autres un sur l'Ordre, auquel celui de saint Augustin, sur le même sujet, sert de réponse et de supplément.

vrai ce qui n'est pas faux? — *A*. Ce serait une folie d'en douter. — *L. R*. Le faux n'est-il pas ce qui offre la ressemblance d'une autre chose, sans être cependant la chose même à laquelle il ressemble? — *A*. Je ne vois rien qui mérite mieux le nom de faux. Cependant l'on appelle également faux ce qui est fort éloigné de ressembler au vrai. — *L. R*. Qui le nie? mais ajoute que ce faux porte en lui quelque imitation du vrai. — *A*. Comment? quand on dit que Médée a volé dans les airs, soutenue par des serpents ailés, cette fiction n'imite nullement le vrai, car elle n'a aucune existence. Ce qui n'existe aucunement ne peut rien imiter. — *L. R*. Ce que tu dis est exact, mais tu ne fais pas attention que l'on ne peut même appeler fausse une chose qui n'existerait pas du tout; si une chose est fausse, elle existe; si elle n'existe pas, elle n'est pas fausse. — *A*. Nous ne dirons donc pas que cet étrange prodige attribué à Médée soit faux? — *L. R*. Non, sans doute, car s'il est faux, comment peut-il être un prodige? — *A*. Ceci m'étonne; ainsi, lorsque j'entends Médée dire : *J'attelle à mon char d'immenses serpents ailés* [1], ce n'est pas une fausseté que j'entends? — *L. R*. C'en est une, sans doute; car il y a quelque chose que tu peux traiter de faux. — *A*. Quoi? je te le demande! — *L. R*. La proposition même exprimée dans ce vers. — *A*. Mais quelle ressemblance offre-t-elle avec le vrai? — *L. R*. Parce qu'on ne s'exprimerait pas différemment si Médée avait réellement fait ce qu'elle dit. Ainsi une proposition fausse imite par l'expression les propositions véritables. Si on n'y croit pas, elle imite seulement les propositions véritables par la similitude de l'expression; elle est fausse et non trompeuse. Si au contraire on y croit, elle imite aussi celles que l'on croit vraies. — *A*. Je comprends maintenant qu'il y a une grande différence entre ce que nous disons et les choses dont nous parlons; aussi je donne mon assentiment à ce que tu viens d'avancer; car la seule considération qui me retenait, c'est que nous ne pouvons appeler faux que ce qui offre quelque imitation du vrai. Ne rirait-on pas avec raison de qui s'aviserait de dire que la pierre est un faux argent? Si toutefois quelqu'un avance que la pierre est de l'argent, nous répondons qu'il dit faux, c'est-à-dire qu'il exprime une proposition fausse. Pour l'étain et le plomb, c'est avec raison, je crois, que nous les appelons de faux argent; car ils offrent quelque ressemblance avec ce métal; ce qui est faux alors, ce n'est pas notre proposition, mais son objet.

[1] Cic. de l'Inv. I, 19.

CHAPITRE XVI.

PEUT-ON DONNER AUX CHOSES EXCELLENTES LES NOMS DES CHOSES MOINDRES?

30. *L. R*. Tu as bien saisi; mais crois-tu qu'il soit convenable de désigner l'argent sous le nom de faux plomb? — *A*. Je ne le crois pas. — *L. R*. Pourquoi? — *A*. Je n'en sais rien; tout ce que je puis dire, c'est que ma volonté serait tout à fait opposée à cette expression. — *L. R*. Ne serait-ce pas parce que l'argent est plus parfait que le plomb et que l'on aurait l'air de le rabaisser, tandis que l'on fait une espèce d'honneur au plomb en l'appelant un faux argent? — *A*. Tu as expliqué ce que je voulais dire. C'est pour cela, je pense, que le droit considère comme infâmes, et incapables de tester, les hommes qui s'habillent en femmes. Je ne sais si l'on ferait mieux de les appeler de fausses femmes ou de faux hommes, mais nous pouvons sans aucun doute les désigner comme de véritables histrions, comme des hommes vraiment infâmes; s'ils ne sont point reconnus et que l'on ne puisse appeler infâmes que ceux qui ont obtenu une honteuse renommée, nous restons, je pense, dans la vérité, en les appelant de vrais débauchés. — *L. R*. Un autre moment se présentera de traiter cette question. Beaucoup d'actions ont un côté honteux, en les envisageant sous le rapport extérieur, qui peuvent être honnêtes par la fin louable vers laquelle elles sont dirigées. C'est un grand problème de savoir si un homme, pour sauver sa patrie, peut revêtir une tunique de femme, tromper son ennemi et se montrer d'autant plus un homme qu'il aura feint d'être une femme; et si un sage, qui serait certain, de quelque manière, que sa vie est nécessaire au bien de l'humanité, devrait préférer mourir de froid plutôt que de se revêtir d'habits de femmes, s'il n'en avait pas d'autres.

Mais, comme je viens de le dire, nous traiterons ailleurs cette question. Tu aperçois sans peine combien elle a besoin d'être approfondie et jusqu'où doivent s'étendre ces sortes de choses, afin de ne pas favoriser légèrement d'inex-

cusables turpitudes. Quant à la question qui nous occupe en ce moment, il me semble qu'elle est suffisamment éclaircie, et l'on ne peut douter que rien n'est faux sans quelque imitation du vrai.

CHAPITRE XVII.

Y A-T-IL QUELQUE CHOSE D'ENTIÈREMENT FAUX OU D'ENTIÈREMENT VRAI?

31. *A.* Passe à autre chose; car je suis parfaitement convaincu de cette vérité. — *L. R.* Je te demande donc si, indépendamment des sciences que nous apprenons dans le jeune âge, et au nombre desquelles on doit compter l'étude de la sagesse, nous pouvons trouver quelque chose de vrai et qui ne soit pas tel que l'Achille du théâtre, en partie faux, afin de pouvoir être en partie vrai? — *A.* Je crois qu'on peut trouver en grand nombre de ces sortes de choses; ce ne sont pas en effet les sciences élémentaires qui nous font connaître cette pierre, et cependant pour être une véritable pierre, elle n'imite aucun autre objet, ce qui permettrait de l'appeler fausse. Tu le vois, ce seul exemple dispense d'en citer une infinie multitude d'autres qui se présentent d'eux-mêmes à la pensée. — *L. R.* Je le vois; mais ne crois-tu pas qu'on peut dire que tous ces objets sont des corps? — *A.* La chose me paraîtrait telle, si je considérais le vide comme n'étant rien, ou si je pensais que l'âme peut être comptée au nombre des corps, ou si je croyais que Dieu lui-même est un corps. Mais si tous ces êtres existent, je vois qu'ils ne sont ni vrais ni faux par l'imitation. — *L. R.* Tu me rejettes fort loin, mais je prendrai, si je le puis, un chemin plus court. Ce que tu appelles le vide diffère sûrement de ce que tu nommes la vérité. — *A.* La différence est grande; et qu'y aurait-il de plus vide que moi si je regardais la vérité comme quelque chose de vide, ou si je désirais si vivement une chose sans réalité? Que désiré-je découvrir en effet, sinon la vérité? — *L. R.* Tu m'accorderas sans doute aussi qu'il ne peut rien y avoir de vrai que la vérité ne rende vrai? — *A.* Cela déjà nous a paru évident. — *L. R.* Maintenant, doutes-tu qu'il n'y ait que le vide et les corps? — *A.* Je n'en doute pas. — *L. R.* Je le pense donc, tu regardes la vérité comme étant un corps. — A. Nullement. — *L. R.* Qu'y a-t-il dans un corps? — *A.* Je l'ignore, et cela ne fait rien à la question; car, je le crois, tu sais au moins que si le vide existe, il est plus grand là où il n'y a point de corps. — *L. R.* Cela est évident. — *A.* Pourquoi donc nous y arrêter? — *L. R.* Crois-tu que la vérité ait créé le vide, ou qu'il puisse y avoir quelque chose de vrai là où la vérité n'est pas? — *A.* Non, je ne le crois pas. — *L. R.* Le vide n'est donc pas vrai, car un être qui n'est pas lui-même le vide ne peut pas créer le vide; d'un autre côté il est évident que ce qui manque de vérité n'est pas véritable, et ce qui est désigné sous le nom de vide est appelé ainsi parce qu'il n'est rien. Comment donc peut être vrai ce qui n'est pas, ou comment peut exister ce qui n'a nulle réalité? — *A.* Laissons donc là le vide comme quelque chose de vide.

CHAPITRE XVIII.

LES CORPS SONT-ILS VÉRITABLEMENT?

32. *L. R.* Que penses-tu des autres êtres? — *A.* Que demandes-tu? — *L. R.* Ce que tu sais très-favorable à ma cause, car il reste à parler de l'âme et de Dieu; et si ces deux êtres sont vrais parce que la vérité existe en eux, personne ne doute de l'éternité de Dieu; et l'âme doit être également regardée comme immortelle, si l'on prouve que la vérité qui ne peut périr existe aussi en elle. C'est pourquoi examinons cette question dernière: Le corps n'est-il pas véritablement vrai, c'est-à-dire: la vérité n'est-elle pas en lui, mais seulement quelque image de la vérité? Car si le corps même, qui sans aucun doute est sujet à la mort, est vrai comme sont vraies les sciences, la science de l'argumentation ne sera plus cette vérité qui les rend toutes vraies, puisqu'elle ne paraît pas avoir formé ce corps qui est vrai. Mais s'il n'est vrai que par imitation, et qu'en conséquence il ne soit pas entièrement vrai, rien peut-être n'empêche plus d'admettre que la science de l'argumentation soit la vérité. — *A.* Examinons cependant ce que c'est que le corps; et lorsque la question sera bien éclaircie, cette controverse, peut-être, ne sera point encore terminée. — *L. R.* Comment peux-tu savoir la volonté de Dieu? Sois donc attentif. Je pense que tout corps est composé de forme, d'une figure; s'il ne l'avait pas, il ne serait pas corps; et si elle était véritable,

il serait esprit. Faut-il penser différemment? — *A*. J'accorde en partie ce que tu avances; je doute du reste. J'en conviens, un corps ne peut exister s'il n'a quelque figure ; mais je ne comprends pas comment il serait esprit s'il avait une figure véritable. — *L. R*. As-tu donc oublié le commencement du premier livre et les figures de géométrie? — *A*. Tu as raison de me les rappeler; je m'en souviens fort bien et avec plaisir. — *L. R*. Est-ce que l'on trouve dans les corps les mêmes figures que cette science considère? — *A*. On ne saurait croire, au contraire, combien elles sont moins parfaites. — *L. R*. Lesquelles donc crois-tu vraies? — *A*. Ne pense pas, je te prie, qu'il était nécessaire de me faire encore cette question. Qui aurait l'esprit assez aveugle pour ne pas voir que les figures géométriques sont dans la vérité même, ou que la vérité est en elles; au lieu que les figures des corps, précisément parce qu'elles paraissent se rapprocher de ces figures géométriques, présentent je ne sais quelle imitation du vrai, et sont par conséquent fausses? Je comprends maintenant tout ce que tu voulais me faire saisir.

CHAPITRE XIX.

L'IMMORTALITÉ DE LA VÉRITÉ PROUVE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

33. *L. R*. Qu'est-il donc besoin de parler encore de la science de l'argumentation? En effet, que les figures géométriques soient dans la vérité ou que la vérité soit en elles, personne ne doute que notre âme, c'est-à-dire notre intelligence, ne le conçoive : la vérité est donc aussi dans notre intelligence. Or, si chaque science est dans notre âme comme dans un sujet dont elle est inséparable, et si, d'un autre côté, la vérité ne peut périr, comment pouvons-nous, je te le demande, douter de la vie immortelle de l'âme, quoique trompés par je ne sais quelle familiarité avec l'idée de la mort? Est-ce que cette ligne, ou ce carré, ou ce cercle ont besoin d'imiter quelque autre chose pour être vrais? — *A*. Je ne puis le penser, car il faudrait supposer que la ligne soit autre chose qu'une longueur sans largeur, et le cercle autre chose qu'une ligne courbe dont tous les points sont également éloignés du centre. — *L. R*. Pourquoi donc hésiter? Là, où ces connaissances existent, la vérité n'existe-t-elle pas? — *A*. Que Dieu m'éloigne de croire une pareille folie. — *L. R*. La science n'est-elle pas dans l'âme? — *A*. Qui oserait le nier? — *L. R*. Mais, le sujet périssant, ce qui est dans le sujet peut-il exister? — *A*. Qui pourrait me le persuader? — *L. R*. Il reste à supposer que la vérité peut périr? — *A*. Comment cela serait-il possible? — *L. R*. L'âme est donc immortelle : crois-en, enfin, tes propres arguments, crois-en la vérité. Elle crie qu'elle est en toi et qu'elle est immortelle, et que la mort du corps ne peut la chasser de son siége. Ne te laisse plus séduire par ton ombre, rentre en toi-même, tu n'as plus d'autre mort à redouter que d'oublier que tu ne peux mourir. — *A*. Je t'entends, je rentre en moi-même, je commence à me recueillir ; mais je te prie de m'expliquer ce qui reste encore à éclaircir, comment la science et la vérité peuvent exister dans l'âme d'un ignorant, que nous ne pouvons considérer comme mortelle? — *L. R*. Cette question fournirait la matière d'un autre traité si tu voulais l'examiner avec exactitude. Je pense qu'il vaut mieux pour toi repasser sur les points que nous venons d'éclaircir le mieux que nous avons pu. S'il ne reste plus aucun doute sur toutes les propositions accordées, je crois que notre travail a été fort utile et que nous pouvons nous livrer avec une grande sécurité à des recherches ultérieures.

CHAPITRE XX.

LA VÉRITÉ EST DANS TOUTES LES AMES, MÊME A LEUR INSU.

34. *A*. La chose est comme tu le dis, et j'obéis volontiers à tes conseils. Mais, au moins, je te demande, avant de terminer ce livre, de m'expliquer en peu de mots la différence qu'il y a entre cette figure véritable que l'intelligence conçoit, et celle que se forme l'imagination, désignée par les Grecs sous le nom de *Phantasia* ou *Phantasma?* — *L. R*. Tu cherches ce qui ne peut être aperçu que par l'esprit le plus pur, et dont tu es encore peu capable de soutenir la vue. Aussi le but de nos longs circuits a été d'exercer ton esprit pour le disposer à contempler cette vérité. Il est possible, néanmoins, que je parvienne à t'enseigner brièvement et d'une manière facile la grande différence de ces deux manières de concevoir. Suppose que tu as oublié quelque

chose et que tu désires que les autres le rappellent à ta mémoire. Ils te disent : Est-ce ceci? est-ce cela? et désignent comme semblables des objets divers. Pour toi, tu ne vois pas ce que tu désires te rappeler, et tu vois cependant que ce n'est pas ce que l'on te désigne. Quand ce phénomène se présente, peut-on dire qu'il y a oubli complet? Ce discernement, qui te fait rejeter comme faux ce qu'on te propose, n'est-il pas une espèce de souvenir? — *A.* La chose me paraît telle. — *L. R.* Alors donc on ne voit pas encore le vrai : toutefois on ne peut être ni trompé, ni abusé, et on sait distinctement ce qu'on cherche. Mais, si quelqu'un te disait que tu as ri peu de jours après ta naissance, tu n'oserais pas soutenir que c'est faux ; et, si cet homme était digne de foi, tu ne te souviendrais pas, tu croirais; car ce premier âge est enseveli pour toi dans le plus profond oubli. Ne conviens-tu pas de ce que j'avance. — *A.* Je suis complétement d'accord. — *L. R.* Ce dernier oubli est donc bien différent du premier, qui tient le milieu. Il est, en effet, une autre espèce d'oubli, qui se rapproche beaucoup plus du souvenir et de la reconnaissance de la vérité. En voici un exemple : nous voyons une chose, et nous nous souvenons avec certitude de l'avoir déjà vue et connue, mais où, comment, quand et auprès de qui en avons-nous eu connaissance? C'est ce que nous essayons de nous rappeler. S'agit-il d'un homme? nous cherchons où nous l'avons connu. Vient-il à nous le rappeler? tout à coup la chose se répand comme une lumière dans notre mémoire, nous n'avons plus d'efforts a faire pour nous en souvenir. Es-tu, pour cette espèce de souvenir, dans l'ignorance ou dans le doute? — *A.* Il n'est rien de plus clair, rien dont je fasse une expérience plus fréquente.

35. *L. R.* Tels sont les esprits bien formés aux sciences libérales : ils les tirent certainement d'eux-mêmes par l'étude, comme si elles y étaient ensevelies dans l'oubli, et ils les déterrent en quelque sorte [1]. Cependant, ils ne sont point satisfaits et ne s'arrêtent pas qu'ils ne voient clairement et complétement la vérité elle-même, dont la splendeur voilée se laisse déjà entrevoir dans ces sciences. Mais, de ces sciences mêmes se détachent comme des couleurs et des formes qui se confondent sur le miroir de la pensée ; elles trompent et égarent dans les méditations; on croit y voir tout ce que l'on sait ou tout ce que l'on recherche. Mais ce sont des illusions qu'on doit éviter avec grand soin ; ce qui en prouve la fausseté, c'est qu'elles varient avec le miroir de la pensée, tandis que l'image de la vérité reste une et immuable. Ainsi l'imagination se représente, se met en quelque sorte devant les yeux un carré de telle et telle grandeur. Mais que l'esprit intérieur, qui veut voir le vrai, tourne plutôt son attention, s'il le peut, vers le principe qui lui fait juger que toutes ces figures sont des carrés. — *A.* Et si on nous disait que l'esprit n'en juge que d'après le rapport de l'œil? — *L. R.* Pourquoi donc juge-t-il, du moins, s'il est instruit, qu'une sphère véritable, quelque grande qu'elle soit, n'est touchée qu'en un seul point par une surface véritablement plane? L'œil a-t-il jamais vu, peut-il voir jamais rien de pareil, puisque l'imagination même ne saurait se le représenter? Ne prouvons-nous pas cette impuissance, lorsque nous nous figurons un cercle infiniment petit, et que nous imaginons des lignes conduites de la circonférence au centre? Nous en tirons deux; elles sont assez rapprochées, pour permettre à peine de placer entre elles la pointe d'une aiguille. N'est-il pas vrai que l'imagination même ne peut alors se représenter d'autres lignes intermédiaires qui puissent parvenir jusqu'au centre sans se mêler? Et pourtant, la raison nous dit que l'on peut en conduire d'innombrables, que dans cet espace incroyablement étroit, elles ne se toucheront qu'au centre, et que l'on pourrait encore placer un cercle dans l'intervalle qui sépare chacune d'elles. L'imagination étant incapable de se figurer rien de semblable, et se montrant plus impuissante que les yeux mêmes, car ce sont eux qui lui donnent naissance, il est évident qu'elle diffère beaucoup de la vérité et que l'on ne voit pas l'une en voyant l'autre [1].

36. Nous expliquerons cela avec plus de soin et de détail, lorsque nous traiterons de l'intelligence; et nous avons le projet de le faire quand nous aurons éclairci et démontré ce qui nous préoccupe encore touchant la survivance de l'âme. En effet, tu crains beaucoup, je crois, que la mort de l'homme, tout en ne détruisant pas l'âme, n'anéantisse toutes ses connaissances et ne le

[1] Rét. liv. I, ch. IV, n. 4.

[1] C'est, en effet, une distinction très-importante à établir que celle indiquée ici par saint Augustin, entre l'imagination et la contemplation intellectuelle ; et ce qui fait que tant d'hommes s'égarent en philosophie, c'est que trop habitués à *imager*, ils ne conçoivent pas.

plonge dans l'oubli de toute vérité qu'il serait parvenu à découvrir. — *A.* On ne peut assez exprimer combien un tel malheur est à redouter. Que cette immortalité serait triste, et quelle mort ne devrait-on pas préférer, si l'âme était condamnée à vivre comme nous la voyons vivre dans l'enfant qui vient de naître, pour ne point parler de celle qu'il a dans le sein de sa mère; car je pense qu'elle n'est point nulle. — *L. R.* Sois plein de confiance, Dieu viendra à notre secours; nous l'expérimentons, il nous a déjà aidés dans nos recherches, et c'est lui qui nous promet, après cette vie terrestre, une vie bienheureuse, où la vérité se montrera à nous sans aucun voile et sans aucun mélange d'erreur. — *A.* Que notre espérance ne soit pas déçue.

Cette traduction anonyme a été revue et corrigée par M. l'abbé ***RAULX.***

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

Ce traité fait suite aux *Soliloques*. Saint Augustin y prouve l'immortalité de l'âme par une suite de raisonnements que lui-même appelle concis et compliqués. Nous avons essayé d'y répandre autant de clarté que le permet une traduction fidèle et rigoureuse.

CHAPITRE PREMIER.

L'AME EST LE SUJET EN QUI RÉSIDE LA SCIENCE. — OR LA SCIENCE EXISTE TOUJOURS. — DONC L'AME EST IMMORTELLE.

1. Si l'instruction existe quelque part ; si elle ne peut exister que dans un être vivant; si de plus elle existe toujours et qu'il soit impossible au sujet où une chose est toujours de ne pas toujours exister ; l'être en qui se trouve l'instruction est un être toujours vivant. Et si c'est nous qui raisonnons , c'est-à-dire si c'est notre âme et que sans instruction elle ne puisse raisonner avec justesse ; si de plus l'âme instruite ne peut être sans son instruction ; l'instruction est dans l'âme humaine.

Or 1° *L'instruction est quelque part.* Car elle existe, et il est impossible que ce qui existe ne soit pas quelque part.

2° *L'instruction ne peut exister que dans un être vivant.* Car nul ne s'instruit s'il ne vit, et l'instruction ne peut être dans qui ne s'instruit pas [1].

3° *L'instruction existe toujours.* En effet, il est nécessaire que ce qui est et ce qui est immuable existe toujours. Or personne ne nie que l'instruction existe ; et quiconque avoue qu'il n'est pas possible qu'une ligne conduite par le centre du cercle ne soit pas plus grande que toutes les autres qui ne passent point par ce centre, et que cela fait partie de quelque science, celui-là ne nie pas que la science ou l'instruction soit immuable.

4° *Il est impossible à tout sujet où une chose est toujours de ne pas toujours exister.* Car rien de ce qui dure toujours ne peut être privé de la chose sans laquelle il ne durerait pas toujours.

5° De plus, *quand nous raisonnons, c'est notre âme qui raisonne.* En effet, rien ne raisonne en nous que ce qui comprend. Or le corps ne comprend ni n'aide l'âme à comprendre, car lorsqu'elle veut comprendre elle se sépare en quelque façon du corps. D'ailleurs ce que l'on comprend est toujours le même [1]. Or rien de ce qui est corporel n'est toujours le même. Le corps ne peut donc aider l'âme dans ses efforts pour comprendre ; c'est assez qu'il ne l'arrête pas dans son essor.

6° *Personne ne peut, sans instruction, raisonner avec justesse.* En effet, le raisonnement consiste à conduire la pensée du certain à la découverte de l'incertain. Or rien n'est certain dans l'âme que ce qu'elle n'ignore pas, et l'âme possède en elle tout ce qu'elle sait, et la science n'embrasse rien qui ne se rapporte à quelque genre d'instruction, puisque l'instruction s'étend à tout.

L'âme de l'homme vit donc toujours.

[1] Rét. liv. I, ch. V, n. 2.

[1] Ibid.

CHAPITRE II.

LA RAISON EST QUELQUE CHOSE.—OR ELLE N'EST PAS L'HARMONIE DU CORPS QUI EST MUABLE, TANDIS QU'ELLE-MÊME EST IMMUABLE — DONC ELLE EST IMMORTELLE.

2. La raison sûrement est l'âme ou elle est dans l'âme. Or la raison est quelque chose de meilleur que notre corps, et notre corps est une substance, et il est meilleur d'être une substance que de ne rien être. La raison n'est donc pas rien. De plus, quelle que soit l'harmonie du corps, elle est nécessairement et inséparablement dans le corps comme dans son sujet, et l'on ne peut rien admettre dans cette harmonie qui ne soit aussi nécessairement et aussi inséparablement dans le corps. Or le corps humain est muable et la raison immuable. En effet, ce qui n'existe pas toujours de la même manière est muable. Mais il est toujours également vrai que deux et quatre font six; également vrai aussi que deux et deux donnent quatre; que deux ne donnent pas quatre et conséquemment que deux ne font pas quatre; ce rapport est immuable, c'est la raison même. Or il n'est pas possible, quand le sujet change, que ce qui en est inséparable ne change pas aussi. L'âme n'est donc pas l'harmonie du corps.

Mais la mort ne peut atteindre les choses immuables. Ainsi, qu'on la regarde comme la raison, ou comme en étant inséparable, l'âme doit vivre toujours.

CHAPITRE III.

RÉFUTATION D'UNE DIFFICULTÉ TIRÉE DU MOUVEMENT ET DE L'ACTION DE L'AME.

3. On doit reconnaître que tout ce qui imprime le mouvement ne change pas en l'imprimant. Or l'âme est une substance vivante qui imprime au corps les mouvements les plus divers, et souvent en vue d'une même fin. Donc il n'est pas nécessaire d'en conclure qu'elle change, moins encore qu'elle meurt.

Il y a une vertu de constance, et toute constance est immuable. Or toute vertu peut produire des actes; lorsqu'elle en produit, elle ne cesse pas d'être une vertu; et comme tout acte consiste à suivre ou à imprimer le mouvement, il en résulte qu'on ne peut appeler muable tout ce qui suit ce mouvement ou du moins tout ce qui l'imprime. Mais tout ce qui suit le mouvement sans l'imprimer étant quelque chose de mortel; et de plus, rien de ce qui est mortel n'étant immuable, nous pouvons conclure avec certitude et sans distinction, qu'il n'y a pas changement dans tout ce qui meut.

Or il n'y a pas de mouvement sans substance, et toute substance est vivante ou sans vie; de plus, tout ce qui est sans vie est inanimé; et aucune action ne peut venir d'un être inanimé. Donc ce qui meut sans changer ne peut être qu'une substance vivante; et cette substance qui meut en nous le corps à tous les degrés n'est pas nécessairement muable. Ce corps ne se meut que dans le temps; c'est pourquoi ses mouvements sont plus ou moins rapides. Il y a donc en lui quelque chose qui imprime ce mouvement temporel, sans toutefois changer.

Or, ce qui meut le corps dans le temps, tout en ne tendant qu'à une fin, est néanmoins dans l'impossibilité de faire toutes choses à la fois et ne peut se dispenser d'en faire plusieurs. En effet, quel que soit alors le moteur, le corps ne peut être entièrement un, puisqu'il peut être divisé en parties, et qu'il n'est point de corps qui ne soit composé de parties; le temps aussi est composé d'instants, et la syllabe la plus brève ne saurait être prononcée sans qu'on ait cessé d'en entendre le commencement, lorsqu'on en entend la fin. Ainsi, pour la prononcer, on a besoin de recourir à l'attente pour achever, et à la mémoire pour tout embrasser autant qu'il est possible; à l'attente, pour le futur, à la mémoire, pour le passé; car l'attention est pour le présent, et ce présent change le futur en passé et ne permet pas d'attendre sans mémoire la fin de l'acte commencé.

Et comment attendre la fin d'un mouvement lorsque l'on ne se souvient ni s'il a commencé ni même s'il existe? D'un autre côté, l'intention d'achever, qui est une chose présente, ne peut exister sans l'attente de la fin, qui est une chose future, et cette intention est distincte de ce qui n'est pas encore et de ce qui n'est plus.

Ainsi donc il peut y avoir dans une action quelque chose qui regarde ce qui n'est pas encore, et dans un même agent plusieurs choses

quoiqu'il n'en fasse pas plusieurs à la fois. On peut donc voir aussi plusieurs choses dans un même moteur, quoiqu'elles ne puissent être dans le mobile. Mais ce qui ne peut exister dans le même temps est nécessairement muable quand de futur il devient passé.

4. De là nous concluons encore qu'il peut exister quelque moteur qui meuve ce qui est muable sans changer soi-même. Qui pourrait en douter quand ne change pas l'intention qu'a le moteur de conduire à la fin qu'il a en vue le corps qu'il met en mouvement; quand ce corps sur lequel agit le mouvement change au contraire à chaque moment; quand enfin l'intention d'achever, qui est manifestement immuable, donne en même temps le branle et aux membres de l'ouvrier et au bois ou à la pierre qu'il travaille? Par conséquent, si un changement quelconque se produit dans le corps sous l'action de l'âme, lors même que l'âme se proposerait ce changement, il n'en faut conclure ni que l'âme change nécessairement ni qu'elle meure; car elle peut unir à cette intention et le souvenir du passé et l'attente de l'avenir, ce qui suppose qu'elle vit, sans aucun doute. Il est vrai, il ne peut y avoir de mort sans changement ni de changement sans mouvement; mais il ne s'ensuit pas que tout changement cause la mort, ni que tout mouvement opère un changement.

Ne dit-on pas de notre corps même, qu'il se meut presque toujours à chaque action et qu'il change au moins avec l'âge, sans que cependant il soit encore mort, c'est-à-dire sans vie? Pourquoi ne pourrait-on dire aussi que l'âme ne meurt point, pour quelque changement que lui fait peut-être éprouver le mouvement?

CHAPITRE IV.

L'ART ÉTANT IMMORTEL, LA RAISON, QUI SE CONFOND AVEC LUI, DOIT L'ÊTRE AUSSI; PEU IMPORTE L'IGNORANCE OU L'OUBLI, L'ART N'EST PAS MOINS DANS L'AME A L'ÉTAT LATENT.

5. S'il subsiste dans l'âme quelque chose d'immuable et qui suppose la vie, c'est aussi une nécessité que l'âme soit immortelle. Ces propositions sont tellement enchaînées que la première ne peut être vraie sans la seconde.

Or, la première est vraie; car, pour ne pas parler d'autre chose, qui oserait soutenir que le rapport des nombres n'est pas immuable, ou que tout art n'est pas fondé sur ce rapport, ou que l'art n'existe pas dans l'artiste, lorsque celui-ci ne l'exerce pas, ou qu'il existe ailleurs que dans son âme, ou qu'il puisse se trouver dans un être privé de vie, ou que ce qui est immuable puisse cesser d'être, ou que l'art soit différent de la raison? Quoiqu'on définisse un art l'assemblage d'un grand nombre de raisons, cependant il est facile de comprendre, et l'on peut dire très-justement qu'un art est aussi une seule raison. Mais que l'une ou l'autre de ces propositions soit vraie, il ne s'ensuit pas moins que l'art ou la science est immuable. D'un autre côté il est évident que non-seulement l'art existe dans l'âme de l'artiste, mais qu'il ne peut exister que dans l'âme de l'artiste, et que l'on ne peut l'en séparer. En effet, si l'art pouvait être séparé de l'âme, ou il serait ailleurs que dans l'âme, ou il n'existerait nulle part, ou il passerait aussitôt d'une âme dans une autre âme. Mais : 1° de même que l'art ne peut exister que dans un être animé, de même la vie unie à la raison ne se trouve que dans l'âme; 2° Ce qui existe doit être quelque part, et ce qui est immuable ne peut pas cesser d'être; 3° Si l'art passait d'une âme dans une autre, abandonnant celle-ci pour habiter dans celle-là, il s'ensuivrait que personne ne peut enseigner un art sans en perdre la connaissance, ou que du moins personne ne peut s'en instruire sans que celui qui enseigne n'oublie ou ne meure. Si ces conséquences sont aussi absurdes que fausses, comme il est certain, l'âme humaine est immortelle.

6. Et quand même l'art serait tantôt dans l'âme, et tantôt n'y serait pas, ce qui arrive, comme chacun ne le sait que trop, par oubli ou par ignorance, cet argument ne ferait rien à l'immortalité; on peut le renverser de la manière suivante : ou il n'y a rien dans l'âme qui ne soit actuellement présent à la pensée, ou l'art de la musique n'est point dans l'artiste musicien, lorsqu'il s'occupe seulement de géométrie; cette dernière proposition est fausse, donc l'autre est vraie.

L'âme ne sent qu'elle possède telle connaissance, qu'autant que cette connaissance est l'objet de la pensée actuelle; il peut donc y avoir quelque chose dans l'âme, quoique l'âme n'en ait pas le sentiment intime[1], et peu importe de savoir combien la chose dure.

[1] On retrouve ici la théorie de l'*aperception* développée par Leibnitz dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Il est

Si l'esprit est occupé trop longtemps à d'autres idées, et ne peut plus rappeler facilement son attention sur ses connaissances antérieures, c'est ce que l'on appelle l'oubli ou l'ignorance. Mais lorsque, en raisonnant avec nous-mêmes, ou lorsque, bien interrogés par un autre sur quelques beaux-arts, nous découvrons quelques vérités, nous ne les trouvons que dans notre âme. Or, trouver n'est pas faire ou engendrer; autrement l'âme créerait et engendrerait des vérités éternelles en les découvrant dans le temps. Souvent en effet, elle découvre des vérités éternelles : qu'y a-t-il de plus éternel que les rapports du cercle, ou d'autres vérités du même genre, et peut-on comprendre qu'elles n'aient pas toujours été, et ne doivent pas être toujours? Il est donc évident que l'âme humaine est immortelle, et qu'elle conserve dans son sein profond les vrais rapports des choses; quoiqu'elle paraisse, soit par ignorance, soit par oubli, ou ne pas les posséder, ou les avoir perdus[1].

CHAPITRE V.

LES CHANGEMENTS QUI SE PRODUISENT DANS L'AME POURRAIENT ÊTRE INVOQUÉS CONTRE L'IMMORTALITÉ S'ILS AFFECTAIENT LA NATURE MÊME DE L'AME. MAIS ILS NE SONT QUE DES CHANGEMENTS ACCIDENTELS. DONC ILS N'EMPÊCHENT PAS L'AME D'ÊTRE IMMORTELLE.

7. Examinons maintenant jusqu'à quel point l'on peut admettre un changement dans l'âme. Si l'âme est le sujet de l'art, et si le sujet ne peut éprouver de changement sans que ce qui est en lui ne soit exposé à la même mutabilité; comment pourrons-nous concilier cette immutabilité de l'art et de la science, avec la mutabilité de l'âme où ces choses existent?

Mais quel plus grand changement peut-il y avoir que de passer d'un contraire à l'autre? Et qui pourrait nier, sans parler d'autres changements, que l'âme est tantôt sage, tantôt folle? Voyons donc d'abord de quelle manière il faut admettre ce qu'on appelle le changement dans l'âme.

Or, je le crois, les changements les plus frappants et les plus connus de nous se rapportent à deux genres où l'on peut découvrir plusieurs espèces. En effet, on dit que l'âme éprouve quelque changement, soit selon les impressions du corps, soit selon les siennes propres; selon les impressions du corps, par l'âge, par les maladies, par les douleurs, par les blessures, par les travaux ou par les voluptés; selon les siennes mêmes, par le désir, la joie, la crainte et la tristesse, l'application et l'étude.

8. Si tous ces changements ne sont pas une preuve nécessaire que l'âme soit sujette à la mort, ils ne sont pas à redouter par eux-mêmes; mais il faut voir s'ils ne contrarient pas le principe que nous avons posé, savoir que le sujet changeant, tout ce qui est dans le sujet doit changer nécessairement.

Or, il n'y a pas ici contradiction; car il est ici question du changement qui affecte l'essence même du sujet, et lui ferait perdre son nom. En effet, si la cire passe de la couleur blanche à la couleur noire, elle n'en reste pas moins cire; si pour elle la forme ronde succède à la forme carrée; si de molle elle devient dure; si de chaude elle devient froide, tous ces accidents qui se passent dans le sujet n'empêchent pas qu'il ne reste ni plus ni moins de la cire. Il peut donc exister quelque changement dans les accidents du sujet, quoique celui-ci n'éprouve aucun changement dans son essence et dans son nom. Mais il peut arriver que les propriétés du sujet éprouvent un plus grand changement, et que le sujet lui-même ne puisse désormais être désigné par le même nom; ainsi la cire s'évapore dans les airs

certain que l'âme ne se connaît pas selon toutes ses modifications, c'est-à-dire qu'elle n'a pas conscience actuelle de tout ce qui la modifie. Dira-t-on que l'âme d'un savant, dans le moment où il ne s'occupe pas de science, n'est pas autrement modifiée que celle d'un ignorant? Si un œil intellectuel pouvait lire dans l'âme de ce savant, n'y verrait-il rien de plus que dans l'âme d'un ignorant? Le principe de saint Augustin, adopté par Leibnitz, paraîtra encore plus évident si nous l'appliquons aux choses morales. Combien de sentiments intérieurs nous modifient, auxquels nous ne faisons pas une réflexion expresse! Tel homme se croit juge impartial et jurerait, s'il était nécessaire, qu'aucune passion ne l'aveugle. Il ne serait point parjure, car il ne sait pas qu'un sentiment secret, auquel il n'a jamais fait assez attention, influence son jugement; nous ne dirons point cependant qu'il est sans reproche. Pour cela il faudrait qu'il lui eût été impossible de s'apercevoir de ce sentiment secret et de le combattre, ce qui n'est pas toujours vrai; c'est ce qui fait que l'homme vertueux ne peut pas se reposer entièrement sur un sentiment intérieur et ne sait jamais d'une manière absolue, à moins d'une grâce spéciale, s'il est vraiment ami de Dieu, et s'il obéit fidèlement à sa grâce, quelque juste confiance qu'il puisse avoir d'ailleurs dans le secours du ciel ou dans le témoignage de sa conscience.

Cette théorie des idées auxquelles on ne fait pas une attention expresse, et des sentiments cachés, est d'une grande importance en métaphysique et en morale.

[1] On retrouve ici quelque chose de la réminiscence platonicienne. Nous ne dirons pas qu'apprendre c'est se ressouvenir, mais apprendre c'est, ou tirer ce que l'on ne sait pas de ce que l'on savait déjà, ou faire passer une idée de l'état de perception à l'état d'aperception; ainsi la science est ou développement, ou passage d'une idée de l'état latent à l'état manifeste, passage qui s'opère par l'attention expresse.

sous l'ardente action du feu, elle souffre alors un tel changement que le sujet lui-même a éprouvé une modification essentielle et que la cire n'est plus de la cire; dans ce cas l'on ne peut supposer que ce qui faisait la nature du sujet puisse encore subsister.

9. Si donc l'âme est, comme nous l'avons dit plus haut, le sujet dans lequel réside inséparablement la raison, et cela parce que la raison est nécessairement dans un sujet si l'âme ne peut être que vivante, et si la raison, immortelle de sa nature, ne peut non plus être dans l'âme que vivante; l'âme est immortelle. En effet, cette raison immortelle ne pourrait plus absolument subsister si le sujet dans lequel elle réside cessait d'exister; ce qui arriverait si ce sujet éprouvait un tel changement qu'il cessât d'être une âme, c'est-à-dire qu'il fût anéanti. Mais aucun des changements qui s'opèrent, soit par le corps, soit par l'âme, quoiqu'on agite fortement la question de savoir s'il en est quelques-uns dont elle soit vraiment la cause, ne fait que l'âme ne soit plus une âme. Ainsi, ces changements ne sont redoutables ni en eux-mêmes, ni pour notre raison.

CHAPITRE VI.

NOUVELLE PREUVE DE L'IMMORTALITÉ : L'AME NE SAURAIT ÊTRE ANÉANTIE, A MOINS D'ÊTRE SÉPARÉE DE LA RAISON; OR CETTE SÉPARATION EST IMPOSSIBLE : DONC L'AME EST IMMORTELLE.

10. Il faut donc, je le vois, employer toutes les forces du raisonnement à bien établir ce que c'est que la raison, à faire connaître les différentes définitions que l'on en peut donner: cela nous aidera à démontrer l'immortalité de l'âme par toutes les preuves dont elle peut être appuyée. La raison est ce regard de l'âme, qui par elle-même, et non par le corps, considère la vérité; ou bien elle est la contemplation même de la vérité, mais non par le corps; ou bien encore elle est la vérité même qu'elle contemple. Personne ne doute qu'entendue de la première manière, la raison ne soit dans l'âme; quant à la seconde et à la troisième définitions, on peut examiner; mais évidemment la seconde ne peut pas non plus exister sans l'âme, et pour la troisième, c'est une grande question de savoir si cette vérité que l'âme aperçoit sans l'aide du corps, existe par elle-même et n'est pas dans l'âme, ou si elle peut exister sans l'âme. Mais quoi qu'il en soit, il est certain que l'âme ne pourrait par elle-même contempler la vérité, si elle n'avait pas quelque union avec elle. Car tout ce que nous contemplons ou considérons par la pensée, nous le percevons par les sens ou par l'intelligence. Or les objets que nous percevons par les sens nous sentons qu'ils sont hors de nous; ils sont contenus dans des lieux, et souvent même on ne peut les toucher. Au contraire, les choses que nous comprenons, l'âme qui les conçoit ne les conçoit pas comme placées ailleurs que dans sa propre intelligence; car nous voyons aussi qu'elles ne sont pas contenues dans un lieu.

11. Ainsi cette union de l'esprit qui aperçoit et du vrai qui est aperçu existe nécessairement de l'une des trois manières suivantes. Ou bien l'âme est le sujet, et la vérité réside dans le sujet; ou au contraire, la vérité est le sujet et c'est l'âme qui est dans ce sujet; ou enfin l'âme et la vérité sont l'une et l'autre substances. Si l'on admet la première de ces alternatives, l'âme est immortelle comme la raison, puisque nous avons établi plus haut que cette dernière ne peut résider que dans un sujet vivant. Dans la seconde, même nécessité; car si cette vérité que l'on appelle raison n'a rien de muable, comme il est évident, ce qui existe en elle comme dans un sujet ne peut être exposé à aucun changement. Toute la controverse se borne donc à la troisième alternative.

En effet, si l'âme est une substance et si la raison à laquelle elle s'unit est elle-même une substance, on pourra penser sans absurdité que la raison subsistant, l'âme cesse d'exister. Mais il est évident que l'âme ne peut cesser d'exister ni de vivre tant qu'elle ne sera point séparée de la raison, et qu'elle lui restera unie. Or, quelle force pourrait la séparer de la raison? Sera-ce la force corporelle, dont la puissance est inférieure à la sienne, dont l'origine est moins élevée, et la nature bien différente? Nullement. Sera-ce la force d'une autre âme? Comment pourrait-elle y parvenir? Est-ce qu'une âme plus puissante est incapable de contempler la raison si elle n'arrache une autre âme à cette contemplation? Mais lors même que tous les hommes voudraient contempler la raison, la raison peut se livrer à chacun d'eux; et puisqu'il n'y a rien de plus puissant que la raison, par là même qu'il n'y a rien de plus immuable, une âme qui ne lui

est pas encore unie ne peut d'aucune manière être plus puissante que celle qui lui est unie.

Il ne reste plus qu'à examiner si c'est la raison elle-même qui repousse l'âme, ou si c'est l'âme qui se sépare volontairement de la raison. Mais il n'y a rien dans la nature de la raison qui ressemble à la jalousie et qui puisse la porter à priver l'âme de sa jouissance. Ensuite plus elle a d'être, plus elle en communique à qui lui est uni ; ce qui est le contraire de la mort. Il ne serait pas trop absurde de dire que l'âme se sépare volontairement de la raison, s'il pouvait y avoir séparation pour les êtres qui ne sont pas contenus dans un lieu [1]. On peut appliquer cette réponse aux objections précédentes, auxquelles nous avons opposé d'autres arguments.

Que conclure de tout ceci ? Pouvons-nous établir déjà que l'âme est immortelle, ou bien peut-elle être anéantie, quoiqu'elle ne puisse être séparée de la raison ? Mais si cette force de la raison agit sur l'âme qui lui est unie, et il est impossible qu'elle n'agisse pas sur elle, il en résulte certainement qu'elle lui communique l'être. Car l'être appartient surtout à la raison où se révèle en même temps la plus grande immutabilité. Aussi, elle force en quelque sorte à l'existence l'âme sur laquelle elle agit par elle-même. L'âme ne peut donc être anéantie, à moins d'être séparée de la raison, mais elle ne peut en être séparée, comme nous venons de le prouver : elle ne peut donc périr.

CHAPITRE VII.

SI ON PEUT DIVISER INDÉFINIMENT LA MATIÈRE SANS L'ANÉANTIR ; L'AME PEUT, SANS PÉRIR, PERDRE INDÉFINIMENT DE SES QUALITÉS.

12. Mais, dira-t-on, l'âme ne peut s'éloigner de la raison, ce qui conduit à la folie, sans perdre de son être. En effet, si l'âme a plus d'être quand elle est attachée à la raison, puisqu'alors elle est unie à l'immuable Vérité, laquelle est aussi l'Être souverain et primordial ; elle perd proportionnellement de son être lorsqu'elle s'éloigne de la raison, ce qui est défaillir. Or, toute défaillance tend au néant, et l'on ne peut mieux définir la mort qu'en disant qu'elle arrive, quand ce qui était quelque chose devient néant. Ainsi, tendre au néant, c'est tendre à la mort. Et comment dire que l'âme n'y est point sujette, puisqu'elle est sujette à la défaillance ?

On accorde ici presque tout, mais on nie que ce qui tend au néant doive nécessairement y parvenir, c'est-à-dire être anéanti. On peut faire cette observation sur le corps même ; en effet, chaque corps est une partie du monde sensible ; plus le corps est grand, plus il occupe de place, plus aussi il approche de la grandeur du tout ; et plus il approche de cette grandeur, plus il a d'être ; car le tout a plus d'être que sa partie. Par la raison contraire, il doit être moindre quand il diminue, et quand il diminue, il souffre une défaillance. Or, il diminue lorsqu'on lui retranche quelque chose, alors donc il tend au néant. Mais nul retranchement ne l'y conduit, car ce qui reste est encore un corps ; et quelque petit qu'il soit, il occupe un lieu dans l'espace, ce qui ne pourrait arriver s'il n'avait encore des parties susceptibles de nouvelles divisions. En le divisant à l'infini, il peut donc être infiniment diminué, éprouver ainsi des retranchements et tendre au néant, quoiqu'il soit dans l'impossibilité de jamais y parvenir. On peut en dire autant de l'espace et de quelque grandeur que ce soit. En effet, en prenant, par exemple, la moitié d'une grandeur déterminée, et toujours la moitié de ce qui reste, la quantité va toujours en diminuant, et tend pour ainsi dire à une fin à laquelle elle ne peut parvenir d'aucune manière. L'anéantissement est encore moins à redouter pour l'âme ; car elle est plus excellente et plus vivante que le corps, puisque c'est elle qui lui donne la vie.

CHAPITRE VIII.

SI LE CORPS NE PERD JAMAIS SA NATURE, BIEN MOINS ENCORE L'AME PERD LA SIENNE, PUISQU'ELLE EST BEAUCOUP PLUS EXCELLENTE.

13. Ce n'est pas la masse qui constitue le corps, mais la forme. Cette opinion est appuyée sur des raisons invincibles, car un corps est d'autant plus corps, qu'il en a plus la forme et la beauté, et d'autant moins corps qu'il est plus laid et plus difforme ; et ce défaut est produit, non par la division de la matière, dont nous avons suffisamment parlé, mais par la perte de la forme, qui constitue la nature. Il faut rechercher, discuter avec soin cette dernière proposition, et écarter l'idée

[1] Rét. liv. I, ch. V, n. 2.

que l'âme puisse ainsi s'anéantir. Puisque l'âme est privée comme d'une partie de sa forme, lorsqu'elle est tombée dans la folie, on pourrait croire que ce dépouillement peut aller jusqu'à priver l'âme absolument de toute forme, et la conduire par là au néant et à la mort. Or, si nous pouvons parvenir à faire voir que cela ne peut arriver, même au corps, et que le corps ne peut être privé de la forme qui le constitue corps, on sera peut-être obligé de nous accorder qu'à plus forte raison l'âme ne saurait être privée de la forme qui la fait âme; car ce ne serait pas se connaître que de ne pas préférer une âme quelconque à un corps quel qu'il soit.

14. Commençons par rappeler ce principe, qu'aucun être ne se produit et ne s'engendre lui-même; car il serait avant d'être, ce qui est absurde et montre la vérité du principe. Ajoutons : ce qui existe sans avoir été fait ni créé, est nécessairement éternel. Accorder à un corps quel qu'il soit une telle nature et une telle excellence, c'est tomber dans une erreur grossière. Mais pourquoi combattre cette erreur? Si on attribue au corps une semblable nature, à plus forte raison sera-t-on obligé de l'attribuer à l'âme; si quelque corps est éternel, il n'est point d'âme qui ne soit éternelle; car toute âme est préférable à quelque corps que ce soit, et les êtres éternels à ceux qui ne le sont pas.

Mais si le corps a été créé, comme c'est certain, il a été créé par un être préexistant, et qui ne lui était pas inférieur; sans cela il n'aurait eu la puissance de le faire ce qu'il est; et c'est pourtant ce qu'il a fait. Il ne suffirait même pas que l'auteur du corps lui fût égal; car l'ouvrier doit toujours être au-dessus de ce qu'il *fait*, quoique le père ne soit pas nécessairement au-dessus du fils qu'il *engendre;* et ainsi le monde des corps a été produit par une nature incorporelle plus puissante et meilleure que lui. De fait, si le corps avait été créé par le corps, l'universalité des corps n'aurait pu être produite, puisque rien ne peut se produire soi-même, comme nous l'avons dit avec la plus incontestable vérité, en posant les prémisses de ce raisonnement.

Or, cette force, cette nature incorporelle, qui a créé l'universalité des corps, la gouverne par sa puissance, et se fait sentir en tous lieux. Elle n'a pas créé pour se retirer et pour abandonner son œuvre. Cette substance qui n'est pas corps, ne se meut pas localement, si je puis m'exprimer ainsi, et ne peut être séparée des natures qui occupent l'espace; cette force essentiellement active ne peut manquer de conserver ce qu'elle a créé, ni permettre qu'aucun être soit privé de la forme qui le constitue ce qu'il est. Car ce qui n'existe point par soi-même perdra certainement l'existence, s'il est abandonné de l'être qui l'a créé; et nous ne pouvons pas dire que le corps a reçu avec l'existence le pouvoir de se suffire, lors même qu'il serait abandonné du Créateur.

15. Toutefois, si le corps avait ce pouvoir, l'âme le posséderait, à plus forte raison, puisqu'évidemment elle est préférable aux corps; et s'il est possible qu'elle existe par elle-même, on peut établir immédiatement son immortalité, car tout ce qui existe par soi est nécessairement incorruptible, et par conséquent exempt de la mort, attendu que rien ne se délaisse soi-même. Mais rien n'est plus évident que la mutabilité du corps; ce qu'indique assez le mouvement universel qui règne dans le monde corporel. Aussi en examinant la nature physique avec tout le soin possible et autant qu'on peut étudier une telle nature, on reconnaît qu'elle est soumise à des mouvements réglés qui imitent en quelque sorte l'immutabilité. Au contraire, ce qui existe par soi n'a aucun besoin de mouvement, puisqu'il trouve en lui-même tout ce qu'il désire, et que tout mouvement est la recherche d'un objet étranger dont on a besoin. Il existe donc pour tout corps une forme que lui a donnée et que lui conserve cette nature plus excellente qui l'a créé. Ainsi le changement n'empêche pas le corps de rester corps; il le fait passer d'une forme à une autre forme, par un mouvement très-régulier. Car rien n'est réduit au néant; cette force créatrice contient tout avec une puissance qui ne se fatigue ni ne se lasse, et conserve en tant qu'être tout l'être qu'elle a donné.

Par conséquent nul ne doit être assez déraisonnable pour ne pas regarder comme certain que l'âme est plus excellente que le corps, et pour ne pas reconnaître que ce principe une fois admis l'âme ne peut cesser d'être âme, puisque le corps ne peut cesser d'être corps. Mais si l'âme ne cesse pas d'être âme et ne peut exister sans être vivante, il est clair qu'elle est immortelle.

CHAPITRE IX.

L'AME EST LA VIE ; DONC ELLE NE PEUT ÊTRE PRIVÉE DE LA VIE.

16. On objectera que si l'âme n'a point à redouter la mort, qui est le terme de l'existence, elle doit craindre la mort qui est la privation de la vie. Mais qu'on fasse attention que rien n'est privé de ce qui le constitue. Or l'âme est une espèce de vie : aussi tout ce qui est animé est vivant et tout être inanimé quand il est capable d'être animé est considéré comme mort, c'est-à-dire privé de vie. L'âme ne peut donc mourir ; car si elle pouvait être privée de vie, elle ne serait plus une âme mais quelque chose d'animé. Cette supposition est absurde ; l'on doit donc d'autant moins craindre ce genre de mort pour l'âme, qu'il est moins à craindre pour la vie. Car si l'âme meurt alors que la vie l'abandonne, il est beaucoup mieux de considérer l'âme comme cette vie même qui la quitte ; l'âme alors n'est point ce qu'abandonne la vie, mais la vie qui abandonne. En effet, quand on dit d'un être qu'il est privé de la vie ou mort, on entend qu'il est privé de l'âme. Or, cette vie qui abandonne ce qui meurt étant l'âme et ne se délaissant pas elle-même, il s'ensuit que l'âme ne meurt pas.

CHAPITRE X.

L'AME N'EST PAS L'HARMONIE DU CORPS, PUISQU'ELLE N'EN EST PAS UN ACCIDENT, MAIS LA VIE; DONC ELLE EST IMMORTELLE.

17. Faudra-t-il admettre, comme quelques-uns l'ont pensé, que la vie n'est qu'une certaine harmonie du corps? Cette opinion ne se serait jamais présentée à eux, s'ils avaient considéré les vérités souveraines et immuables avec un esprit purifié et dégagé des impressions sensibles Qui n'a expérimenté, en étudiant avec soin, qu'il comprenait d'autant mieux une vérité, qu'il était parvenu à séparer et à éloigner davantage l'attention de l'esprit des impressions du corps? Ce qui n'arriverait point si l'âme n'était que l'harmonie du corps.

Car une chose qui n'aurait pas une nature propre et ne serait pas une substance, mais existerait inséparablement dans le corps, comme la couleur et la forme, n'aurait pas besoin de se détourner de ce même corps pour percevoir les vérités intelligibles ; elle ne serait pas d'autant plus capable d'apercevoir ces vérités et de se perfectionner par cette connaissance, qu'elle pourrait davantage se dégager de ce même corps. Jamais ni la forme ni la couleur, ni l'harmonie même du corps, qui consiste dans un certain mélange des quatre éléments qui le constituent, ne peuvent se séparer du sujet auquel elles sont inséparablement unies.

De plus les vérités que l'âme conçoit, lorsqu'elle s'élève au-dessus du corps, ne sont pas corporelles ; cependant elles existent, elles existent au suprême degré puisqu'elles existent toujours de la même manière. Ne serait-il pas fort absurde de prétendre que ce que nous voyons des yeux existe, et que ce que notre intelligence aperçoit n'existe pas, puisqu'il faut être insensé pour douter que l'intelligence soit infiniment préférable aux yeux? Or quand l'âme contemple ces êtres qui sont toujours les mêmes, elle montre assez qu'elle leur est unie non pas localement, mais par un lien merveilleux et incorporel lui-même. En effet ils sont en elle ou elle est en eux. Dans l'un ou dans l'autre cas, l'un existe dans l'autre comme dans son sujet, ou chacun est une substance. Si l'on admet la première supposition, l'âme n'est pas dans le corps ainsi que dans un sujet, comme la couleur et la forme, car ou elle est elle-même une substance, ou elle existe dans une autre substance différente du corps, comme dans un sujet. Si c'est la seconde supposition qui est vraie, l'âme n'est pas dans le corps ainsi que la couleur, comme dans un sujet, puisqu'elle est une substance. Au contraire l'harmonie du corps est dans le corps ainsi que dans un sujet, comme la couleur ; l'âme n'est donc pas l'harmonie du corps, mais la vie. Donc puisque rien ne s'abandonne et que mourir c'est être abandonné de la vie, l'âme ne peut mourir.

CHAPITRE XI.

LA FAUSSETÉ NE FAIT POINT PÉRIR L'AME; CAR LA FAUSSETÉ NE PEUT QUE TROMPER, ET POUR ÊTRE TROMPÉ, IL FAUT EXISTER.

18. Répétons : s'il y a quelque chose à craindre, c'est que l'âme périsse par défaillance, c'est-à-dire par la privation de sa forme essen-

tielle. Nous avons déjà, je pense, traité suffisamment cette question, et montré par des preuves certaines combien la chose est impossible. Cependant il est bon d'observer encore que cette crainte n'est fondée que sur la nécessité d'avouer que l'âme des insensés éprouve une sorte de défaillance, et que celle du sage est d'une nature plus ferme et plus complète. Mais si, comme personne n'en doute, l'âme est d'autant plus sage, qu'elle contemple la Vérité immuable et lui demeure invariablement unie par le lien de l'amour divin ; si de plus tout ce qui existe, à quelque degré que ce soit, vient de cette nature suprême, qui est l'Etre souverain : ou bien l'âme lui doit tout ce qu'elle est, ou elle existe par elle-même. Si elle existe par elle-même, comme elle est la cause de son existence et qu'elle ne s'abandonne pas, elle ne peut périr, ainsi que nous l'avons démontré plus haut. Si elle vient de cette nature, il faut examiner avec soin ce qui peut lui être contraire, au point de lui ôter l'être que lui donne cette même nature supérieure.

Qu'est-ce donc qui peut lui être contraire ? Est-ce la fausseté, parce que son principe est la vérité ? Mais ne savons-nous pas clairement jusqu'à quel point la fausseté peut nuire à l'âme? Peut-elle faire autre chose que la tromper ? Or personne ne peut être trompé s'il n'existe ; la fausseté ne peut donc anéantir l'âme. Et si ce qui est opposé à la vérité ne peut enlever à l'âme l'existence que la vérité lui a donnée, tant la vérité est invincible ; que découvrira-t-on qui soit capable de l'en dépouiller ? Rien sans doute, car rien n'est plus capable qu'un contraire de détruire l'effet produit par son contraire.

CHAPITRE XII.

RIEN N'ÉTANT OPPOSÉ A L'ÊTRE SOUVERAIN DE QUI L'AME TIRE SON ORIGINE, L'AME NE PEUT PÉRIR.

19. Chercherons-nous ce qui est contraire à la vérité, non-seulement en tant qu'elle est la vérité, mais en tant qu'elle est l'Être souverain et immuable ? Il est vrai, c'est au fond une même chose ; car nous appelons vérité ce qui fait que toutes les choses, quelles qu'elles soient, sont vraies, et les choses ne sont qu'autant qu'elles sont vraies. Cependant je ne refuse point d'examiner ce nouveau point de vue, qui m'est encore plus favorable.

En effet, si aucune essence, en tant qu'elle est essence, n'a rien qui lui soit contraire, combien plus cette première essence que nous appelons la Vérité, ne doit-elle rien avoir qui lui soit contraire, en tant qu'elle est essence. Or, l'être est la première vérité ; car toute essence n'est une essence que parce qu'elle a l'être. Mais l'être n'a de contraire que le non-être. Il n'y a donc rien de contraire à l'essence, conséquemment rien d'opposé sous aucun rapport à cette Substance, qui est à la fois l'être souverain et primordial ; et si l'âme a reçu d'elle ce qui la constitue (or, n'existant point par elle-même, elle ne peut l'avoir reçu que de cette substance plus excellente qu'elle-même), rien ne peut lui faire perdre ce qu'elle a reçu, parce que rien n'est contraire à l'Etre de qui elle l'a reçu. C'est pourquoi elle ne peut cesser d'exister. Sans doute, elle peut perdre, en s'éloignant de son principe, la sagesse qu'elle possède en lui demeurant unie, car l'éloignement est contraire à l'union. Mais ce qu'elle a reçu de l'Etre même à qui rien n'est contraire, rien ne peut le lui faire perdre. L'âme ne peut donc périr.

CHAPITRE XIII.

L'AME NE SAURAIT DEVENIR UN CORPS ; IL FAUDRAIT EN EFFET QU'ELLE LE VOULUT OU QU'ELLE Y FUT CONTRAINTE PAR UN ÊTRE SUPÉRIEUR : NI L'UN NI L'AUTRE N'EST POSSIBLE.

20. Peut-être élèvera-t-on ici la question de savoir s'il est aussi impossible à l'âme de se détériorer dans sa nature que de périr. Car on pourrait être conduit à penser, non sans quelque raison, que nos arguments établissent l'impossibilité pour l'âme d'arriver au néant ; mais non pas peut-être l'impossibilité de devenir un corps. Si en effet ce qui était une âme auparavant devenait un corps, l'âme ne serait pas pour cela anéantie.

Or, ceci ne peut arriver sans que l'âme le veuille elle-même ou qu'elle y soit forcée par un autre. Il ne faut pourtant pas conclure que pour devenir un corps, il suffit que l'âme le désire, ou qu'elle y soit forcée. La seule conséquence à tirer, c'est que si l'âme devient corps, il faut qu'elle le veuille, ou qu'elle y soit forcée ; mais non qu'elle le devienne si elle le veut, ou qu'elle y soit forcée.

Au reste elle ne le voudra jamais. En effet toute son inclination pour le corps n'a d'autre

objet que de lui être unie, ou de le faire vivre, ou de le dresser de quelque manière, ou de pourvoir à ses besoins. Or elle ne peut faire aucune de ces choses, si elle n'est plus excellente que le corps ; et si elle devient corps, dès lors elle ne sera pas meilleure que lui; elle ne peut donc vouloir devenir corps. Rien ne prouve mieux la vérité de cette proposition que ce qui se passe lorsque l'âme s'interroge elle-même. Alors elle s'aperçoit facilement qu'elle n'a d'autre désir que d'agir, de savoir, de sentir, au moins de vivre autant que cela est en sa puissance.

21. Si l'âme était forcée à devenir corps, par qui y serait-elle forcée? Peu importe le nom; mais il faudrait un être plus puissant qu'elle. Elle ne peut donc y être forcée par le corps; car un corps n'est jamais plus puissant qu'une âme. Quant à une âme plus puissante, elle ne peut contraindre que ce qui est soumis à sa puissance; et une âme n'est soumise à la puissance d'une autre âme que par les passions. Cette âme plus puissante n'a donc de pouvoir, qu'autant que le permettent les passions de l'âme sur qui elle exerce son pouvoir. Nous avons déjà dit que l'âme ne pouvait désirer de devenir corps ; nous pouvons ajouter qu'évidemment elle ne peut parvenir à l'accomplissement de ses désirs, en perdant tous ces désirs; or elle les perdrait en devenant corps. Elle ne peut donc être contrainte à ce changement par l'être qui n'a de puissance qu'autant que lui en donnent les passions de l'être subordonné. D'ailleurs toute âme qui a autorité sur une autre âme, doit nécessairement désirer de lui commander plutôt qu'à un corps, soit qu'elle veuille la protéger par sa bonté, ou la tyranniser par sa malice; elle ne peut donc vouloir que cette âme devienne corps.

22. Enfin l'âme qui exerce cette puissance, est unie à un corps ou elle est privée de corps. Si elle est privée de corps, elle n'est pas dans ce monde [1]; c'est un pur esprit souverainement bon, et il ne peut vouloir, pour un autre, un changement si honteux. Si elle est unie à un corps, l'être sur qui elle exerce sa puissance est lui-même uni à un corps, ou il ne l'est pas. S'il n'est pas uni à un corps, un autre ne peut le contraindre à rien; car celui qui est au plus haut rang des êtres n'a personne au-dessus de lui. Mais si elle est unie à un corps, c'est donc par le moyen du corps qu'elle sera contrainte par un être également uni à un corps. Et qui pourrait douter que le corps ne peut d'aucune manière produire dans l'âme un si grand changement? Il serait alors plus puissant que l'âme. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà assez dit, quand un être est contraint par le corps, ce n'est point par le corps, c'est par ses propres passions qu'il est entraîné. Or, de l'aveu de tous, Dieu seul est au-dessus de l'âme raisonnable. Mais Dieu prend soin des intérêts de l'âme, et il ne peut vouloir la forcer à devenir corps.

CHAPITRE XIV.

IL N'EST PAS A CRAINDRE QUE L'AME DEVIENNE CORPS DANS UNE DÉFAILLANCE COMPARABLE AU SOMMEIL ; LE SOMMEIL SUSPEND LES FONCTIONS DU CORPS, IL N'ÔTE RIEN A LA VIE PROPRE DE L'AME.

23. Si donc l'âme n'est exposée à ce changement ni du côté de sa propre volonté, ni du côté d'aucune puissance étrangère, comment pourrait-elle le subir? Parce que le sommeil s'empare souvent de nous malgré nous, peut-on craindre que dans une semblable défaillance l'âme ne soit changée en corps? Mais si nos membres perdent leur vigueur dans le sommeil, l'âme en devient-elle plus faible sous aucun rapport? Elle n'éprouve plus dans cet état l'action des objets sensibles, parce que la cause du sommeil, quelle qu'elle soit, vient du corps et opère sur le corps. Elle assoupit et ferme en quelque sorte les sens corporels, et l'âme cède avec plaisir à ce changement dans l'état du corps : car ce changement est conforme à la nature et repose le corps de ses fatigues ; mais il n'enlève à l'âme ni la capacité de sentir, ni le pouvoir de comprendre. En effet, elle a à sa disposition les images des choses sensibles, et ces images sont si ressemblantes, qu'on ne peut dans cet état les distinguer des objets mêmes dont elles sont les images; et si l'âme comprend alors, ce qu'elle comprend est aussi vrai pour la veille que pour le sommeil.

Supposons, par exemple, qu'elle ait cru argumenter dans son sommeil, et qu'en poursui-

[1] C'est ici une idée platonicienne. Saint Augustin l'indique sans s'y arrêter; et il ne faut pas s'étonner de la rencontrer sous la plume d'un jeune néophyte qui venait de se convertir, mais qui était encore plus familiarisé avec les écrits des philosophes, surtout des platoniciens, qu'avec l'étude de l'Ecriture et des premiers docteurs du christianisme. Du reste, il se la reprocha plus tard. Voir. Rét. liv. 1, ch. [illegible] v, n. 3.

vant des arguments solides dans cette discussion, elle ait appris quelque chose, ces mêmes vérités restent immuables, à son réveil, quoique le reste soit faux, comme le lieu où se passait la discussion, la personne avec laquelle on discutait, le son des paroles mêmes dont on se servait pour exprimer ses pensées et toutes les autres choses de ce genre qui sont perçues par les sens et employées par les hommes éveillés, mais qui n'ont qu'une existence transitoire et ne sont pas toujours présentes comme les vérités éternelles. Il faut donc conclure que le changement produit dans le corps par le sommeil, suspend les fonctions du corps, mais ne peut diminuer la vie propre de l'âme.

CHAPITRE XV.

S'IL EST VRAI QUE LE CORPS SOIT FORMÉ PAR L'INTERMÉDIAIRE DE L'AME QUI L'ANIME, L'AME NE PEUT DEVENIR UN CORPS, CAR ELLE DEVRAIT EN MÊME TEMPS RESTER AME POUR ANIMER ET FORMER CE CORPS AUQUEL ELLE SERAIT CHANGÉE.

24. Enfin si l'âme n'est pas unie localement au corps qui occupe un lieu quelconque, elle reçoit avant le corps et plus que le corps l'impression de ces vérités souveraines et éternelles qui subsistent d'une manière immuable et qui ne sont contenues dans aucun lieu. En effet, elle est frappée de ces vérités d'autant plus tôt qu'elle en est plus rapprochée, et, pour la même raison, d'autant plus vivement qu'elle est d'une nature supérieure au corps. Entendons que ce rapprochement n'est pas un rapprochement de lieu, mais l'ordre de la nature. Par cet ordre on doit entendre que l'essence suprême a accordé par le moyen de l'âme, la forme dont chaque corps est doué. Donc le corps subsiste par l'âme et retient son être de cela même qui l'anime, soit universellement comme le monde , soit particulièrement, comme tout animal dans le monde. Il s'ensuivrait donc que l'âme ne pourrait devenir corps que par l'action de l'âme.

Mais cette action n'a pas lieu, et l'âme conservant ce qui la constitue une âme, le corps subsiste par elle ; elle lui donne la forme et ne l'enlève pas ; elle ne peut donc être changée en corps. En effet, si elle ne donne au corps la forme qu'elle a reçue du souverain Bien, elle ne sert pas à former le corps et si elle ne le forme pas, ou bien le corps n'existe pas, ou bien il reçoit sa forme aussi immédiatement que l'âme. Mais le corps existe et s'il recevait sa forme aussi immédiatement que l'âme, il serait autant qu'elle. La différence, en effet, et la suprématie de l'âme viennent de ce qu'elle reçoit plus immédiatement de Dieu, et le corps recevrait aussi immédiatement s'il ne recevait par le moyen de l'âme, puisqu'il recevrait sans intermédiaire et qu'entre la souveraine vie, c'est-à-dire la sagesse, l'immuable Vérité, et le dernier des êtres vivants, c'est-à-dire le corps, on ne trouve que l'âme qui lui donne la vie. Mais si l'âme donne au corps la forme qui le rend tel ou tel corps, en lui donnant cette forme elle ne perd point la sienne. Or elle la perdrait si elle se transformait en corps ; l'âme ne devient donc pas corps.

Elle ne le devient pas par elle-même, puisque si elle ne subsiste elle ne peut elle-même se changer en corps. Elle ne le devient pas par une autre âme, puisque ce n'est qu'en lui donnant la forme que l'âme constitue le corps, et ce serait en perdant sa forme que l'âme serait changée en corps, si ce changement était possible.

CHAPITRE XVI.

LA PREUVE PAR LAQUELLE ON VIENT DE DÉMONTRER QUE L'AME HUMAINE NE PEUT SE CHANGER EN CORPS, ÉTABLIT AUSSI QU'ELLE NE PEUT DEVENIR UNE AME SANS RAISON.

25. On peut dire aussi que l'âme raisonnable ne peut être changée en âme ou en vie privée de raison. En effet, si cette dernière n'était soumise comme inférieure à l'âme raisonnable, elle recevrait comme elle sa forme immédiatement de Dieu et lui serait semblable. Mais, suivant l'ordre naturel, les êtres plus excellents donnent la forme qu'ils ont reçue de la souveraine beauté aux natures inférieures, et, en la donnant, ils ne la perdent pas. Et, si les natures inférieures ont un être quelconque, c'est uniquement parce que cet être vient des natures plus puissantes; et ces natures plus puissantes sont aussi les plus excellentes.

Cette excellence n'est pas du même genre que la supériorité d'une grande masse sur une moindre masse; mais, sans l'étendue d'aucune grandeur locale et sous une même apparence, ces natures plus puissantes sont les plus excellentes.

CHAPITRE XVII.

SI L'AME ÉTAIT MATÉRIELLE, ELLE POURRAIT ÊTRE CHANGÉE EN CORPS SOUS L'ACTION PLUS PUISSANTE D'UNE PLUS GRANDE MASSE DE MATIÈRE, MAIS L'AME N'EST POINT MATÉRIELLE, PUISQU'ELLE EST TOUT ENTIÈRE DANS CHAQUE PARTIE DU CORPS.

Ainsi, l'âme est plus excellente et plus puissante que le corps; et puisque, nous l'avons dit, le corps existe par elle, elle ne peut d'aucune manière être changée en corps.

En effet, aucun corps n'existe qu'en recevant une forme par l'âme. Or, pour devenir corps, il faudrait non pas que l'âme reçût une forme, mais qu'elle la perdît. C'est pourquoi ce changement ne peut arriver, à moins que l'âme ne soit contenue dans un lieu et unie localement au corps; car, s'il en était ainsi, on pourrait supposer qu'une plus grande masse peut la contraindre, quoique plus excellente, à prendre la forme inférieure de cette masse, comme une plus grande quantité d'air éteint un petit feu en le rendant à la nature inférieure de l'air. Mais il n'en est pas ainsi.

Car toute masse qui occupe un lieu n'est pas entière dans chacune de ses parties, mais seulement dans leur ensemble; ainsi, une partie est ici et une autre est là. L'âme, au contraire, est tout entière présente non-seulement à la masse du corps, mais encore à chacune de ses parties; elle est tout entière au sentiment de la douleur que le corps éprouve dans un seul même de ses organes. Le pied souffre-t-il? l'œil regarde, la langue parle, la main s'avance; ce qui n'arriverait point si la même âme qui est dans ces autres parties ne sentait aussi dans le pied, et elle ne pourrait sentir ce qui s'y passe si elle n'y était présente. Il n'est pas croyable qu'elle en soit informée par un envoyé qui ferait connaître ce qu'il ne sent pas; la douleur que l'on éprouve ne s'étend point dans tout le corps pour se communiquer à toutes les autres parties de l'âme : l'âme tout entière éprouve la douleur qui se manifeste dans une partie du pied, et elle ne l'éprouve que là où est cette douleur. L'âme est donc tout entière dans chaque partie, puisqu'elle sent tout entière dans chacune. Cependant, elle n'est pas présente tout entière, comme la blancheur ou quelque autre qualité de ce genre se trouve tout entière dans chaque partie du corps; car, si le corps éprouve dans quelqu'une de ses parties un changement de blancheur, ce changement peut n'affecter en rien la blancheur des autres parties. Aussi, cette blancheur est-elle séparée d'elle-même quand le sont entre elles les parties du corps sur lequel elle repose, tandis qu'il n'en est pas ainsi de l'âme lorsqu'elle éprouve le sentiment dont nous venons de parler.

Traduction revue et corrigée par M. l'abbé **RAULX.**

DE LA VIE BIENHEUREUSE [1].

CET OUVRAGE EST DÉDIÉ A THÉODORE. IL COMPREND TROIS DISCUSSIONS DONT LE BUT GÉNÉRAL EST DE PROUVER QUE LA VIE BIENHEUREUSE CONSISTE DANS LA PARFAITE CONNAISSANCE DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

Le souffle du malheur pousse la plupart des hommes vers le port de la vie bienheureuse. Trois espèces de navigateurs sur la mer de ce monde. La montagne de l'orgueil. Saint Augustin, longtemps égaré, s'est enfin dirigé vers le port. A quelle occasion eut lieu la discussion qui fait l'objet de ce livre?

1. Si, pour arriver à ce port de la philosophie qui mène l'homme au séjour et sur le sol de la vie bienheureuse, nous n'avions pour guides que notre raison et notre volonté, peut-être ne m'avancerais-je pas trop en te disant, ô noble cœur et grand esprit, Théodore, que bien moins d'hommes encore qu'à présent y parviendraient. Et pourtant aujourd'hui même, nous le voyons, qu'ils sont rares et peu nombreux ceux qui y parviennent. Puisque c'est Dieu, ou la nature, ou la nécessité, ou notre volonté, ou la réunion de quelques-unes de ces causes, ou le concours de toutes ces causes à la fois (grand mystère que tu as déjà entrepris de creuser), qui nous a jetés pour ainsi dire au hasard et çà et là sur la mer orageuse de ce monde, combien peu d'hommes pourraient savoir par eux-mêmes où il faut tendre, où il faut retourner sur ses pas, si parfois, malgré leurs désirs et leurs efforts, quelqu'une de ces tempêtes, que l'irréflexion appelle des malheurs, ne les poussait, dans leur course aveugle et vagabonde, vers ces bords tant désirés.

2. Les navigateurs, capables d'aborder au port de la philosophie, peuvent, selon moi, se diviser en trois classes. Ce sont d'abord ces hommes, qui, dès l'âge de raison, prennent un léger essor, donnent quelques coups de rames et vont s'abriter dans ce port tranquille où ils dressent quelque fanal étincelant pour rappeler leur course facile, pour avertir, autant que possible, leurs concitoyens, pour guider leurs efforts, pour les amener auprès d'eux. Dans la seconde classe de navigateurs, toute différente de la première, il faut ranger ces hommes qui, déçus par le calme apparent de l'élément perfide, se sont décidés à s'avancer au milieu des flots, qui s'aventurent loin de leur patrie et qui souvent en perdent le souvenir. Ce vent perfide, qu'ils croient favorable, continue-t-il par hasard à pousser leur navire, ils descendent au fond du gouffre des misères humaines, ivres d'orgueil et de joie, parce que les voluptés et les honneurs les caressent de leurs fallacieux sourires. A ces hommes que faut-il souhaiter sinon quelques revers, au milieu de cette fortune qui les berce, et, dans le cas où ces revers ne suffiraient pas, quelque bonne tempête et un vent contraire qui les poussent vers les joies certaines et solides, même en leur arrachant des larmes et des gémissements? Pourtant la plupart de ces navigateurs, ne s'étant pas aventurés trop loin, ne sont pas rame-

[1] Voir hist. de s. Aug. chap. 5; Rétract. liv. I, chap. 2. Tom. I, pag. 30-31, 309.

nés au port par d'aussi graves tempêtes. Je parle ici de ces hommes que des événements déplorables et tragiques, que les difficultés pleines d'angoisses d'une position infructueuse, poussent, comme s'ils étaient désœuvrés, vers les ouvrages des savants et des sages, qui finissent, en quelque sorte, par s'éveiller dans ce port, d'où la mer, avec toutes ses promesses, avec ses sourires par trop perfides, ne peut plus les éloigner. Il est une troisième classe de navigateurs. C'est celle des hommes, qui, sur le seuil même de l'adolescence, ou, après avoir été longtemps ballottés, ne perdent point de vue certains signaux, et se souviennent, au milieu des flots, de leur douce patrie, ou bien ils y retournent tout droit sans se tromper et sans tarder; ou bien, et c'est le cas le plus fréquent, s'écartant de leur route sous un ciel nuageux, cherchant des yeux les astres, dont les vagues leur dérobent la vue, captivés par je ne sais quels attraits, reculant le moment où ils pourraient faire une bonne traversée, ils errent longtemps et souvent même sont en péril; mais souvent aussi ces hommes voient la fortune leur échapper, et quelque calamité, pareille à une tempête qui vient s'opposer à leurs efforts, les pousse vers cette patrie si désirée et si tranquille.

3. Cependant, devant les yeux de tous ces hommes, qui se portent, de quelque manière que ce soit, vers le séjour de la vie bienheureuse, se dresse une montagne gigantesque située devant le port même. A ceux qui entrent dans ce port, elle ne laisse qu'un passage très-étroit; elle doit leur inspirer la plus vive terreur et il faut qu'ils l'évitent avec la plus grande précaution. Car cette montagne est si brillante, elle est revêtue d'un éclat si mensonger que ce n'est pas seulement à ceux qui arrivent, à ceux qui ne sont pas encore entrés dans le port qu'elle s'offre pour demeure, en leur promettant de satisfaire leurs vœux et de remplacer pour eux la terre bienheureuse. Mais le plus souvent au port même, les hommes sont l'objet de ses séductions et quelquefois elle les retient par l'attrait de ce sommet élevé, d'où ils pourront voir à leurs pieds les autres hommes. Pourtant ils avertissent plus d'une fois les nouveaux arrivants de se défier des écueils cachés au pied de ce mont, et de ne pas croire qu'il soit facile de s'élever jusqu'à eux. Ils leur montrent, avec une bienveillance extrême, le lieu où ils peuvent aborder sans péril; car la terre bienheureuse est proche. Ainsi, tout en leur refusant une gloire des plus vaines, dont ils sont eux-mêmes jaloux, ils leur indiquent l'asile de la sécurité. En effet, si l'on consulte la raison, qu'est-ce que ce mont si redoutable à ceux qui approchent de la philosophie, ou qui y abordent, si ce n'est l'amour orgueilleux d'une vaine gloire? Loin d'offrir rien de substantiel ou de solide, il s'écroule sous les pas de ces hommes superbes qui en ont atteint le sommet, pour les laisser tomber dans un gouffre dévorant et pour leur dérober au milieu des ténèbres dans lesquelles ils retombent, cette demeure éclatante qu'ils avaient été sur le point d'apercevoir.

4. Cela étant, apprends, mon cher Théodore (car, pour obtenir ce que je désire, c'est sur toi seul que j'ai les yeux fixés, c'est toi que je considère toujours comme l'homme le plus propre à mes desseins), apprends, te dis-je, quelle est celle de ces trois classes de navigateurs à laquelle j'appartenais avant de m'attacher à toi, quelle est la situation dans laquelle je me trouve, et quel genre de secours j'attends de toi avec confiance. Dès l'âge de dix-neuf ans, depuis qu'à l'école d'un rhéteur j'ai étudié l'ouvrage de Cicéron, intitulé *Hortensius* je me suis senti enflammé d'un tel amour pour la philosophie que j'ai songé aussitôt à m'y livrer tout entier. Mais j'ai trouvé des brouillards qui ont égaré mes pas, et longtemps, je l'avoue, mes regards ont consulté des astres sur leur déclin, qui m'ont induit en erreur. Une superstition puérile me détournait de la recherche de la vérité, et lorsque prenant le dessus, j'eus dissipé ces ténèbres, lorsque je me fus persuadé que je devais m'en rapporter à la science plutôt qu'à l'autorité, je rencontrai des hommes qui regardaient comme une puissance supérieure, et comme une divinité digne de leur culte, cette lumière que l'on aperçoit avec les yeux du corps[1]; je ne leur accordais pas mon assentiment, mais je pensais qu'ils cachaient quelque grande vérité sous des voiles qu'ils devaient un jour écarter. Quand je me fus débarrassé d'eux, quand je leur eus échappé, quand j'eus enfin cessé de voguer avec eux, mon gouvernail lutta longtemps, contre tous les vents, au milieu des flots; les académiciens étaient mes pilotes. Je vins ensuite dans ces parages; c'est là que j'appris à connaître l'étoile polaire qui devait

[1] Les Manichéens. Voir Confess. liv. III, chap. 6.

me guider. Je me suis dit souvent en écoutant les entretiens de notre saint Pontife[1], et quelquefois en écoutant les tiens, que l'idée de Dieu exclut toute pensée matérielle, et qu'il en est de même de l'idée de l'âme; car l'âme est sans contredit ce qui se rapproche le plus de Dieu. Mais ce qui m'empêchait, je l'avoue, de m'envoler bien vite dans le sein de la philosophie, c'était l'attrait du mariage et des honneurs. Ce double but une fois atteint, je me proposais ce qui n'a été donné qu'à un petit nombre de privilégiés, de m'élancer à pleines voiles et en faisant force de rames, vers cet asile du bonheur et d'y goûter le repos. Mais après avoir lu quelques ouvrages de ce Platon, pour lequel je connais ton amour, après leur avoir comparé autant que possible, ces ouvrages tout pleins d'autorité qui nous ont transmis les divins mystères, je fus transporté d'ardeur. Je voulais briser toutes les ancres qui retenaient mon navire; mais la considération que j'ai pour l'opinion de certains hommes[2] touchait encore mon âme. Quelle ressource me restait-il donc, quand je m'arrêtais à ces vanités? Il me fallait le secours de quelqu'une de ces tempêtes qui passent pour des malheurs. J'éprouvai alors un tel déchirement de cœur, qu'incapable de soutenir le fardeau d'une profession qui poussait peut-être mes voiles vers les Sirènes, je renonçais à tout pour conduire vers le port, tranquille objet de tous mes vœux, mon navire battu par la tempête et fort endommagé.

5. Tu vois maintenant quelle est la philosophie dans les eaux de laquelle je vogue, comme dans un port. Mais ce port aussi est vaste, et dans ce grand espace on peut encore s'égarer, quoique avec moins de péril. Car vers quelle région de cette contrée, unique séjour de la béatitude, dois-je me diriger pour prendre terre? Voilà ce que j'ignore complétement. Sur quelle terre solide en effet ai-je mis le pied jusqu'ici, moi pour qui la nature de l'âme est encore une question sur laquelle je chancelle, sur laquelle je flotte? Je t'en conjure donc, au nom de ta vertu, au nom de ton humanité, au nom des liens et du commerce intime qui unissent nos âmes, tends-moi la main, c'est-à-dire, aime-moi et crois bien que je t'aime et que je te chéris à mon tour. Si tu fais droit à ma demande, cette vie bienheureuse où te voilà fixé, je le présume, un faible effort me donnera le moyen d'en approcher. Or, pour te faire connaître ma ligne de conduite et la manière dont je m'y prends afin de conduire mes amis au port, pour te faire lire plus couramment dans mon âme, car je n'ai pas de meilleur moyen pour te donner mon signalement; j'ai cru devoir t'adresser et te dédier celle de mes premières dissertations qui porte un caractère plus religieux et plus digne de renfermer ton nom. Et c'est fort convenable sans doute; car la vie bienheureuse a été le sujet de nos entretiens, et rien à mes yeux ne mérite davantage le nom de présent divin. Ton éloquence ne m'a pas imposé; ce que j'aime en effet peut se trouver hors de ma portée, mais ne peut m'effrayer. Ta haute fortune m'effraye bien moins encore; quelque grande qu'elle soit en effet, elle est à tes ordres, au lieu qu'elle fait des esclaves de ceux qu'elle domine. Mais voici ce que j'ai à t'offrir. Attention! je te prie.

6. Les ides de Novembre avaient ramené l'anniversaire de ma nisssance. Après un léger repas qui ne pouvait appesantir nos esprits, tous mes commensaux de ce jour, qui l'étaient aussi de chaque jour, furent invités par moi à se rendre à la salle des bains; ce lieu me semblait propice, il était de saison et solitaire. Il y avait là (ta bienveillance singulière m'autorise à les nommer) ma mère d'abord, à laquelle je suis redevable de tout ce qui vit en moi; mon frère Navigius; Trygétius et Licentius, mes concitoyens et mes disciples; il y avait aussi Lastidianus et Rusticus, mes cousins, qui n'ont pâli sous aucun maître, mais dont je n'ai pas voulu me priver dans cet entretien, parce que leur bon sens naturel semblait nécessaire à mon entreprise. Il y avait aussi le plus jeune de nous tous. Mais son esprit, si ma tendresse ne me trompe pas, promet beaucoup. C'était Adéodat mon fils. Devant cet auditoire attentif, je commençai en ces termes.

[1] S. Ambroise. Voir Confess., liv. VI, chap. 3, n. 4.
[2] Confess., liv. VIII, chap. 9, n. 20.

CHAPITRE II.

Premier entretien. Nous sommes composés d'âme et de corps. Les aliments sont nécessaires à l'âme comme au corps; car l'âme a aussi ses aliments. On n'est pas heureux, quand on n'a pas ce que l'on veut; mais il ne suffit pas de posséder ce que l'on veut, pour posséder le bonheur. Que doit-on acquérir pour être heureux? Quand peut-on dire que l'on possède Dieu? Les sages de l'Académie ne sont ni heureux ni sages.

7. Est-il évident pour vous que nous sommes composés d'âme et de corps ? Tous répondirent affirmativement. Navigius répondit qu'il l'ignorait. Alors prenant la parole : Ignores-tu, ignores-tu complétement, lui dis-je, s'il ne faut pas aussi compter cela parmi quelques autres choses que tu ne connais point ? — Je ne crois pas, reprit-il, que je sois dans une ignorance absolue de toutes choses. — Eh bien ! peux-tu nous indiquer quelque chose que tu saches ? — Je le puis. — Fais-nous en donc part, s'il te plaît. — Comme il hésitait : sais-tu au moins que tu vis? lui dis-je. — Je le sais. — Tu sais donc que tu as la vie, puisqu'il est impossible de vivre sans la vie ? — Cela, dit-il, je le sais. — Sais-tu aussi que tu as un corps ? — Oui. — Tu sais donc que tu es composé de corps et de vie ? — Je le sais bien; mais j'ignore si ce sont là les seuls éléments de mon être. C'est une question pour moi. — Ainsi voici deux choses dont tu ne doutes pas : l'âme et le corps. Seulement tu ne sais pas s'il n'y a pas encore autre chose qui serve à compléter et à former l'homme. — C'est cela même.— Quel est cet autre élément? Une autre fois, si nous pouvons, nous le chercherons. Maintenant voici une question que je vous pose à tous.

Puisque nous avouons unanimement que l'homme ne peut exister sans avoir un corps et une âme, pour laquelle de ces deux parties de nous-mêmes recherchons-nous la nourriture ? — Pour le corps, dit Licentius. Les autres hésitaient et se demandaient entre eux comment il se faisait que ce fût pour le corps qu'on réclamât la nourriture comme une nécessité, puisque la nourriture a pour but de soutenir la vie et que la vie appartient à l'âme. Alors prenant la parole : Pensez-vous, dis-je, que la nourriture intéresse cette partie de nous-mêmes à laquelle elle donne le développement et la force? Tous répondirent affirmativement, à l'exception de Trygétius qui fit cette question : Pourquoi mon développement n'a-t-il pas été proportionné à mon appétit ? — C'est que, lui répondis-je, la nature a fixé pour tous les corps une limite de développement. Cette limite, ils ne l'atteindront pas si les aliments leur manquent. Ce fait est facile à vérifier dans les animaux, et l'on ne doute pas que faute d'aliments, tous les êtres animés ne maigrissent. — *Ne maigrissent*, répondit Licentius, et non pas *ne décroissent*. — C'est assez, répondis-je, pour prouver ce que je veux. La question est en effet de savoir si c'est le corps que la nourriture intéresse. Or, elle l'intéresse puisque, si on la lui ôte, le corps maigrit. Tous furent de cet avis.

8. Et l'âme, repris-je, n'a-t-elle pas aussi ses aliments ? Sa nourriture, à elle, est-elle la science ?— Oui, dit ma mère, les seuls aliments de l'âme, selon moi, sont l'intelligence des choses et la science. Comme Trygétius ne semblait pas convaincu de cette vérité : aujourd'hui, dit-elle, ne nous as-tu pas montré toi-même où l'âme prend ses aliments ? car à un certain moment du repas, tu as dit que tu n'avais pas remarqué les vases dont nous nous servions, parce que je ne sais quelles autres pensées t'occupaient, et pourtant tu avais touché et goûté à une partie des mets. Où était donc ton âme, quand tu mangeais et qu'elle ne faisait pas attention au festin ? Ah ! crois-moi, les aliments de l'âme, ce sont les pensées et la contemplation, si tant est qu'elle puisse en recueillir quelque chose. Comme mes interlocuteurs manifestaient bruyamment leurs doutes:

Ne m'accordez-vous pas, leur dis-je, que les âmes des hommes éclairés sont bien plus pleines et plus grandes d'une certaine façon, que celles des ignorants ?— Ils répondirent que c'était évident. Nous avons donc raison de dire, continuai-je, que ceux que la science et l'enseignement n'ont pas nourris, sont à jeun et pour ainsi dire affamés. — Ils ont aussi l'âme pleine, dit Trygétius, mais c'est de vices et de corruption. Et voilà, repris-je, ce qui fait dans ces âmes une sorte de stérilité et pour ainsi dire d'inanition. Car, si le corps privé de nourriture est la plupart du temps en proie à des maladies et à des affections indices de la faim, ces âmes de leur côté sont pleines de maux qui révèlent de longs jeûnes. Car le mot de *nequitia*, qui désigne la corruption, mère de tous les vices, vient, selon les anciens, de ce qu'elle est sans aucun bon effet, *nequidquam*, de ce qu'elle est le néant, *nihil*. La vertu opposée à ce vice s'ap-

pelle *frugalité*. De même donc que *frugalité* vient de *frux*, c'est-à-dire de *fructus*, fruits, parce qu'elle rend, pour ainsi dire, les âmes fécondes ; ainsi c'est la stérilité, c'est-à-dire le rien (*nihilum*), qui a donné son nom à la corruption (*nequitia*). Ce qui découle en effet, ce qui se dissout, ce qui tombe en liquéfaction, ce qui pour ainsi dire meurt sans cesse, n'est rien ; et voilà pourquoi nous appelons les gens frappés du vice dont nous parlons des hommes *perdus* de débauches. Ce qui est quelque chose, c'est ce qui demeure, ce qui reste, ce qui demeure toujours le même, comme la vertu, dont l'élément le plus important et le plus beau est la tempérance ou la frugalité. Mais, si c'est là une vérité trop obscure, pour que vous puissiez la saisir dès à présent, vous m'accorderez du moins, puisque les âmes ignorantes sont pleines aussi, qu'il y a, pour les âmes comme pour les corps, deux sortes d'aliments, les uns salubres et utiles, les autres malsains et empoisonnés.

9. Cela étant et puisque, comme nous en sommes convenus, l'homme est composé de deux parties, c'est-à-dire d'âme et de corps, je crois devoir, le jour de ma naissance, offrir un repas tant soit peu splendide non-seulement à vos corps, mais aussi à vos âmes. Ce repas, quel qu'il soit, je vous le servirai, si vous avez faim, car si j'entreprends de vous nourrir, en dépit de vous-mêmes et malgré votre répugnance, j'y perdrai ma peine, et on doit vous souhaiter plus de goût pour ces mets de l'âme que pour ceux du corps. Et cela aura lieu, si vos âmes sont saines. Car les malades, nous le voyons dans les maladies du corps, refusent ou rejettent la nourriture.—Tous, de la physionomie et de la voix, se déclarèrent prêts à prendre et à dévorer tout ce que j'aurais préparé.

10. Alors, reprenant la parole : Voulons-nous être heureux, leur demandai-je ? A peine avais-je laissé échapper ces mots, qu'ils répondirent affirmativement tous d'une voix. Trouvez-vous, leur dis-je, qu'on soit heureux, quand on n'a pas ce que l'on veut ? Ils répondirent négativement. D'un autre côté, est-on toujours heureux, quand on a ce que l'on veut ? Alors ma mère : Quand on veut le bien et qu'on le possède, on est heureux ; mais quand on veut ce qui est mauvais et quoiqu'on le possède, on est malheureux. Alors souriant et plein de joie je lui dis : te voilà, ma mère, au sommet de la philosophie. Sans aucun doute, il ne t'a manqué que le style pour t'exprimer comme Cicéron, qui a parlé dans ce sens. Dans son Hortensius, en effet, qui est l'éloge et la défense de la philosophie, on trouve ce passage : « Voici venir des hommes « qui, sans être des philosophes, sont toujours « prêts à discuter. Ils déclarent qu'on est tou« jours heureux quand on vit comme on veut. « Erreur profonde ! Car vouloir ce qui ne con« vient pas est le comble de l'infortune, et l'on « est moins malheureux de ne pas obtenir ce « que l'on veut que de rechercher ce qu'il ne « faut pas. La dépravation de la volonté fait « plus de mal que le succès ne fait de bien. »

A ces mots, ma mère poussa de telles exclamations qu'oubliant totalement son sexe, nous nous imaginâmes voir siéger au milieu de nous quelque grand homme. Moi cependant je considérais, autant que je le pouvais, de quelle source divine découlaient ses paroles. Alors Licentius : Mais dis-nous donc ce qu'il faut vouloir pour être heureux et quels doivent être les objets de nos désirs ? Invite-moi, lui dis-je, le jour de ta naissance ; quand tu daigneras me faire cet honneur, je prendrai volontiers de tout ce que tu me serviras. A cette condition je t'invite à souper chez moi aujourd'hui, et à ne pas me demander des mets qui peut-être ne sont pas préparés. Comme il paraissait se repentir de son observation modeste et réservée : Ainsi, repris-je, voilà qui est convenu entre nous : on ne peut être heureux, si l'on n'a pas ce que l'on veut, et, quand on a ce que l'on veut, on n'est pas toujours heureux ? Ils m'accordèrent ce point.

11. Et maintenant, continuai-je, m'accordez-vous que, lorsqu'on n'est pas heureux, on est malheureux ? — Ils n'hésitèrent pas. — Lorsqu'on n'a pas ce que l'on veut, on est donc malheureux ? Chacun fut de cet avis. — Qu'est-ce donc que l'homme doit acquérir pour être heureux, dis-je ? Peut-être, en effet, pouvons-nous ajouter à notre festin ce supplément, pour tenir compte de l'appétit de Licentius : Selon moi, ce que l'homme doit acquérir c'est ce qu'il peut posséder quand il le veut. — C'est évident, dirent-ils. — Ainsi, continuai-je, ce doit être un bien permanent, indépendant de la fortune, au dessus de tous les hasards ; car ce qui est fragile et mortel, nous ne pouvons le posséder quand nous voulons ni autant que nous voulons. — Tous en tombèrent d'accord. — Mais Trygétius : Il y a, dit-il, beaucoup d'heu-

reux mortels qui possèdent en abondance et largement des biens fragiles, soumis au hasard et qui font pourtant le charme de cette vie. Rien ne leur manque de ce qu'ils désirent.

Je lui répondis par cette question : Quand on craint, est-on heureux, selon toi? — Non, dit-il. — Et, quand on peut perdre ce que l'on aime, peut-on s'empêcher de craindre? — C'est impossible. — Mais on peut les perdre, ces dons exposés au hasard. Donc, quand on aime et qu'on possède de tels biens, il est impossible d'être heureux. Il ne répliqua point. — Ici ma mère prit la parole. De tels biens, dit-elle, quand même nous serions sûrs de ne pas les perdre, ne peuvent nous rassasier. On est donc encore malheureux alors, parce qu'on est toujours indigent. — Eh quoi! lui dis-je, quand on nage dans l'abondance de toutes ces choses, si l'on sait mettre des bornes à ses désirs, se contenter de ce que l'on a, en jouir avec sagesse, n'est-on pas heureux, selon toi?—Donc, reprit-elle, ce ne sont pas ces biens qui rendent heureux, c'est la modération. — Fort bien, lui dis-je, on ne pouvait répondre autrement; et toi, en particulier, tu ne pouvais faire une autre réponse. Ainsi il est indubitable pour nous que, lorsqu'on est décidé à être heureux, il faut se procurer un bien permanent et à l'abri des rigueurs de la fortune. — Depuis longtemps, dit Trygétius, nous sommes d'accord sur ce point. — Dieu, lui dis-je, est-il, à vos yeux, éternel et permanent. — C'est tellement certain, dit Licentius, que cela ne se demande pas. Tous s'inclinèrent pieusement et dévotement. — Par conséquent, leur dis-je, posséder Dieu c'est être heureux.

12. Ils admirent avec joie et de tout leur cœur cette vérité. Il ne nous reste donc plus, leur dis-je, qu'à chercher quel est l'homme qui possède Dieu. Car un tel homme sera heureux assurément. Répondez : que vous en semble? — Ici, Licentius : Celui-là possède Dieu, qui vit selon la vertu. Trygétius à son tour : Celui-là possède Dieu, qui fait ce que Dieu veut. Lastidianus fut de cet avis. Mon fils, le plus jeune de mes interlocuteurs, dit alors : Celui-là possède Dieu, dont l'âme est exempte de souillures. Ma mère approuva toutes ces réponses, mais surtout la dernière. Navigius se taisait. Je lui demandai son opinion. Je me range à l'avis de celui qui a parlé le dernier, répondit-il. Je ne crus pas devoir m'abstenir d'interroger Rusticus sur ses sentiments, dans une si haute question. Car il me semblait que la réserve avait autant de part à son silence que la réflexion. Il adopta l'avis de Trygétius.

13. Ainsi, leur dis-je, je connais le sentiment de chacun sur cette grande question, au-dessus de laquelle nous ne devons rien chercher, nous ne pouvons rien trouver, pourvu toutefois que nous continuions à approfondir ce sujet dans tout le calme de notre âme et dans toute la sincérité de notre cœur. Mais aujourd'hui cela nous mènerait trop loin; il y a aussi dans les festins de l'âme des débauches de table. Si l'on se jette trop avidement sur les mets spirituels, on les digère mal, et la santé de l'âme en souffre, comme elle souffrirait de l'inanition. Nous entamerons donc, si bon vous semble, cette question demain, quand nous aurons bon appétit. Contentez-vous aujourd'hui de savourer ce mets que tout à coup votre amphitryon a l'idée de vous servir. C'est, si je ne me trompe, un plat de douceurs, un de ces mets qui figurent au dessert, tout confit du miel de l'école. A ces mots, tous étendirent les mains, comme vers un plat que l'on apporte et me forcèrent à leur expliquer en toute hâte ce que j'allais leur servir. Eh quoi! leur dis-je, ne voyez-vous pas que nous venons de terminer le débat que nous avions abordé avec les académiciens? A ce mot d'académiciens, les trois interlocuteurs qui étaient au courant de ce que je voulais dire, se levèrent avec ardeur et, les bras tendus, pour ainsi dire, encouragèrent de leur mieux celui qui les servait, en témoignant que nul autre mets n'était plus de leur goût.

14. Voici le raisonnement que je leur exposai alors. S'il est manifeste, nous l'avons vu tout à l'heure, que l'on n'est pas heureux quand on n'a pas ce que l'on veut; si l'on ne cherche que ce que l'on veut trouver, et si les académiciens cherchent toujours la vérité, c'est qu'ils veulent trouver la vérité, c'est qu'ils veulent avoir un moyen pour la trouver. Or, ils ne la trouvent pas. Partant ils ne possèdent pas ce qu'ils veulent; partant ils ne sont pas heureux. Or, il n'y a de sage que celui qui est heureux. Donc un académicien n'est pas un sage. Tous alors s'écrièrent, comme s'ils s'emparaient de toutes mes paroles. Mais Licentius, qui se tenait sur ses gardes, craignit de s'avancer et ajouta : Comme vous, je me suis jeté sur ce raisonnement et je me suis écrié à cette conclusion qui faisait impression sur moi. Mais je

ne l'avalerai pas et je garderai ma part, pour la donner à Alype. Il la savourera avec moi ou il me dira pourquoi il ne faut pas y goûter.

C'est Navigius, lui dis-je, qui devrait plus que toi craindre les douceurs, puisqu'il a la rate en mauvais état. Alors Navigius souriant : Ces douceurs-là me guériront, sans aucun doute. Car je ne sais comment cela se fait; mais ce raisonnement hérissé et piquant que tu nous as présenté, ressemble à ce miel de l'Hymette, dont on a dit qu'il a une saveur aigre-douce et ne gonfle point les entrailles. C'est pourquoi, bien qu'il me pique tant soit peu le palais, je l'absorbe tout entier de mon mieux et de fort bon cœur. Je ne vois pas, en effet, comment on pourrait attaquer ta conclusion. — C'est impossible, dit Trygétius ; et je ne suis pas fâché de m'être brouillé depuis longtemps avec les académiciens. Car je ne sais quel instinct ou plutôt quelle impulsion divine me poussant, j'étais devenu leur ardent ennemi, même sans savoir comment m'y prendre pour les réfuter.

15. Alors Licentius : Pour moi, je ne déserte pas encore leur drapeau. Ainsi, dit Trygétius, tu es en désaccord avec nous. — Etes-vous, dit Licentius, en désaccord avec Alype ? — Je ne doute pas, lui répondis-je, que si Alype était ici, il ne s'inclinât devant une argumentation si simple. Il ne serait pas en effet assez déraisonnable pour regarder comme heureux des hommes privés d'un bien immense qu'ils désirent de toutes leurs forces, pour croire que les académiciens ne veulent pas trouver la vérité ou que lorsqu'on n'est pas heureux on peut être sage. Car voilà pour ainsi dire, les trois ingrédients ; voilà le miel, la farine et les amandes qui composent ce gâteau dont tu ne veux pas goûter. — Se laisserait-il séduire, dit Licentius, par cette légère friandise bonne pour les enfants ? Abandonnerait-il, pour elle, cette source féconde de la philosophie académicienne, don les flots auront bientôt englouti ou entraîné ce je ne sais quel petit morceau de pâte ? — Comme si nous avions besoin, repris-je, de discuter longtemps là-dessus, particulièrement avec Alype ! Mais il soutiendrait lui-même à son corps défendant que mon petit raisonnement ne manque ni de force ni d'utilité. Quant à toi, qui as pris le parti de t'accrocher à l'avis d'un absent, quelle est celle de mes propositions que tu n'approuves pas ? Refuses-tu de m'accorder qu'on n'est pas heureux, quand on n'a pas ce que l'on veut ? Prétends-tu que les académiciens ne voudraient pas trouver et posséder cette vérité qu'ils cherchent avec tant d'ardeur ? Connais-tu un sage qui ne soit pas heureux ? — C'est être complétement heureux, dit-il avec un sourire amer, que de ne pas avoir ce que l'on veut. Comme j'exigeais que cette assertion fût consignée par écrit : je n'ai pas dit cela, répondit-il, en se récriant. Comme je faisais signe à mes auditeurs de prendre note encore de cette déclaration. Eh bien ! je l'ai dit, répondit-il. Or j'avais recommandé une fois pour toutes que toute parole fût écrite. Je tenais donc mon jeune adversaire flottant entre son obstination et la honte de se dédire.

16. Tandis que nous l'engagions en badinant ainsi à prendre sa part du festin, je remarquai que les autres convives, ignorant tout ce qui se passait et curieux de savoir ce que nous pouvions dire entre nous avec une physionomie si enjouée, me regardaient sans rire. Ils me firent l'effet de ces convives que l'on rencontre bien souvent au milieu de commensaux avides et rapaces et qui s'abstiennent de toucher aux mets, par un sentiment de dignité et de retenue. Comme je les avais invités, comme je jouais en cette occasion le rôle d'un grand personnage, et, pour tout dire, le rôle de celui qui invite au nom d'un homme vraiment digne de ce nom, je ne pus me contenir, et je fus choqué de cette différence d'attitude entre mes convives, qui rompait l'harmonie de notre festin. Je souris à ma mère. Usant d'une entière franchise, et m'ordonnant de tirer, pour ainsi dire, de son buffet particulier un supplément pour des convives trop discrets : Dis-nous donc, s'écria-t-elle, et explique-nous quels sont ces académiciens et ce qu'ils veulent. Je le lui expliquai en quelques termes bien clairs et de façon à renseigner tout le monde sur leur compte. Ces gens-là, dit-elle alors, sont des *tombeurs* (*caducarii*). C'est le nom qu'on donne chez nous dans le peuple à ceux qui *tombent* du haut-mal, et aussitôt elle se lève pour s'en aller. Le repas était fini. Nous nous retirâmes tous de fort bonne humeur et en riant [1].

[1] On sait que les Romains rompaient leurs assemblées quand quelqu'un tombait du haut mal. De là vient le spirituel à propos de la réflexion de sainte Monique.

CHAPITRE III.

Deuxième entretien. Quel est l'homme qui possède Dieu, de manière à posséder le bonheur? Trois avis : selon les uns, c'est celui qui fait la volonté de Dieu; selon les autres, c'est celui qui mène une vie vertueuse; selon d'autres enfin, c'est celui qui n'est pas possédé de l'esprit impur. Le mot esprit impur a deux sens : On entend par là soit l'esprit malin qui agite les démoniaques, soit l'âme impure, c'est-à-dire l'âme que les vices et les erreurs souillent.

17. Le lendemain, toujours après dîner, les mêmes convives se trouvaient réunis dans le même lieu; mais ils étaient arrivés un peu plus tard que la veille.—Vous êtes venus tard au festin, leur dis-je. Ce n'est pas, je pense, que le repas d'hier vous ait donné une indigestion; mais à vos yeux, sans doute mes festins sont bien modestes, et vous n'avez pas cru devoir vous hâter, pour attaquer des mets qui sont bientôt mangés. Il n'est pas probable, en effet, qu'il soit resté grand'chose d'un repas dont le menu ne répondait pas à la solennité du jour. Peut-être avez-vous eu raison, mais j'ignore comme vous ce qu'il peut y avoir de prêt. Il y a un autre amphitryon en effet, qui ne cesse de fournir à tout le monde toutes sortes de mets, et surtout les mets dont il s'agit en ce moment. Mais c'est la faiblesse ou la satiété ou la préoccupation qui nous empêche d'y toucher. Cet amphitryon quand il demeure avec nous, fait notre bonheur : c'est là, si je ne me trompe, une vérité dont nous étions convenus hier avec ferveur et avec fermeté. La raison en effet nous avait démontré qu'on est heureux quand on possède Dieu. Aucun d'entre vous n'avait répugné à admettre cette maxime. Toute la question était donc alors de savoir quel est celui qui vous semble posséder Dieu. Là-dessus, si j'ai bonne mémoire, trois sentiments ont été exprimés. Les uns ont été d'avis qu'on possède Dieu quand on fait la volonté de Dieu. D'autres ont dit qu'on possède Dieu, quand on mène une vie vertueuse. Les autres ont pensé que les âmes où Dieu habite, sont celles où n'habite pas cet esprit que l'on appelle impur.

18. Mais peut-être n'avez-vous exprimé tous qu'un seul et même avis en des termes différents. A considérer en effet les deux premières propositions, tout homme qui mène une vie vertueuse fait la volonté de Dieu; réciproquement celui qui fait la volonté de Dieu mène une vie vertueuse, et vivre selon la vertu n'est autre chose que de faire ce que Dieu aime. N'êtes-vous pas de cet avis? tous en convinrent. La troisième proposition demande un examen un peu plus approfondi. Dans les formules de nos cérémonies les plus saintes, le mot esprit impur, à mon sens, a deux acceptions. Quelquefois il désigne cet esprit qui, venant du dehors, envahit notre âme, trouble nos sens et excite en nous comme des transports de fureur. Ceux qui sont chargés de le chasser imposent, comme on dit, les mains aux possédés, ou prononcent un exorcisme, c'est-à-dire chassent l'esprit du mal, en l'adjurant au nom de Dieu. Le mot *esprit impur* a un autre sens; il désigne toute âme impure, c'est-à-dire toute âme souillée de vices et d'erreurs. C'est donc toi que j'interroge, mon enfant, toi qui as peut-être ouvert cet avis, dans toute la sérénité et dans toute la pureté de ton âme : Quel est l'homme qui, selon toi, est affranchi de l'esprit impur? est-ce celui qui n'a pas en lui-même le mauvais génie qui égare les hommes? est-ce celui qui a purgé son âme de tout vice et de tout péché? — Selon moi, dit-il, on est affranchi de l'esprit impur quand on vit chastement. — Mais à quel homme donnes-tu le nom de chaste? est-ce à l'homme exempt du péché? est-ce à l'homme qui se borne à s'abstenir de tout commerce illicite? — Eh! comment pourrait-on être chaste, répondit l'enfant, si l'on se bornait à s'abstenir de tout commerce illicite, sans cesser d'imprimer à son âme la souillure de tous les autres péchés? L'homme vraiment chaste est celui qui a les yeux tournés vers Dieu, et qui tient ses regards fixés sur Dieu seul. Je fis mettre par écrit les paroles textuelles de l'enfant. — Cet homme-là, dis-je, mène donc nécessairement une vie vertueuse, et l'homme vertueux est donc nécessairement cet homme-là. N'es-tu pas de cet avis? Il en tomba d'accord avec les autres. Ainsi, reprisje, vous n'avez tous exprimé qu'un seul et même sentiment.

19. Mais, dites-moi un peu, Dieu veut-il que l'homme cherche Dieu? Ils m'accordèrent ce point. — Pouvons-nous dire qu'un homme cherchant Dieu mène une vie contraire à la vertu? — Nullement, dirent-ils. — Une troisième question : L'esprit impur peut-il chercher Dieu? — Non, dirent-ils. — Navigius avait quelques doutes; mais il finit par se réunir aux autres. Si donc, repris-je, l'homme cherchant Dieu fait la volonté de Dieu, vit selon la vertu et est

affranchi de l'esprit impur, si d'un autre côté l'homme cherchant Dieu ne possède pas encore ce Dieu, il s'ensuit que l'homme vertueux, l'homme faisant la volonté de Dieu, l'homme affranchi de l'esprit impur ne doit pas, selon nous, posséder Dieu pour cela. Mes auditeurs riaient de se voir pris au piége de leurs concessions. Ma mère, longtemps interdite, me demanda enfin de détendre et de délier par une explication les nœuds de cette proposition entortillée que la nécessité de conclure m'avait fait jeter au milieu de l'assemblée. Cela fait, on ne peut cependant, dit-elle, parvenir à Dieu sans avoir cherché Dieu. — Très-bien, lui dis-je; mais celui qui cherche encore Dieu, n'est pas encore arrivé à Dieu, quand même il vivrait selon la vertu. Il n'est donc pas vrai de dire que l'homme vertueux possède Dieu. — Selon moi, dit ma mère, il n'est personne qui ne possède Dieu. Mais l'homme vertueux a Dieu pour lui; le méchant a Dieu contre lui. — Partant, repris-je, nous avons eu tort hier d'accorder le bonheur à celui qui possède Dieu, puisque tout homme possède Dieu et que tout homme n'est pas heureux. — Ajoute donc, dit ma mère, qu'il faut, tout en possédant Dieu, avoir Dieu pour soi.

20. Au moins, dis-je, voici qui est bien convenu. L'homme heureux est celui qui a Dieu *pour lui*. — Je voudrais bien, dit Navigius, t'accorder ce point, mais je crains celui qui adresse encore cette question; je crains surtout que tu ne finisses par accorder le bonheur à cet académicien, auquel dans un langage vulgaire et peu élégant, mais très-juste selon moi, on a appliqué hier le nom de *tombeur* (*caducarius*). Je ne puis dire en effet que Dieu soit contraire à l'homme qui le cherche. Si je ne puis le dire, c'est que Dieu lui est propice, et celui qui possède un Dieu propice, est heureux. Il sera donc heureux celui qui cherche Dieu. Mais quand on cherche, c'est qu'on n'a pas ce que l'on veut. On sera donc heureux, tout en n'ayant pas ce que l'on veut; conclusion que nous trouvions absurde hier, en croyant que nous venions de dissiper les ténèbres de l'académie. Licentius triomphera donc de nous et m'avertira, en sage médecin, que je suis puni d'avoir pris des douceurs contraires à ma santé.

21. Ici ma mère ayant encore souri : Je n'accorde pas, dit Trygétius, que Dieu nous soit contraire, parce qu'il ne nous est pas propice. Mais il y a pour l'homme une situation intermédiaire. — Eh bien! lui dis-je, cet homme placé dans une situation intermédiaire, cet homme auquel Dieu n'est ni propice ni contraire, crois-tu qu'il possède Dieu d'une manière quelconque? Trygétius hésitait. Autre chose est, dit ma mère, de posséder Dieu, autre chose de n'être pas abandonné de Dieu. — Eh bien! lui dis-je, qu'est-ce qui vaut le mieux, de posséder Dieu ou de n'être pas abandonné de Dieu? — Autant que je puis voir clair en mon âme, dit-elle, voici ma pensée : Etre vertueux c'est avoir Dieu pour soi. Etre vicieux, c'est avoir Dieu contre soi. Mais quand on cherche Dieu, quand on ne l'a pas encore trouvé, on ne l'a ni pour soi, ni contre soi; mais on n'est pas abandonné de Dieu. Est-ce votre avis, dis-je aux auditeurs? Ils répondirent affirmativement. — Répondez alors à cette question, repris-je : N'a-t-on pas, selon vous, Dieu pour soi, quand on est favorisé de Dieu? — Sans doute, dirent-ils. — Eh bien! Dieu ne favorise-t-il pas celui qui le cherche? — Oui, il le favorise. — Celui qui cherche Dieu a donc Dieu pour lui, et tout homme qui a Dieu pour lui est heureux. Il est donc heureux aussi l'homme qui cherche Dieu. Or, quand on cherche, c'est que l'on n'a pas encore ce que l'on veut. On sera donc heureux tout en n'ayant pas ce que l'on veut. — Non, dit ma mère, je ne crois pas que l'on puisse être heureux, quand on n'a pas ce que l'on veut. — Donc, repris-je, quand on a Dieu pour soi, on n'est pas toujours heureux. — Si la raison exige cette conséquence, dit-elle, je ne puis la nier. — Ainsi, continuai-je, nous établirons la distinction suivante : Tout homme qui a trouvé Dieu a Dieu pour lui et il est heureux; mais tout homme qui cherche Dieu a Dieu pour lui, sans être encore heureux; et tout homme qui, par ses vices et par ses péchés s'éloigne de Dieu, non-seulement n'est pas heureux, mais n'a pas Dieu pour lui.

22. Tout le monde étant de cet avis, voilà qui va bien, dis-je, mais j'ai encore une crainte. Peut-être pensez-vous à cette proposition déjà accordée par nous, qu'on est malheureux quand on n'est pas heureux, et, pour être conséquents, nous devons trouver malheureux l'homme qui a Dieu pour lui, mais qui cherche encore Dieu et qui par cela même n'est pas encore heureux selon nous. Eh quoi! nous donnons avec Cicéron le nom de riches aux grands propriétaires fonciers, et ceux qui possèdent toutes les vertus, nous les appellerons

pauvres ! mais prenez garde. Si l'on a raison de dire que tout homme qui est dans le besoin est malheureux, peut-être aura-t-on raison de dire que tout malheureux est dans le besoin. Et alors, il sera vrai de dire que malheur et besoin sont une seule et même chose, proposition qui a déjà été avancée et à laquelle, vous l'avez vu, j'ai donné mon assentiment. Mais aujourd'hui cela nous entraînerait trop loin. Je vous prie donc de vouloir bien, demain encore, vous réunir à cette table.—Très-volontiers, répondirent-ils tous à la fois, et nous nous levâmes.

CHAPITRE IV.

Troisième entretien. Malheur et indigence sont synonymes. La plus déplorable indigence, c'est le manque de sagesse. Quand nous avons la sagesse, notre âme est pleine, notre âme a atteint sa mesure. La vie bienheureuse consiste dans la possession de la vraie sagesse, dans la parfaite connaissance de Dieu.

23. Le troisième jour de notre entretien vit fuir les nuages du matin qui nous forçaient de nous rendre au bain, et, dans l'après-midi, le ciel reprit toute sa pureté. Nous résolûmes donc de descendre sur une pelouse qui était proche. Chacun s'y assit le plus commodément possible, et voici comment notre entretien se termina. Je me rappelle, dis-je, et j'ai retenu presque tous les points que j'ai voulu obtenir de vous. Aujourd'hui donc, pour que nos entretiens à cette table entrent chaque jour dans une phase nouvelle, vous n'aurez rien ou presque rien à me répondre. Ma mère avait dit que le malheur n'est autre chose que le besoin, et nous sommes convenus que tous ceux qui sont dans le besoin sont dans le malheur. Mais tous les malheureux sont-ils dans le besoin? Voilà la question que nous n'avons pas pu éclaircir hier. Si l'alternative nous est démontrée par la raison, tout est fini ; l'homme heureux est trouvé; c'est celui qui n'est pas dans le besoin. En effet, quiconque n'est pas malheureux est heureux. On est donc heureux, quand on n'est pas dans le besoin, s'il est vrai que ce que nous appelons le besoin soit la même chose que le malheur.

24. Eh quoi ! dit Trygétius, ne pouvons-nous pas conclure dès à présent que lorsqu'on n'est pas dans le besoin, on est heureux ? Car il est évident que, lorsqu'on est dans le besoin, on est malheureux ; et nous avons accordé, je m'en souviens, qu'il n'y a pas d'état intermédiaire entre le malheur et le bonheur.—A ton avis, lui dis-je, y aurait-il quelque état intermédiaire entre la mort et la vie? Un homme n'est-il pas nécessairement vivant ou mort?—Je l'avoue, dit-il, là non plus, il n'y a pas de milieu. Mais pourquoi cette question?—C'est que, lui dis-je, tu avoues, je crois, que tout homme enseveli depuis un an est bien mort.—Il ne le niait pas. — Eh bien ! tout homme qui n'est pas enseveli depuis un an est-il vivant? — Ce n'est pas une conséquence, dit-il. — Donc, répondis-je, si tout homme qui est dans le besoin est dans le malheur, il ne s'ensuit pas que tout homme qui n'est pas dans le besoin soit heureux, bien qu'entre le bonheur et le malheur, comme entre la vie et la mort, il ne puisse se trouver d'état intermédiaire.

25. Quelques-uns de mes auditeurs se montraient un peu lents à saisir cette dernière proposition. Je l'éclaircis de mon mieux, et je la leur représentai sous plusieurs formes, en termes appropriés à leur intelligence. Ainsi, repris-je, c'est être dans le malheur que d'être dans le besoin, on n'en doute pas ; et nous ne craignons pas ici pour le sage quelques nécessités matérielles. Car ces nécessités ne pèsent pas sur l'âme qui est le siége de la vie heureuse. L'âme du sage en effet est parfaite ; or nul être parfait n'est dans le besoin. Le sage usera des choses qui semblent être nécessaires au corps, s'il les a sous la main. S'il ne les a pas, l'absence de ces objets ne suffira pas pour l'abattre. Car tout homme sage est homme de courage ; or le courage ne redoute rien. Le sage ne redoute donc ni la mort corporelle, ni ces douleurs qu'on ne peut chasser, éviter ou éloigner pour un temps qu'à l'aide de ces biens dont il peut être dénué. Mais il ne laissera pas de faire un bon usage de ces biens s'il n'en est pas privé. Elle est très-juste en effet cette pensée :

Quand on peut éviter un mal en cette vie,
Le souffrir est une folie [1].

Le sage évitera donc la mort et la douleur, tant qu'il pourra le faire sans blesser les convenances. Il y aurait à craindre, s'il ne les évitait pas, qu'il ne fût malheureux, non pas de souffrir de pareils accidents, mais de n'avoir pas voulu les éviter quand il le pouvait. Ce qui est une preuve manifeste de folie. En n'évitant pas ces maux, on sera donc malheureux, non

[1] Térence. L'Eunuque, Act. VI. Scène 6.

de les éprouver, mais d'avoir fait une folie. Si néanmoins, malgré d'honorables efforts, le sage n'a pu se soustraire à ces maux, il ne sera pas malheureux d'en être assiégé. Elle est juste aussi cette autre pensée du même poète comique :

> Quand on ne peut ce que l'on veut,
> Il faut vouloir ce que l'on peut [1].

Comment le sage pourrait-il être malheureux, quand il n'arrive rien qui puisse contrarier sa volonté? Car ce qu'il sait ne pouvoir arriver, il ne peut le vouloir. Les choses auxquelles sa volonté aspire, ne peuvent lui manquer. Que veut-il en effet? Il veut que toutes ses actions soient réglées sur les principes de la vertu et sur la loi divine de la sagesse. Or la satisfaction de ce désir ne peut lui être arrachée.

26. Examinez maintenant si tout homme qui est malheureux est dans le besoin. Ce qui fait ici la difficulté, c'est qu'il y a bien des hommes comblés par la fortune, pour lesquels tout est facile et qui n'ont qu'un signe à faire pour voir leurs désirs accomplis. Il est difficile d'arriver à ce genre de vie. Mais figurons-nous un homme semblable à cet Orata dont parle Cicéron. Comment avancer hardiment que cet Orata était dans le besoin, lui l'homme riche, l'homme bien vu, l'homme de plaisir par excellence, l'homme qui n'avait rien à désirer sous le rapport des jouissances, du crédit, de la santé qui chez lui était bonne et inaltérable? Terres du meilleur rapport, amis du meilleur commerce, il avait tout cela en abondance et à satiété. Tous ces biens, il en usait convenablement dans l'intérêt de son bien-être; enfin, pour tout dire, toutes ses entreprises, tous ses plans étaient couronnés de succès. Mais peut-être, dira-t-on, voulait-il avoir plus qu'il n'avait. Cela, nous l'ignorons, mais, et cela suffit dans l'état où est la question, supposons qu'il ne désirât rien au delà de ce qu'il possédait, lui manquait-il quelque chose selon vous? — Quand j'accorderais, dit Licentius, qu'il ne désirait rien, chose bien difficile à admettre, lorsqu'il s'agit d'un homme qui n'est pas un sage, toujours est-il qu'il craignait, car c'était, dit-on, un bon esprit, que quelque coup du sort ne lui ravît tous ses biens. Car il ne fallait pas faire un grand effort, pour voir que de tels biens, quelque grands qu'ils fussent, étaient soumis aux chances de la fortune. Alors, en souriant : Tu vois bien, dis-je, ô Licentius, que cet homme si fortuné, trouvait dans la rectitude de son esprit un obstacle à son bonheur. Plus il avait le coup d'œil perçant, plus il voyait qu'il pouvait perdre tous ses biens. Aussi était-il abattu par la crainte et avait-il sur les lèvres ce dicton assez vulgaire : Pour un homme sans assurance, le bon sens est un malheur.

27. Licentius et les autres s'étaient mis à sourire. Approfondissons ce point, leur dis-je. Car, tout en étant dans la crainte, Orata n'était pas dans le besoin et là est toute la question. Le besoin consiste à ne pas avoir et non à craindre de perdre ce que l'on a. Or cet homme était malheureux, parce qu'il craignait, et pourtant il ne lui manquait rien. On peut donc être malheureux sans être dans le besoin. Cette assertion obtint l'approbation de tous et de ma mère elle-même dont je soutenais l'avis. Cependant d'un ton légèrement indécis : je ne sais, dit-elle, et je ne vois pas bien comment on peut séparer le malheur du besoin, ou le besoin du malheur. Car cet homme riche et opulent qui, comme vous le dites, ne désirait rien, par cela même qu'il craignait de perdre sa fortune, était dans le besoin, puisqu'il lui manquait la sagesse. Ne l'appellerait-on pas indigent, s'il manquait d'argent ou d'argenterie ? Et nous ne lui donnerions pas ce nom, quand il manquait de sagesse ? Toute la société poussa un cri d'admiration. J'étais moi-même joyeux et satisfait d'entendre sortir des lèvres de ma mère plutôt que de tout autre, cette grande vérité que j'avais prise dans les livres des philosophes et que je réservais pour la fin du repas. Voyez-vous, dis-je, la différence qu'il y a entre ces âmes nourries de tant de sciences diverses et une âme tournée tout entière vers Dieu ? D'où sortent ces paroles que vous admirez, si ce n'est d'une source divine ? — En effet, s'écria Licentius plein de joie, on ne peut rien dire de plus vrai, de plus divin. Oui, la plus grande et la plus déplorable indigence, c'est le manque de sagesse, et, quand nous avons la sagesse, rien ne peut nous manquer.

28. L'indigence de l'âme, repris-je, n'est autre chose que la folie. La folie, en effet, est le contraire de la sagesse, tout comme la mort est le contraire de la vie, tout comme le bonheur est le contraire du malheur. Entre ces divers états, il n'y a pas de milieu. Si tout homme qui n'est pas heureux est malheureux,

[1] Terence. L'Andrienne.

si tout homme qui n'est pas mort est vivant, tout homme aussi qui n'est pas fou est sage; la chose est évidente. Et nous voyons par là dès à présent que le malheur de Sergius Orata ne venait pas seulement de la crainte qu'il avait de perdre les dons de la fortune [1], mais qu'il venait encore de sa folie. Il eût donc été plus malheureux encore, si, au milieu de ses prétendus biens si exposés, si chancelants, il eût été affranchi de toute crainte. Car la sécurité lui serait venue, non de la vigilance d'une âme forte, mais de l'engourdissement de son intelligence; et plongé dans une folie plus profonde, il eût été malheureux. Or, si tout homme qui manque de sagesse est en proie à une grande indigence, et si tout homme qui a la sagesse en partage ne manque de rien, il s'ensuit que la folie est de l'indigence; or, comme tout insensé est malheureux, tout homme malheureux est insensé. Le malheur est donc toujours de l'indigence, comme l'indigence est toujours le malheur : voilà qui est démontré.

29. Trygétius ayant dit qu'il ne comprenait pas bien cette conclusion : De quoi sommes-nous logiquement convenus, dis-je? Qu'on est indigent quand on n'a pas la sagesse, répondit-il. Qu'est-ce donc, repris-je, que l'indigence? — C'est le manque de sagesse. — Et qu'est-ce que le manque de sagesse? — Il se taisait. N'est-ce pas la folie, repris-je? — Oui, répondit-il. — Etre en proie à l'indigence, repris-je, c'est donc être en proie à la folie; et par conséquent indigence et folie sont une seule et même chose sous deux mots différents. Et pourtant nous disons, je ne sais comment : Il y a là de l'indigence; il y a là de la folie. C'est comme si nous disions en parlant d'un lieu, d'où la lumière est absente : Il y a là des ténèbres, ce qui revient à dire : Il n'y a pas de lumière. Ce ne sont pas en effet les ténèbres qui vont et viennent; mais manquer de lumière, c'est être ténébreux, comme manquer de vêtements, c'est être nu. Les vêtements, en effet, ne font pas fuir la nudité, comme si elle était mobile. Nous parlons donc de l'indigence d'un homme, comme nous parlerions de sa nudité. Le mot indigence, en effet, est un mot négatif. J'ajoute donc, pour mieux expliquer ma pensée que, lorsqu'on dit de quelqu'un : Il a le malheur de l'indigence, c'est comme si l'on disait : Il a le malheur de ne rien avoir. Donc, puisque nous avons démontré que la folie par elle-même est une indigence véritable et positive, c'est à vous de voir si nous avons résolu la question que nous nous étions posée. Nous nous demandions, en effet, si ce que nous appelons malheur, n'est pas la même chose que ce que nous nommons indigence. Or, nous avons prouvé que la folie s'appelle à bon droit de l'indigence. De même donc que tout insensé est malheureux et que tout malheureux est insensé; ainsi, nous sommes forcés d'avouer que non-seulement tout indigent est malheureux, mais que tout homme malheureux est indigent. Or, si de ce que tout insensé est malheureux, et de ce que tout homme malheureux est insensé, on conclut que folie et malheur sont synonymes, pourquoi de ce que tout indigent est malheureux et de ce que tout homme malheureux est indigent, ne pas conclure que malheur et indigence sont une seule et même chose?

30. Tout le monde ayant avoué qu'il en était ainsi, je continuai en ces termes : Il nous reste maintenant à voir quel est l'homme qui ne connaît pas l'indigence, car cet homme-là sera sage et heureux [1]. Or, la folie est l'indigence même, c'est son nom véritable, et ce nom d'indigence emporte d'ordinaire l'idée de stérilité et de dénûment. Remarquez, je vous prie, le soin qui a présidé jadis à la création, sinon de tous les mots, du moins, et c'est manifeste, à la création des mots qui désignent les objets les plus nécessaires à connaître. Déjà vous m'accordez que tout insensé est indigent, et que tout indigent est insensé. Vous m'accordez aussi, je crois, qu'un esprit insensé est vicieux, et que la folie désigne tous les vices de l'esprit. Le premier jour de cet entretien, nous avons dit que le mot de *nequitia* (débauche), vient de *nec quidquam* (rien), et que la frugalité, le contraire de la débauche, tire son nom de *frux*, *frugis*, fruit, production. Ainsi, dans ces deux qualités contraires, la frugalité et la débauche, ce qui semble dominer, c'est l'être et le non-être. Or, que voyons-nous de contraire à l'indigence, dont il est ici question? Après un moment d'hésitation générale : Je dirais bien, reprit Trygétius, que c'est la richesse; mais le

[1] C'est à peu près la doctrine d'Horace, dans l'épitre VI du liv. 2. Quand l'homme désire, ou quand il craint, il n'est pas heureux :

Cupiat, metuatve, quid ad rem?

(Horace, liv. I, épit. VI, 5, 12.)

[1] Sénèque a fait aussi un traité *de vita beata*, où il déclare que le sage, c'est-à-dire l'homme heureux ne manque de rien, *nulla re indiget*.

contraire de la richesse, je le vois, c'est la pauvreté. — Tu approches, lui dis-je, car pauvreté et indigence n'ont d'ordinaire qu'une seule et même acception. Pourtant il faut trouver un autre mot. Il ne faut pas que, pour désigner le meilleur lot, nous n'ayons qu'une seule expression à notre service. Lorsque d'un côté nous avons les termes de pauvreté et d'indigence pour exprimer surabondamment une même situation, il ne faut pas de l'autre côté n'avoir à leur opposer que le terme de richesse. Rien de plus déraisonnable, en effet, que l'indigence de mots, quand il s'agit de désigner le contraire de l'indigence. Si nous disions *plénitude?* demanda Licentius; ce mot, selon moi, pourrait être avec raison opposé au mot *indigence.*

31. Plus tard, dis-je, nous pourrons approfondir la question de mot. Ce n'est pas là, en effet, ce qui doit nous préoccuper dans la recherche de la vérité. Oui, en dépit de Salluste, ce peseur raffiné d'expressions, qui oppose opulence à indigence [1], j'accepte ton mot *plénitude.* Ici, en effet, ce n'est pas la peur des grammairiens qui nous donne la fièvre, et nous n'avons pas à craindre leurs réprimandes, pour avoir usé des mots sans scrupule, puisqu'ils nous ont donné l'usage de leurs biens [2]. Mes auditeurs sourirent. Ainsi, continuai-je, puisque j'ai résolu de considérer vos opinions, quand vous êtes tournés vers Dieu, non comme certains oracles, voyons ce que signifie le mot de Licentius. Car il me semble mieux approprié que tous les autres à son objet. Plénitude et indigence sont donc des termes contraires. Mais ici, comme dans la débauche (*nequitia*), et la frugalité, on voit l'être et le non-être. Et si l'indigence est la folie, la plénitude sera la sagesse. En outre c'est avec raison que bien des gens ont fait de la frugalité la mère de toutes les vertus. Cicéron, qui partage cet avis, dit même dans un discours populaire [3] : « Qu'on le « prenne comme on voudra, toujours est-il « que la frugalité, c'est-à-dire la modération et « la tempérance, est à mon sens, la première « des vertus. » Mot plein de profondeur et de justesse ! Il avait en vue le fruit, c'est-à-dire l'être, auquel est opposé le non-être. Mais les habitudes de la langue vulgaire, qui prend le mot de frugalité dans le sens de parcimonie, l'ont forcé à éclaircir sa pensée, en donnant pour cortége à la frugalité la modération et la tempérance, deux mots que nous devons examiner avec quelque attention.

32. Le mot *modération* vient de *modus*, *mesure*, et le mot *tempérance* vient de *temperies*, *juste tempérament.* Or la mesure et le juste tempérament excluent le plus et le moins. Donc en disant *la plénitude*, pour exprimer le contraire de l'indigence, nous avons été bien plus exacts que si nous avions dit *l'abondance...* Par le mot abondance, en effet, on entend l'affluence et comme le débordement d'une chose qui surabonde. Là donc aussi c'est la mesure qu'il faudrait, et tout ce qui est excessif manque de mesure. Ainsi l'abondance même peut connaître l'indigence, tandis que la mesure ne connaît ni le plus ni le moins. L'opulence même, examinez-la bien, ne dépasse point la mesure. En effet, c'est du mot *ops*, *opis*, *aide*, que vient le mot opulence. Or, comment l'excès pourrait-il nous aider, lorsque parfois il est plus gênant que le peu ? Le trop peu et le trop, parce qu'ils manquent de mesure, rentrent dans le domaine de l'indigence. La mesure de l'âme est donc la sagesse [1]. Car la sagesse est contraire à la folie, on ne le nie pas, et la folie c'est de l'indigence, et le contraire de l'indigence, c'est la *plénitude.* La sagesse est donc *la plénitude.* Or, dans la plénitude il y a juste mesure. La juste mesure de l'âme, c'est donc la sagesse. C'est donc une belle maxime, c'est, on l'a proclamé avec raison, la maxime la plus utile à l'homme dans la vie que cette parole d'un poëte :

Rien de trop [2].

33. Nous avions dit, en commençant notre entretien de ce jour : Si nous trouvons que le malheur n'est autre chose que l'indigence, nous avouerons que, lorsqu'on n'est pas dans l'indigence, on est heureux. Or nous l'avons trouvé : donc être heureux, c'est n'être pas dans l'indigence, c'est être sage. Si maintenant vous demandez ce que c'est que la sagesse (car c'est là le mot que la raison a toujours cherché, autant que possible, à expliquer et à tirer des ténèbres), je vous dirai que c'est précisé-

[1] Salluste, guerre de Catilina. — [2] Allusion au grammairien Vérécundus, le propriétaire généreux de la campagne où l'on était réuni. Voir Confess. liv. VIII, chap. 6, liv. IX, chap. 3, etc.

[3] Cicéron. Discours pour Déjotarus.

[1] C'est aussi l'avis d'Horace, quand il dit :

Est modus in rebus, sunt certi denique fines
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

[2] Terence Andrienne, Act. I. Scene 1. — Le precepte de Terence est, du reste, renouvele des grecs qui ont dit, avant lui : μηδὲν ἄγαν.

ment la juste mesure de l'âme, ce cercle dans lequel l'âme se meut, de manière à ne pas se jeter au delà de ses limites et à ne pas se rétrécir, en demeurant en deçà. Or l'âme dépasse ses limites, lorsqu'elle se jette dans les plaisirs, dans l'ambition, dans l'orgueil et autres excès du même genre où les âmes malheureuses, qui ne savent pas se borner, croient trouver la satisfaction et la puissance. Ce qui rétrécit l'âme au contraire, ce sont les souillures, les appréhensions, les chagrins, la convoitise, c'est en un mot tout ce qui fait le malheur des hommes de l'aveu même des malheureux. Mais, quand l'âme concentre cette sagesse qu'elle a trouvée ; quand, pour employer l'expression de cet enfant, elle s'y tient, quand, insensible à de vains objets elle ne se tourne pas vers ces simulacres trompeurs auxquels elle ne peut s'attacher, sans se détacher de Dieu et sans déchoir ; nul excès et par conséquent nulle indigence, nul malheur ne sont pour elle à redouter. L'âme heureuse est donc en possession de sa juste mesure, c'est-à-dire de la sagesse.

34. Mais quelle est la sagesse digne de ce nom, si ce n'est la sagesse de Dieu ? Or une autorité divine nous l'apprend : le Fils de Dieu n'est autre chose que la sagesse de Dieu[1], et le Fils de Dieu sans contredit est Dieu. Tout homme qui est heureux est donc en possession de Dieu, et c'est ce dont nous sommes déjà convenus au commencement de ce festin. Mais selon vous, la sagesse n'est-elle pas la vérité ? C'est ce qui est également écrit : « Je suis la « vérité[2]. » Or si la sagesse est la vérité même, elle le doit à une suprême mesure dont elle procède, et à laquelle elle s'attache, quand elle est parfaite. Mais au-dessus de cette suprême mesure il n'y a point d'autre mesure. Car si la suprême mesure est mesure par la mesure suprême, elle est par elle-même la mesure.

Or la suprême mesure est nécessairement aussi la véritable mesure. Si donc la vérité vient de la mesure, cette mesure c'est la vérité qui la fait connaître. Donc hors de la juste mesure, point de vérité; hors de la vérité, point de juste mesure. Qu'est-ce que le Fils de Dieu ? Il l'a dit : c'est *la Vérité*. Quel est celui qui n'a pas eu de père? N'est-ce pas cet Etre qui est la mesure suprême? Tout homme donc qui, par la vérité, est arrivé à cette mesure suprême est heureux. Voilà ce qui s'appelle posséder Dieu avec l'âme, c'est-à-dire jouir de Dieu. Car tout ce qui n'est pas l'âme heureuse est la possession de Dieu, sans posséder Dieu.

35. Mais cette voix qui nous avertit de penser à Dieu, de le chercher, d'en avoir soif, en bannissant toute tiédeur, d'où vient-elle si ce n'est de la source même de la vérité ? C'est un rayon que verse aux yeux de notre âme ce soleil mystérieux. C'est de lui qu'émane toute vérité qui sort de notre bouche, alors même que nos yeux encore malades ou récemment ouverts hésitent à se tourner hardiment vers lui et à le regarder en face ; et cette vérité c'est Dieu même dans son immuable perfection, car tout en lui est parfait, et il est aussi le Dieu Tout-Puissant. Mais tant que nous le cherchons, tant que nous ne sommes pas encore abreuvés à la source même, et pour ainsi dire, à la plénitude, avouons que nous n'avons pas encore atteint notre mesure ; et, à cause de cela, quoique déjà Dieu nous aide, nous ne sommes pas encore sages et heureux. La plénitude de l'âme, la vie bienheureuse consiste donc à posséder une pieuse et parfaite connaissance de l'Etre qui guide nos pas vers la vérité, une pieuse et parfaite connaissance de cette vérité dont on jouit et du lien qui attache à la suprême mesure. L'homme intelligent, en bannissant les innombrables mensonges de la superstition, voit dans ces trois choses un seul Dieu, et une seule substance.

Ici ma mère, retrouvant des paroles gravées dans sa mémoire et s'éveillant, pour ainsi dire, à l'appel de sa foi, fit jaillir avec bonheur ce vers de notre saint évêque :

Trinité sainte, exauce nos prières[1].

Puis elle ajouta : La voilà sans contredit cette vie bienheureuse qui est aussi la vie parfaite et jusqu'au sein de laquelle, il faut le présumer, une foi inaltérable, une vive espérance, une ardente charité guideront nos pas empressés.

36. Maintenant, dis-je, puisque la nécessité même de garder une juste mesure nous avertit de laisser quelque intervalle entre nos réunions à cette table, je rends grâce, de toute mon âme, au Dieu Tout-Puissant et véritable, notre Père, au Seigneur libérateur des âmes. Je vous rends grâce aussi à vous qui, non con-

[1] I Cor. I, 24.
[2] Jean, XIV, 6.

[1] Saint Ambroise. Hymne : *Deus creator omnium*.

tents de répondre à ma cordiale invitation, avez été si généreux envers moi. Car vous avez mis tellement du vôtre dans notre entretien, que ce sont, je suis bien forcé d'en convenir, mes convives qui m'ont régalé. Alors, tandis que tout le monde se réjouissait, en louant Dieu : Tu devrais bien, me dit Trygétius, nous donner tous les jours un semblable repas. — Et vous, lui répondis-je, vous devez savoir qu'il faut aimer partout et partout garder cette divine mesure, si vous avez à cœur notre retour vers Dieu. Ces mots terminèrent notre entretien, et nous nous séparâmes.

Traduit par M. BAISSEY, professeur agrégé de l'Université.

DU MAITRE.

Ce livre est un dialogue entre saint Augustin et son fils Adéodat, alors âgé de seize ans. « On y découvre, dit le grand Docteur « lui-même, qu'il n'y a, pour enseigner la science à l'homme, d'autre maître que Dieu [1]. » Et voici, en deux mots, le plan de tout l'ouvrage : Ni dans l'ordre physique, ni dans l'ordre intellectuel, on ne peut rien montrer sans employer des signes quelconques. Or, ces signes n'apprennent réellement rien ; ils sont tout au plus des avertissements qui excitent à rechercher la vérité. Dieu seul peut nous la montrer. Il est donc notre seul Maître.

Saint Augustin, dans ses Confessions [2], prend Dieu à témoin que les réponses attribuées à Adéodat sont réellement de lui. On lira, avec un intérêt toujours croissant, cet ouvrage où tant de candeur se mêle à tant de pénétration.

CHAPITRE PREMIER.

LE LANGAGE EST INSTITUÉ POUR INSTRUIRE OU RAPPELER LES SOUVENIRS.

1. *Augustin.* Que penses-tu que nous voulions faire en parlant? —*Adéodat.* Je crois, au moins pour le moment, que nous voulons enseigner ou nous instruire. —*Aug.* Je le reconnais, car la chose est manifeste : en parlant, nous voulons instruire ; mais comment voulons-nous apprendre nous-mêmes ? — *Ad.* Comment? n'est-ce pas en interrogeant? — *Aug.* Mais, alors même, je le vois, nous ne voulons qu'instruire. Quand, en effet, tu interroges quelqu'un, n'est-ce pas uniquement pour lui apprendre ce que tu veux? — *Ad.* C'est vrai.—*Aug.* Tu comprends donc qu'en parlant, nous ne cherchons qu'à instruire ? — *Ad.* Je ne le vois pas parfaitement. Car si parler n'est autre chose que proférer des paroles, il est certain que nous parlons en chantant. Or, quand nous chantons seuls, comme il arrive souvent, et que personne n'est là pour entendre, voulons-nous enseigner quelque chose? Je ne le pense pas.

Aug. Pour moi, je pense que le chant appartient à une manière fort générale d'instruire : elle consiste à réveiller les souvenirs, et cet entretien la fera comprendre suffisamment. Si néanmoins tu n'es pas d'avis que par le souvenir nous instruisions, ni nous-mêmes, ni celui en qui nous le ranimons, je ne conteste pas. Ainsi voilà deux motifs déjà pour lesquels nous parlons : nous voulons en effet, ou enseigner, ou rappeler des souvenirs soit à nous-mêmes, soit à d'autres ; ce que nous faisons aussi en chantant : ne le crois-tu pas comme moi? — *Ad.* Non, car il est fort rare qu'en chantant je cherche des souvenirs, je cherche plutôt le plaisir. — *Aug.* Je vois ta pensée. Mais ne remarques-tu point que le plaisir du chant vient en toi de l'harmonie des sons, et que cette harmonie étant indépendante des paroles auxquelles elle peut s'unir, comme elle en peut être séparée, le chant est autre chose que la parole? On chante sur la flûte et sur la guitare, les oiseaux chantent aussi, il nous arrive à nous-mêmes de faire entendre des airs de musique sans les accompagner de paroles : ces airs peuvent alors s'appeler un chant et non un langage. Peux-tu me contredire? — *Ad.* Nullement.

2. *Aug.* Tu vois donc que le langage n'a été institué que pour enseigner ou rappeler des souvenirs? — *Ad.* Une seule chose m'empêche de le voir : c'est que nous parlons en priant. Or il n'est pas permis de croire que nous enseignions alors, ou que nous rappelions à Dieu quoi que ce soit.—*Aug.* Tu ne sais donc pas que s'il nous est commandé de prier après avoir fermé les portes de notre

[1] Rétr. liv. I, ch. 12. — [2] Liv. IX, ch. 6

chambre [1], c'est-à-dire le sanctuaire de notre âme, c'est uniquement parce que Dieu ne demande pas, pour nous exaucer, que nos paroles l'instruisent ou réveillent ses souvenirs? Parler c'est faire connaître sa volonté au dehors par des sons articulés. Or, on doit chercher et prier Dieu dans les profondeurs mêmes de l'âme raisonnable, c'est-à-dire de l'homme intérieur : c'est en effet ce que Dieu appelle son temple. N'as-tu point lu dans l'Apôtre : « Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu, « et que l'Esprit de Dieu habite en vous [2]? Le « Christ habite dans l'homme intérieur [3]. » N'as-tu point remarqué non plus ce passage du Prophète : « Entretenez-vous dans vos cœurs et « livrez-vous sur vos couches à la componc« tion : offrez un sacrifice de justice, et « confiez-vous au Seigneur [4]? » Et où penses-tu que j'offre le sacrifice de justice, sinon dans le temple de l'âme et dans le sanctuaire du cœur? Or le lieu du sacrifice doit être le lieu de la prière. Aussi quand nous prions, il n'est pas besoin de parler, c'est-à-dire de faire un bruit de paroles. Il ne le faudrait que si, dans l'occasion on voulait, comme les prêtres, exprimer les sentiments de l'âme pour les faire connaître aux hommes, non à Dieu, et pour élever ceux-ci jusqu'à lui, en réveillant des affections qu'ils partagent. Penses-tu différemment? — *Ad.* Je suis complètement de ton avis.

Aug. Ce n'est donc pas pour toi une difficulté que le Maître souverain ait enseigné des paroles lorsqu'il instruisit ses disciples de la manière de prier [5]? Cependant il paraît n'avoir voulu que leur apprendre comment il faut s'exprimer dans la prière. — *Ad.* Ce n'est pas pour moi la plus légère difficulté. Car il leur enseigna alors non les paroles, mais les choses mêmes, et les paroles ne devaient être pour eux qu'un moyen de se rappeler à qui ils devaient s'adresser, et ce qu'ils devaient demander lorsqu'ils prieraient, comme il a été dit, dans le sanctuaire de l'âme. — *Aug.* C'est la vérité, et je le crois; tu remarques aussi, sans te laisser ébranler par aucune contestation, le rapprochement suivant : de même que *penser* aux paroles sans faire entendre aucun son, c'est parler en soi-même; ainsi *parler* n'est autre chose que penser, lorsque la mémoire, en recherchant des paroles dont elle garde le souvenir, montre à l'esprit les choses mêmes dont ces paroles sont les signes. — *Ad.* Je comprends et suis de ton avis.

[1] Matth. VI, 6. — [2] I Cor. III, 16. — [3] Eph. III, 16, 17. — [4] Ps. IV, 6.— [5] Matth. VI, 9.

CHAPITRE II.

LA PAROLE EST NÉCESSAIRE POUR MONTRER LA SIGNIFICATION DE LA PAROLE.

3. *Augustin.* Ainsi nous sommes convenus que les paroles sont des signes. — *Ad.* Parfaitement. — *Aug.* Mais le signe peut-il être signe sans signifier quelque chose? — *Ad.* Nullement. — *Aug.* Dans ce vers : *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* [1], combien y a-t-il de paroles? — *Ad.* Huit. — *Aug.* Il y a donc huit signes? — *Ad.* Certainement. — *Aug.* Tu comprends sans doute ce vers? — *Ad.* Je crois l'entendre suffisamment. — *Aug.* Dis-moi ce que signifient chacune de ces paroles. — *Ad.* Je vois bien ce que signifie *si;* mais je ne trouve aucun autre mot pour l'exprimer. — *Aug.* Tu sais au moins où réside la chose qu'il signifie? — *Ad.* Je crois que *si* est une expression de doute; mais le doute est-il ailleurs que dans l'âme? — *Aug.* J'accepte pour le moment : poursuis.

Ad. Nihil (rien) rappelle-t-il autre chose que ce qui n'est pas? — *Aug.* Peut-être dis-tu vrai. Mais tu viens d'accorder qu'il n'y a point de signe qui ne signifie *quelque chose.* Or ce qui n'est pas ne saurait être *quelque chose.* Voilà ce qui m'empêche d'acquiescer complétement. Le second mot du vers n'est donc pas un signe, puisqu'il ne signifie pas *quelque chose*, et nous sommes convenus à tort que toutes les paroles sont des signes ou que tout signe indique *quelque chose.* — *Ad.* Tu me serres de trop près. Ne serait-ce pas, toutefois, manquer entièrement de sens, que de recourir aux paroles quand on n'a rien à exprimer? Toi-même, en conversant actuellement avec moi, tu ne fais sans doute entendre aucun son inutilement, et tous les mots qui s'échappent de tes lèvres sont autant de signes par lesquels tu veux me faire comprendre *quelque chose.* Si donc le mot rien ne doit rien exprimer, garde-toi de le prononcer dans le discours. Mais si tu le crois nécessaire pour énoncer une pensée, pour nous instruire ou nous avertir quand il frappe nos oreilles, tu vois à coup sûr ce que je veux dire sans pouvoir m'expli-

[1] S'il plaît aux Dieux qu'il ne reste plus rien d'une si grande ville. Enéide liv. 11, v. 659.

quer.—*Aug.* Que faisons-nous donc? Ce mot ne désigne-t-il point, non une chose qui n'existe pas, mais plutôt l'impression de l'esprit qui ne la voit pas et qui a découvert ou cru découvrir qu'elle n'existe point? — *Ad.* Voilà peut-être ce que je cherchais à expliquer. —*Aug.* Passons outre sans examiner davantage, pour ne pas tomber dans la plus grande absurdité. — *Ad.* Laquelle? — *Aug.* Ce serait d'être retenus par rien, *nihil*, et de nous y arrêter.—*Ad.* La chose serait ridicule; je ne sais cependant comment il me semble qu'elle peut arriver; elle est même déjà faite.

4. *Aug.* Si Dieu le veut, nous comprendrons plus parfaitement en son lieu cette espèce d'absurdité. Pour le moment reviens au vers cité et travaille de toutes tes forces à montrer ce que signifient les autres termes. —*Ad.* La préposition *ex* est la troisième expression : nous pouvons, je crois, la remplacer par *de*. —*Aug.* Je ne te demande pas de substituer à un mot connu un autre mot qui le soit également et dont la signification soit la même. Ici cependant la signification est-elle sûrement la même? Mais accordons-le pour le moment. Au lieu de *ex tanta urbe*, si le poète avait mis *de tanta*, et si je te demandais ce que signifie *de*, tu répondrais sans doute : *ex*, puisque ces deux mots, c'est-à-dire ces deux signes, expriment, selon toi, une seule idée. Or ce que je cherche, moi, c'est cette seule idée que j'ignore. — *Ad.* La préposition me semble signifier ici qu'une chose est séparée d'une autre où elle était et dont elle faisait partie. Peu importe que cette autre ne subsiste plus, ou qu'elle subsiste encore. Ainsi la ville dont il est question dans ce vers n'était plus et des Troyens pouvaient lui survivre encore ; et nous disons qu'il y a en Afrique des commerçants venus de Rome. — *Aug.* Je veux bien acquiescer à ce que tu dis et ne point énumérer une multitude d'exceptions que peut-être on pourrait trouver à ta règle ; mais il te sera facile d'observer que tu as expliqué des mots par des mots, des signes par des signes, et des signes fort connus par des signes également connus. Je te prierais néanmoins, s'il était possible, de me montrer les choses mêmes dont ces mots sont les signes.

CHAPITRE III.



EST-IL POSSIBLE DE RIEN MONTRER SANS EMPLOYER DE SIGNE?

5. *Ad.* Je m'étonne que tu ignores, ou plutôt que tu fasses semblant d'ignorer qu'il est absolument impossible de faire dans une réponse ce que tu désires. En effet, nous conversons, et dans une conversation on ne peut répondre qu'avec des paroles. Or tu me demandes des choses, et des choses, quelles qu'elles soient, ne sont point certainement des paroles; de plus tu me les demandes toi-même avec des paroles. Interroge d'abord sans paroles et je te répondrai de même.—*Aug.* Tu es dans ton droit, je l'avoue. Cependant si je cherchais ce que signifient ces trois syllabes, *muraille,* ne pourrais-tu pas, sans employer de paroles, me montrer du doigt et me faire voir la chose dont ce mot est l'expression? — *Ad.* Cela se peut, je l'accorde, mais seulement quand il s'agit des noms qui désignent les corps, et que ces corps sont présents.

Aug. Disons-nous que la couleur soit un corps? N'est-elle pas plutôt une qualité corporelle?—*Ad.* C'est vrai.—*Aug.* Pourquoi donc peut-on aussi la montrer du doigt? Joindras-tu aux corps les qualités corporelles et diras-tu qu'on peut également, sans parler, les désigner lorsqu'elles sont présentes? — *Ad.* J'entendais par corps tout ce qui est corporel, c'est-à-dire tout ce qui est sensible dans les corps. — *Aug.* Examine toutefois si tu n'as pas encore ici quelques exceptions à faire.

Ad. Ta réflexion vient à propos; je ne devais pas dire : tout ce qui est corporel, mais : tout ce qui est visible. Je l'avoue en effet : le son, l'odeur, la saveur, la pesanteur, la chaleur et ce qui tombe sous les autres sens, ne peuvent être perçus que par les corps, et c'est ce qui les fait appeler des accidents corporels; mais on ne peut les montrer du doigt. — *Aug.* N'as-tu jamais vu des hommes converser par gestes avec des sourds, et les mêmes sourds, également par gestes, questionner ou répondre, enseigner ou montrer soit tout, soit presque tout ce qu'ils veulent? N'est-ce pas une preuve que l'on peut, sans parler, montrer non-seulement les objets visibles, mais encore les sons, les saveurs et autres choses semblables? Ainsi, sur le théâtre, des

histrions exposent et développent, sans parler et en gesticulant, des drames tout entiers. — *Ad.* Je n'ai qu'une remarque à t'opposer : c'est que l'histrion en gesticulant n'est pas plus capable que moi de t'expliquer sans parler ce que signifie la préposition *ex*.

6. *Aug.* Tu dis peut-être vrai. Supposons toutefois qu'il le puisse : quel que soit le geste auquel il aura recours pour me montrer la signification de ce mot, tu ne doutes pas, vraisemblablement, que ce geste sera encore un signe, non la chose elle-même ? Lui donc aussi expliquera, non pas un mot par un mot, mais un signe par un autre signe. Le monosyllabe *ex* et le geste auront alors la même signification, et c'est cette signification que je demande à voir autrement que par des signes. — *Ad.* De grâce, comment peut-elle se montrer ainsi ?— *Aug.* Comme l'a pu la muraille. — *Ad.* Mais la marche du raisonnement l'a prouvé ; on ne peut, sans signes, montrer la muraille elle-même. Car l'indication du doigt n'est pas la muraille, elle est seulement le signe qui la montre. Ainsi donc je ne vois rien qu'on puisse montrer sans employer de signe.

Aug. Si je te demande ce qu'on entend par marcher et si alors tu te lèves et marches, ne me répondras-tu point par la chose même plutôt que par des paroles ou d'autres signes ? — *Ad.* Je l'avoue et je rougis de n'avoir pas vu une chose aussi claire. Elle me suggère même l'idée de milliers d'actions qu'on peut montrer par elles-mêmes et non par des signes ; comme manger et boire, s'asseoir et se tenir debout, crier et une infinie quantité d'autres actes.—*Aug.* Allons, dis-moi maintenant comment me répondrais-tu si tu marchais et que je vinsse à te demander ce que c'est que marcher ? — *Ad.* Je marcherais un peu plus vite pour faire cette sorte de réponse à ta question, et je ne ferais ainsi que l'action que je devrais te montrer.—*Aug.* Sais-tu que marcher est différent de se presser ? Quand on se met en marche on ne presse pas aussitôt le pas, et quand on se presse on ne marche pas toujours ; puisque nous disons qu'on se presse même en écrivant, en lisant et en faisant une infinité d'autres choses. Si donc après ma question tu faisais plus vite ce que tu faisais auparavant, j'en conclurais que marcher n'est autre que se presser ; car tu ne m'aurais montré que plus de rapidité et c'est ce qui me jetterait dans l'erreur. — *Ad.* Je le confesse, on ne peut montrer, sans l'emploi de quelque signe, ce que l'on fait, si on le fait au moment même de la question. En effet, si nous ne faisons rien de nouveau, l'interrogateur s'imaginera que nous refusons de lui répondre et que par mépris nous continuons ce que nous avons commencé. Mais s'il demande ce que nous pouvons faire et qu'il ne le demande point au moment où nous le faisons déjà, nous pouvons, en le faisant après sa question, le lui expliquer par la chose elle-même plutôt que par signe.

Si cependant il voulait savoir de moi quand je parle, ce que c'est que parler, quoique je lui dise pour le lui faire entendre, il me faudra parler. Je continuerai donc jusqu'à ce qu'il ait compris, ne cessant point l'action dont il veut connaître la nature et ne cherchant, pour la lui montrer, d'autres signes que cette action même.

CHAPITRE IV.

FAUT-IL DES SIGNES POUR INDIQUER LES SIGNES ?

7. *Aug.* Cette remarque est pleine de pénétration. Vois donc si maintenant nous sommes d'accord que nous pouvons montrer sans signes, soit ce que nous ne faisons pas au moment de la question et que nous pouvons faire à l'instant même, soit les signes que nous pouvons produire alors, comme la parole qui consiste à *faire des signes*, d'où vient le mot *signifier*. — *Ad.* Nous en sommes d'accord. — *Aug.* Si donc on nous interroge sur certains signes nous pouvons expliquer ces signes par des signes ; mais si c'est sur des choses qui ne soient pas des signes, nous pouvons en montrer la nature, soit en les faisant après la question, quand elles sont possibles, soit en produisant des signes qui les fassent remarquer ?

A. Examinons d'abord, s'il te plaît, la première de ces trois propositions, savoir qu'on peut expliquer les signes par des signes. N'y a-t-il en effet que les paroles qui soient des signes ?— *Ad.* Il en est d'autres. — *Aug.* Il me semble donc qu'en parlant nous désignons, par des mots, ou les mots eux-mêmes, ou d'autres signes, comme le geste quand nous discourons et les lettres quand nous écrivons, car ce qui est signifié par ces deux derniers termes, le geste et les lettres, est aussi le signe de quelque chose ; ou bien nous désignons encore quel-

qu'autre objet qui n'est pas un signe, comme la pierre: ce dernier mot est bien un signe puisqu'il rappelle un objet, mais l'objet rappelé par lui n'est pas toujours un signe. Toutefois cette dernière espèce de signes, qui fait connaître ce qui n'est pas signe, n'est pas du ressort de la présente discussion, car nous avons entrepris d'y examiner les signes qui indiquent d'autres signes et nous y avons distingué deux parties selon que les signes marquent ou rappellent des signes de même espèce ou d'espèce différente. N'est-ce pas évident pour toi? — *Ad.* C'est évident.

8. *Aug.* Dis-moi donc à quels sens appartiennent les signes que l'on nomme paroles? — *Ad.* A l'ouïe. — *Aug.* Et le geste? — *Ad.* A la vue. — *Aug.* Et les paroles écrites? sont-elles des paroles, ou plus véritablement, ne sont-elles pas des signes de paroles? La parole même serait alors le son significatif de la voix articulée; et cette voix ne pouvant être perçue que par l'ouïe, quand on écrit un mot ce serait pour les yeux un signe qui rappelle à l'esprit le son qui frappe l'oreille. — *Ad.* Je suis complétement de cet avis. — *Aug.* Tu admets sans doute aussi, qu'en prononçant un nom nous désignons quelque chose? — *Ad.* Sans doute. — *Aug.* Et que désignons-nous? — *Ad.* L'objet même qui porte ce nom : ainsi Romulus, Rome, vertu, fleuve et le reste. — *Aug.* Est-ce que ces quatre noms ne signifient pas quelques objets? — *Ad.* Certainement ils en signifient quelques-uns. — *Aug.* N'y a-t-il aucune différence entre ces noms et les objets qu'ils désignent? — *Ad.* Il en est une grande. — *Aug.* Quelle est-elle? je voudrais la savoir de toi. — *Ad.* La voici et elle est importante : c'est que ces noms sont des signes et non pas les objets. — *Aug.* Veux-tu, pour faciliter la discussion, que nous appelions *signifiables* les objets qui peuvent être désignés par des signes sans être signes eux-mêmes, comme nous appelons visibles ceux que l'on peut voir? — *Ad.* J'y consens.

Aug. Mais ces quatre signes que tu viens de rappeler ne sont-ils pas indiqués par d'autres signes? — *Ad.* Croirais-tu que j'aie déjà oublié ce que nous venons de constater, que les caractères écrits sont les signes des mots proférés de vive voix? — *Aug.* Quelle différence y a-t-il entre eux? — *Ad.* C'est que les uns sont visibles et les autres *ouïbles:* pourquoi n'agréerais-tu point ce dernier terme, puisque nous avons admis celui de *signifiables?* — *Aug.* Je l'admets et l'agrée volontiers. Mais ces quatre signes qui sont visibles, comme tu viens de le rappeler, ne pourraient-ils être encore désignés par quelque signe *ouïble?* — *Ad.* Effectivement je viens de le dire. J'avais répondu que le nom signifie quelque chose et j'avais cité en preuve ces quatre exemples. Mais ces exemples aussi bien que le nom, sont des choses ouïbles, puisque la voix les prononce : je le reconnais. — *Aug.* Quelle différence y a-t-il donc entre un signe ouïble et les mots ouïbles qu'il désigne et qui sont aussi des signes? — *Ad.* Entre ce que nous appelons le nom et les quatre exemples que j'ai cités, comme portant un nom, voici la différence que j'observe : Ce nom est un signe de signes ouïbles, tandis que les quatre exemples sont bien aussi des signes ouïbles, mais non des signes de signes. Ils désignent les choses mêmes, soit visibles, comme Romulus, Rome, fleuve; soit intelligibles, comme vertu.

9. *Aug.* J'entends et j'approuve. Mais sais-tu que l'on appelle paroles tous les sons articulés que l'on émet pour signifier quelque chose? — *Ad.* Je le sais. — *Aug.* Le nom est donc aussi une parole puisque c'est un son articulé destiné à signifier quelque chose; et lorsque nous disons d'un homme éloquent qu'il emploie des paroles bien choisies, sans doute il emploie les noms comme les autres; et lorsque l'esclave de Térence répond à son vieux maître : *De bonnes paroles, je t'en conjure*[1]; il entendait aussi beaucoup de noms. — *Ad.* Je l'accorde. — *Aug.* Tu accordes donc que les syllabes que nous articulons en disant : *Parole*, désignent aussi un nom et que cette *Parole*, est le signe du nom? — *Ad.* Oui. — *Aug.* Réponds encore à ceci : parole est signe de nom, nom est signe de fleuve, fleuve, signe d'un objet que peuvent voir nos yeux; de plus tu as signalé quelle est la différence de cet objet au mot de fleuve qui en est le signe, et de ce signe au nom qui est le signe de ce signe; dis-moi donc aussi ce qui distingue, à ton avis, le signe du nom que nous savons être la parole, et le nom même dont la parole est le signe. — *Ad.* Voici, selon moi, la distinction : ce que le nom désigne est également désigné par la parole, puisque nom est une parole aussi bien que fleuve; mais tout ce que désigne la parole n'est pas également désigné par le nom. Ainsi ce premier mot, *si*, qui commence le vers cité par toi, et

[1] Ter. Andr. Act. 1, scen. 3, v. 33.

la préposition *ex*, dont la longue étude nous a conduits rationnellement aux considérations qui nous occupent, sont des paroles et non pas des noms. On peut montrer beaucoup de mots semblables. Ainsi donc, tous les noms étant des mots et tous les mots n'étant pas des noms, on voit clairement en quoi diffèrent la parole et le nom; c'est-à-dire le signe d'un signe qui ne désigne point d'autres signes, et le signe d'un signe qui désigne encore d'autres signes.

Aug. Accordes-tu que tout cheval est un animal sans que tout animal soit cheval? — *Ad.* Qui en doute? — *Aug.* Il y a donc entre le nom et la parole la même différence qu'entre cheval et animal. Serais-tu embarrassé de répondre parce que nous prenons encore la parole, *verbum*, dans un autre sens, pour exprimer ce qui suit le cours du temps, comme *J'écris, j'ai écrit, je lis, j'ai lu :* dans cette acception la parole, *verbum*, n'est pas évidemment un nom. — *Ad.* Voilà précisément ce qui m'embarrassait. — *Aug.* Que cet embarras cesse. Le signe est également pris par nous dans un sens général pour exprimer tout ce qui signifie quelque chose : ainsi nous disons que les mots même sont des signes; et dans un sens spécial : ainsi nous disons les signes ou enseignes militaires, et les mots n'y sont pas compris. Si néanmoins je te disais : De même que tout cheval est un animal sans que tout animal soit cheval, ainsi toute parole est un signe, sans que tout signe soit parole, tu ne verrais, je pense, aucune difficulté. — *Ad.* Je comprends enfin et je reconnais absolument qu'entre la parole prise dans un sens général et le nom, il y a la même différence qu'entre animal et cheval.

10. *Aug.* Sais-tu aussi, quand nous disons *animal*, qu'autre est ce nom de trois syllabes et autre ce qu'il signifie? — *Ad.* J'en suis déjà convenu en parlant des signes et des *signifiables*. — *A.* Tous les signes te semblent-ils exprimer autre chose que ce qu'ils sont, comme ce mot animal qui ne signifie pas ce qu'il est? — *Ad.* Non, assurément; car ce mot *signe* désigne non-seulement tous les autres signes, de quelque nature qu'ils soient, mais encore lui-même, puisqu'il est un mot et que tous les mots sont des signes. — *Aug.* Ne peut-on en dire autant de ce trissyllabe, *parole?* Car s'il signifie tous les sons articulés qui expriment quelque pensée, il appartient lui-même à cette catégorie. — *Ad.* C'est vrai. — *Aug.* Le nom, *nomen*, n'en est-il pas là aussi? Car il désigne les noms de tous genres, et lui-même est d'un genre, puisqu'il est neutre. Et si je te demandais à quelle partie du discours le nom se rapporte, pourrais-tu te dispenser de répondre que c'est au nom? — *Ad.* Nullement. — *Aug.* Il est donc des signes qui se désignent eux-mêmes aussi bien qu'ils désignent d'autres signes. — *Ad.* Il en est. — *Aug.* Le quadrissyllabe *conjonction* te semble-t-il un signe de ce genre? — *Ad.* Non pas, car il est un nom, tandis qu'il désigne ce qui ne l'est pas.

CHAPITRE V.

SIGNES RÉCIPROQUES.

11. *Aug.* Ta réponse est exacte, vois maintenant s'il existe des signes réciproques, des signes dont l'un signifie l'autre et mutuellement. Le quadrissyllabe *conjonction* n'est pas signe réciproque avec les mots qu'il désigne. *Si*, *ou*, *car*, *puisque*, *sinon*, *donc*, *parce que*, et autres termes semblables ne sont désignés effectivement que par le mot de conjonction, et aucun d'eux ne désigne le mot de conjonction lui-même. — *Ad.* Je le vois et je désire connaître quels sont les signes réciproques. — *Aug.* Tu ne sais donc qu'en disant *nom* et *parole*, nous exprimons deux paroles? — *Ad.* Je le sais. — *Aug.* Tu ne sais donc que *nom* et *parole* sont deux noms? — *Ad.* Je le sais également. — *Aug.* Tu sais alors que *nom* et *parole* se désignent réciproquement. — *Ad.* Je le sais. — *Aug.* Peux-tu signaler entre eux d'autres différences que les différences de lettres et de sons? — *Ad.* Peut-être, car j'y vois ce que j'ai déjà dit. En effet, *parole* désigne tous les sons articulés et significatifs; aussi tout nom, et surtout le nom prononcé est une parole. Mais toute parole n'est pas un nom, quoiqu'il en soit un quand nous disons la parole.

12. *Aug.* Et si l'on t'affirmait, si l'on te prouvait que toute parole est un nom, comme tout nom est une parole? pourrais-tu y signaler encore des différences autres que les différences de sons ou de lettres? — *Ad.* Je ne le pourrais et je ne crois pas qu'il y en ait. — *Aug.* Et si tous les sons articulés et expressifs sont à la fois des paroles et des noms, paroles sous un rapport et noms sous un autre; n'y aura-t-il aucune différence entre la parole et le nom? — *Ad.* Je ne comprends pas cela. —

Aug. Tu comprends au moins que tout ce qui est coloré est visible, et que tout ce qui est visible est coloré, quoique chacun de ces deux termes ait une signification parfaitement distincte ?— *Ad.* Je le comprends.—*Aug.* Serait-il donc étonnant que toute parole fût également un nom et tout nom une parole, quoique ces deux noms ou paroles, savoir le *nom* et la *parole*, diffèrent de signification ?—*Ad.* Je vois que cela peut se faire ; mais j'attends que tu me montres de quelle manière.

Aug. Tu remarques, sans doute, que tous les sons expressifs et articulés frappent l'oreille pour être entendus, et pénètrent dans la mémoire pour être connus ?— *Ad.* Je le remarque. —*Aug.* Deux choses s'accomplissent donc alors. — *Ad.* Oui. — *Aug.* N'est-ce pas un de ces effets qui a fait donner à ces sons le nom de *paroles*, et l'autre qui les a fait appeler *noms ?* Parole, *verbum*, viendrait du mot frapper, *a verberando*, et nom, *nomen*, du verbe connaître, *a noscendo ;* la parole devrait ce nom à l'impression qu'elle produit sur l'oreille, et le nom, à celle qu'il produit sur l'esprit.

13. *Ad.* J'en conviendrai lorsque tu m'auras fait voir comment nous pouvons dire que toutes les paroles sont des noms. — *Aug.* C'est facile. Tu as sans doute appris et tu t'en souviens, que le pronom est ainsi appelé parce qu'il tient la place du nom, tout en désignant l'objet moins parfaitement que le nom. Voici je crois comment l'a défini l'auteur que tu as récité devant le grammairien : Le pronom, dit-il, est une partie du discours qui mise à la place du nom signifie, quoique moins pleinement, la même chose.—*Ad.* Je me rappelle et j'approuve cette définition. — *Aug.* Tu vois donc que d'après elle le pronom ne peut être mis et employé qu'à la place du nom. Ainsi quand nous disons : Cet homme, ce roi même, la même femme, cet or, cet argent, *cet*, *ce*, *la même*, sont des pronoms, et *homme*, *roi*, *femme*, *or*, *argent*, des noms qui expriment la chose mieux que les pronoms. — *Ad.* Je partage ce sentiment. —*Aug.* Maintenant donc énonce-moi quelques conjonctions. — *Ad. Et, mais, ainsi que.* — *Aug.* Tous ces mots, *hæc omnia*, ne te semblent-ils pas des noms ? — *Ad.* Pas du tout. — *Aug.* Tu crois au moins que j'ai parlé juste en disant : *hæc omnia ?* — *Ad.* Très-juste ; et je comprends même avec quelle habileté merveilleuse tu as montré que j'ai énoncé des noms : sans cela tu n'aurais pu dire : *hæc omnia.* Si cependant ton langage me paraît juste, n'est-ce point parce que je ne nie pas que ces quatre conjonctions soient des mots ? Car on peut entendre *hæc omnia* de *verba*, mots, aussi bien que de *nomina*, noms. Et néanmoins si tu me demandes à quelle partie du discours appartiennent les mots, je répondrai simplement : Au nom. C'est donc peut-être au nom que se rapporte le pronom *hæc*, et c'est pour ce motif que ton langage était correct.

14. *Aug.* Tu te trompes malgré ta pénétration ; mais pour connaître la vérité, applique-toi avec plus de pénétration encore à ce que je vais dire, si toutefois je puis m'exprimer comme je veux. Car c'est une chose aussi compliquée de discuter sur les mots par des mots que de se croiser les doigts et de les frotter l'un contre l'autre. Quel autre que celui qui souffre peut distinguer ceux qui démangent de ceux qui répriment la démangeaison ? — *Ad.* Me voici tout entier ; cette comparaison a provoqué en moi l'attention la plus vive. — *Aug.* Les mots consistent dans le son et dans des lettres. —*Ad.* Sans aucun doute.—*Aug.* Donc, pour recourir de préférence à l'autorité qui nous est la plus chère, quand l'apôtre Paul dit : « Il n'y avait « point dans le Christ le oui et le non ; le oui « fut seul en lui [1], » on ne doit pas croire, je présume, que les trois lettres du mot *Oui* fussent dans le Christ, mais plutôt ce que signifient ces trois lettres. — *Ad.* C'est vrai. — *Aug.* Tu comprends donc que *le Oui était en lui*, ne signifie que ceci : on appelle oui ce qui était en lui ; et si l'apôtre avait dit : La vertu était en lui, on devrait entendre aussi qu'il a voulu dire simplement : on appelle vertu ce qui était en lui, et ne pas s'imaginer que c'étaient les deux syllabes du mot vertu qui étaient en lui et non ce que signifient ces syllabes ? — *Ad.* Je comprends cela et j'en conviens. — *Aug.* Et ne comprends-tu pas aussi que peu importe de dire : s'appelle vertu ou se nomme vertu ?—*Ad.* C'est clair. —*Aug.* Donc il est également clair qu'il n'y a point de différence entre dire : ce qui était en lui s'appelle Oui, ou se nomme Oui ?— *Ad.* Ici encore je ne vois aucune différence.

Aug. Vois-tu aussi ce que je prétends démontrer ?— *Ad.* Pas encore. —*Aug.* Ainsi tu ne vois pas que le nom est ce qui sert à nommer quelque chose ? — *Ad.* Il n'est rien au contraire que je voie plus clairement. — *Aug.* Tu vois donc que Oui est un nom, puisqu'on nomme Oui

[1] II Cor. XI, 46.

ce qui était en lui? — *Ad.* Je ne puis le nier. — *Aug.* Mais si je te demandais à quelle partie du discours se rapporte Oui ; tu dirais, je présume, que c'est non pas au nom, mais à l'adverbe, quoique la raison nous enseigne aussi que l'adverbe est un nom. — *Ad.* C'est parfaitement vrai. — *Aug.* Doutes-tu encore que les autres parties du discours soient des noms dans le même sens? — *Ad.* Je n'en doute pas puisque je confesse qu'elles signifient quelque chose. Mais si tu me demandais comment s'appellent ou se nomment les objets désignés par chacune d'elles, je ne pourrais répondre qu'en nommant ces mêmes parties du discours que nous n'appelons pas des noms, mais que nous sommes forcés d'appeler ainsi, je le vois bien.

15. *Aug.* Ne crains-tu pas qu'on ne puisse affaiblir ce raisonnement et dire que l'autorité de l'Apôtre doit être reconnue pour la doctrine et non pour l'expression ; qu'ainsi le fondement de notre persuasion n'a point toute la fermeté que nous lui attribuons : car il se peut que, nonobstant la perfection de sa vie et de son enseignement, Paul ait parlé peu correctement dans cette phrase : *Le oui était en lui*, quand surtout il s'avoue lui-même inhabile dans la parole [1] ? Que devrait-on répondre à cette objection? — *Ad.* Je ne vois rien à répliquer, et pour appuyer ta démonstration sur une autorité, je te prie de choisir de préférence quelqu'un de ces hommes qui passent pour maîtres dans l'art de la parole. — *Aug.* Tu crois donc que sans recourir à quelqu'autorité, la raison est peu capable de démontrer que chaque partie du discours signifie quelque chose que l'on désigne par un nom et qui conséquemment porte un nom. Il est facile cependant de s'en assurer par la comparaison de plusieurs langues. Si tu demandes, en effet, comment les Grecs nomment ce que nous appelons qui interrogatif? tous ne répondront-ils pas qu'ils le nomment τίς; Et *je veux?* ils le nomment θέλω. *Bien?* Ils le nomment καλῶς, *Ecrit?* Ils le nomment τὸ γεγραμμένον. Notre conjonction *et?* Ils la nomment καὶ. *Ab?* Ils le nomment ἀπὸ. Comment nomment-ils *hélas?* Ils le nomment οἶ. Or qui ne voit en parcourant toutes ces parties du discours, que ces questions sont exprimées correctement? Et comment ce langage serait-il correct, si ces mêmes parties n'étaient pas des noms? Cette manière de procéder prouve donc, sans recourir à l'autorité des hommes éloquents, que l'apôtre Paul a bien parlé. Qu'est-il besoin alors de chercher un auteur pour appuyer notre sentiment?

16. Soit pesanteur, soit opiniâtreté d'esprit, il est possible que tous ne se rendent pas encore, et quelqu'un pourrait objecter qu'il ne cédera que devant l'autorité de ces écrivains que tous regardent comme les législateurs du langage. Eh bien! Qu'y a-t-il pour les lettres latines de plus éminent que Cicéron? Mais Cicéron, dans ces célèbres discours qu'on nomme les *Verrines*, appelle un *nom* la préposition *coram*, que pourtant il emploie alors comme adverbe. Il est possible que je comprenne trop peu ce passage et que d'autres ou moi l'expliquions différemment. Mais voici à quoi on ne peut répliquer. Les plus grands maîtres en logique enseignent que toute proposition complète, que l'on peut soutenir ou nier, se compose d'un nom et d'un verbe; ce que Cicéron appelle quelque part un jugement. Quand le verbe est à la troisième personne, ajoutent ces maîtres, le nom doit être au nominatif, et ils ont raison ; tu peux t'en assurer avec moi. Lorsque nous disons : L'homme est assis, le cheval court, tu reconnais sans doute deux jugements? — *Aug.* Je les reconnais. — *Ad.* Et dans chacun d'eux tu vois un nom : *homme*, dans le premier : *cheval*, dans second ; et un verbe également dans chacun d'eux : dans le premier, *est assis*, et *court* dans le second? — *Ad.* Je vois. — *Aug.* Si donc je me contentais de dire : *Il est assis, il court*, tu pourrais me demander *qui* ou *quoi?* et je répondrais : l'homme, le cheval, l'animal ou quoi que ce fût, afin d'ajouter le nom au verbe et de compléter le jugement, c'est-à-dire la proposition qu'on peut soutenir ou nier. — *Ad.* Je comprends. — *Aug.* Attention à la conclusion!

Suppose que nous voyons quelque chose dans le lointain et que nous ignorons si c'est un animal ou un rocher ou quelque autre objet! Si je te disais ensuite : Puisque c'est un homme, c'est un animal, ne serais-je pas téméraire? — *Ad.* Très-téméraire. Mais il n'y aurait aucune témérité à dire : Si c'est un homme, c'est un animal. — *Aug.* Ta réflexion est juste. Aussi bien ce *si* me plaît dans ta phrase ; il te plaît également, et à tous deux nous déplaît le *puisque* de la mienne. — *Ad.* D'accord. — *Aug.* Vois maintenant si les jugements sont complets dans ces deux propositions : Le *si* plaît, le *puisque*

[1] Rom. XVI, 18.

déplaît? — *Ad.* Parfaitement complets. — *Aug.* Allons, montre-moi maintenant où sont les verbes, où sont les noms? — *Ad.* Les verbes sont *plaît* et *déplaît;* et les noms, évidemment, *si* et *puisque.* — *Aug.* Il est donc suffisamment prouvé que ces deux conjonctions sont également des noms. — *Ad.* Très-suffisamment prouvé. — *Aug.* Pourrais-tu par toi-même appliquer la même règle aux autres parties du discours? — *Ad.* Je le puis.

CHAPITRE VI.

SIGNES QUI SE DÉSIGNENT EUX-MÊMES.

17. *Aug.* Allons plus loin et dis-moi si à tes yeux tous les noms sont des mots et tous les mots des noms, comme toutes les paroles sont des noms et tous les noms des paroles? — *Ad.* Réellement je ne vois pas qu'il y ait entre eux d'autre différence que la différence de son. — *Aug.* Pour le moment je suis de ton avis, quoique plusieurs voient aussi une différence dans la signification. Maintenant il n'est pas besoin d'examiner ce sentiment. Tu remarques sans doute que nous sommes arrivés aux signes qui se désignent mutuellement, sans autre différence que celle du son, et qui se désignent eux-mêmes avec toutes les autres parties du discours. — *Ad.* Je ne comprends point. — *Aug.* Tu ne comprends pas que le mot désigne le nom et que le nom désigne le mot, et qu'il n'y a entre eux que la différence de son, quand le nom est pris dans un sens général? car le nom est pris dans un sens particulier quand on le considère comme une des huit parties du discours, à l'exclusion des sept autres. — *Ad.* Je comprends. — *Aug.* Mais c'est ce que j'ai dit en affirmant que le mot et le nom se désignent réciproquement.

18. *Ad.* J'y suis. Mais qu'as-tu voulu faire entendre ici : *Car ils se désignent aussi eux-mêmes avec les autres parties du discours?* — *Aug.* N'avons-nous point vu précédemment que toutes les parties du discours peuvent s'appeler des mots et des noms, c'est-à-dire être désignées par le nom et par le mot? — *Ad.* Oui.— *Aug.* Et si je te demande comment tu appelles le nom lui-même, c'est-à-dire le son produit par cette syllabe, ne pourras-tu me répondre : le nom? — *Ad.* C'est juste.— *Aug.* Est-ce ainsi que se désigne lui-même cet autre signe que nous exprimons par ces quatre syllabes : Conjonction? car ce nom ne figure point au nombre des mots qu'il désigne. — *Ad.* C'est exact. — *Aug.* J'ai donc eu raison de dire que le nom se désigne lui-même avec tous les autres noms qu'il comprend; et tu peux sans moi en dire autant de tout mot. — *Ad.* C'est désormais chose facile. Mais il me vient à l'esprit que le nom se prend en général et en particulier, tandis que le mot ne se prend point pour l'une des huit parties du discours. Voilà entre eux une différence nouvelle et autre que la différence de son.

Aug. Crois-tu que nom et ὄνομα aient entre eux d'autre différence que la différence du son propre à chaque langue, à la nôtre et à la langue grecque? — *Ad.* Ici, je n'en vois point d'autre. — *Aug.* Nous voici donc arrivés à des signes qui se désignent eux-mêmes, et qui ont entre eux une signification différente, et qui ont aussi entre eux la même signification, et qui enfin ne diffèrent que par le son; car nous venons de découvrir ce quatrième signe, il s'agit dans les trois autres du nom et de la parole. — *Ad.* Nous y voilà bien arrivés.

CHAPITRE VII.

RÉSUMÉ DES CHAPITRES PRÉCÉDENTS.

19. *Aug.* Veux-tu résumer ce que nous avons découvert dans cet entretien? — *Ad.* Je le ferai autant que je le pourrai. Je me souviens d'abord que nous avons recherché pourquoi le langage, et nous sommes convenus qu'il est destiné à instruire ou à rappeler des souvenirs. En effet, lorsque nous interrogeons quelqu'un, notre unique but est de lui faire connaître ce que nous désirons savoir. Quant au chant, il paraît provoqué par le plaisir, et n'est pas un langage proprement dit. Comme nous ne pouvons avoir l'idée d'apprendre ni de rappeler à Dieu quoi que ce soit, lorsque nous le prions, nos paroles n'ont d'autre but que de nous exciter nous-mêmes, d'exciter ou d'enseigner autrui.

Après qu'ensuite il a été constaté que les paroles ne sont que des signes, et qu'il ne peut y avoir de signe dans ce qui ne désigne rien, tu tu m'as proposé de travailler à montrer ce que signifie chacune des paroles du vers suivant :

Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.

Quoique le second mot de ce vers soit très-

usité et très-clair, nous ne découvrions pas quelle en est la signification. Il me semblait que nous n'employons pas inutilement cette expression dans le discours, qu'elle doit apprendre quelque chose à qui l'entend et qu'elle indique peut-être l'impression d'une âme qui découvre ou croit avoir découvert que ce qu'elle cherche n'existe pas. Tu m'as répondu alors ; mais par plaisanterie, et comme pour éviter je ne sais quelle profonde question, tu en as remis l'éclaircissement à un autre moment. Ne crois pas que j'oublie non plus cet engagement contracté.

J'ai essayé ensuite d'expliquer le troisième mot du vers ; tu m'as pressé alors de ne pas substituer à ce terme un terme d'égale valeur, mais de montrer plutôt la chose même que signifient ces paroles. J'ai répondu que cela était impossible par le discours, et nous en sommes venus à parler des réponses qui se font par l'indication du doigt. Je pensais que tout ce qui est corps pouvait ainsi se montrer au doigt, mais nous avons découvert qu'il n'y a que les objets visibles : de là, je ne sais comment, nous avons parlé des sourds et des histrions qui montrent sans parler, et du geste seulement, presque toutes les choses dont on peut parler, aussi bien que les objets visibles. Nous avons reconnu toutefois que leurs gestes sont des signes.

Nous avons recommencé alors à examiner comment nous pourrions montrer, sans employer de signes, les choses mêmes que rappellent les signes. Il était manifeste qu'on montrait par quelque signe cette muraille, la couleur et toutes les choses visibles qui peuvent s'indiquer du doigt. Je disais donc, par erreur, qu'il est impossible de rencontrer rien de semblable ; mais nous avons fini par tomber d'accord qu'on peut désigner, sans signe, ce que nous ne faisons point quand on nous interroge, pourvu que nous le puissions faire après la question, excepté toutefois la nature du langage ; car si on nous demande, au moment où nous parlons, ce que c'est que le langage, il est clair que nous pouvons le définir par le langage même.

20. Par là, nous avons compris que l'on montre par signes : soit ce qui est signe, soit ce qui ne l'est point ; et que l'on fait connaître, même sans signe, ce que l'on peut faire après avoir été questionné. De ces trois propositions, nous avons entrepris d'étudier et de discuter la première, avec un soin particulier. Nous avons reconnu alors qu'il y a des signes qui ne peuvent compter parmi les signes qu'ils désignent eux-mêmes ; tel est le quadrisyllabe *conjonction :* et qu'il y a des signes qui le peuvent ; ainsi, en disant : le signe, nous désignons aussi la parole, et en disant la parole, nous comprenons en même temps le signe ; car le signe et la parole sont à la fois deux signes et deux paroles.

On a vu de plus que dans cette espèce de signes réciproques, il en est dont la signification est moins ou également étendue, d'autres encore qui ont la même signification. Ainsi ce dissyllabe, signe, comprend absolument tout ce qui peut désigner quoi que ce soit ; mais la parole ne s'entend pas de tous les signes, elle se restreint à ceux que profère la voix articulée. Aussi est-il clair, quoique le signe désigne la parole et quoique la parole désigne le signe, c'est-à-dire quoique les deux syllabes de l'un de ces mots reportent la pensée vers les trois syllabes de l'autre, que le signe s'étend plus loin que la parole, que ces deux syllabes désignent plus d'objets que les trois. Mais la parole, prise en général, a le même sens que le nom, considéré aussi d'une manière générale. Car la raison nous a fait voir que toutes les parties du discours peuvent être des noms, puisqu'aux noms se joignent naturellement les pronoms, puisque toutes ces parties peuvent servir de nom à quelque chose et qu'il n'en est aucune qui ne puisse former avec le verbe une proposition complète.

Néanmoins, de ce que le nom et la parole ont une signification également étendue quand toutes les paroles sont considérées comme des noms, il ne s'ensuit pas que cette signification soit identique. Il nous a paru probable, en effet, que des causes diverses ont fait appeler diversement le nom et la parole. La parole, avons-nous dit, affecte l'oreille, et le nom doit réveiller les souvenirs de l'esprit. On peut le prouver même par les phrases suivantes. Il est parfaitement correct de dire : Quel est le nom de cette chose, que l'on veut confier à la mémoire? mais on ne dit pas : Quelle est la parole de cet objet ?

Parmi les signes dont la signification n'est pas seulement d'égale étendue, mais absolument la même, nous avons remarqué le nom et ὄνομα. J'avais oublié, en parlant des signes qui se désignent réciproquement, que

nous n'en avons découvert aucun qui ne se désigne lui-même en désignant les autres.

Voilà tout ce que j'ai pu me rappeler. J'en suis persuadé, tu n'as rien avancé dans cet entretien, que tu ne le saches avec certitude. Vois donc si j'ai fait un bon résumé.

CHAPITRE VIII.

UTILITÉ DE CETTE DISCUSSION ; IL FAUT, POUR RÉPONDRE, APPLIQUER L'ESPRIT A CE QUE RAPPELLE LE SIGNE.

21. *Augustin.* Ta mémoire a reproduit assez fidèlement tout ce que je demandais ; et pour te l'avouer, je vois à l'heure qu'il est ces distinctions beaucoup plus clairement qu'au moment où, dans le travail de la discussion, nous les tirions ensemble de je ne sais quelles retraites obscures. Mais où doivent nous conduire tant de laborieux détours ? Il est difficile de le dire ici. Peut-être penses-tu que nous jouons et que nous détournons l'esprit des choses sérieuses pour l'appliquer à des questions d'enfants, ou bien que nous n'avons en vue que de légers et médiocres avantages ; peut-être encore, si tu soupçonnes que nous devons arriver à quelque résultat considérable, aspires-tu à le voir ou au moins à l'apprendre au plus tôt. Crois-le bien ; nous jouons peut-être, mais il ne faut pas apprécier ce que nous faisons, à la manière des enfants, car je n'ai pas établi dans cet entretien des divertissements futiles, et les avantages que j'en attends ne sont ni légers ni médiocres. Si néanmoins je te disais que c'est à cette vie bienheureuse et en même temps éternelle que je désire, sous la conduite de Dieu, c'est-à-dire de la vérité même, que nous parvenions en faisant ces petits pas proportionnés à notre faiblesse ; peut-être te semblerais-je ridicule et tu demanderais pourquoi je n'étudie pas les choses plutôt que les signes en entrant dans cette voie royale. Tu me pardonneras donc de préluder avec toi, non pour jouer, mais pour exercer les forces et la pénétration de l'esprit : nous en avons besoin pour soutenir, pour aimer la lumière et la chaleur de ces régions célestes, où réside la vie bienheureuse.—*Ad.* Continue plutôt comme tu as commencé. Dieu me garde à jamais de juger méprisable ce que tu estimes devoir dire ou faire!

22. *Aug.* Eh bien! considérons maintenant les signes qui désignent non pas d'autres signes, mais les choses que nous avons appelées *signifiables.* Dis-moi d'abord si un homme est un homme. — *Ad.* Pour le coup, je me demande si tu ne joues pas. — *Aug.* Pourquoi? — *Ad.* Parce que tu crois devoir me demander si un homme est autre chose qu'un homme. — *Aug.* Ainsi tu croirais que je me joue de toi si je te faisais encore cette question : La première syllabe de ce nom est-elle autre que *hom*, et la seconde autre que *me?* — *Ad.* Sans aucun doute. — *Aug.* Mais en réunissant ces deux syllabes on a *homme :* le nieras-tu? — *Ad.* Qui le nierait? — *Aug.* Ecoute donc : Es-tu toi-même ces deux syllabes réunies? — *Ad.* Nullement. Mais je vois où tu veux en venir. — *Aug.* Dis-le, mais ne crois pas que je veuille t'outrager. — *Ad.* Tu veux conclure que je ne suis pas un homme. — *Aug.* Et après avoir reconnu la vérité de tout ce qui prépare cette conclusion, tu n'as point la même idée? — *Ad.* Je ne te ferai pas d'abord connaître mon idée, il faut que j'apprenne auparavant dans quel sens tu m'as demandé si un homme est un homme. Parlais-tu des deux syllabes du mot ou de ce qu'elles signifient? — *Aug.* Réponds plutôt dans quel sens tu as entendu ma question : si elle est équivoque, tu as dû le remarquer et ne pas me répondre avant d'être sûr du sens que je lui donnais. — *Ad.* Que m'importait cette équivoque? J'ai répondu dans les deux acceptions. Un homme est réellement un homme : car ces deux syllabes ne sont autre chose que ces deux syllabes, et ce qu'elles signifient n'est autre chose que ce qui est.

Aug. Voilà qui est bien pensé. Mais pourquoi n'as-tu pris dans deux sens que le mot homme? Pourquoi n'as-tu point entendu de la même manière tout ce que nous avons dit d'ailleurs? — *Ad.* Aussi bien comment prouves-tu que je n'ai pas pris le reste également dans deux sens? — *Aug.* Pour ne point parler d'autre chose, si tu n'avais vu que des syllabes dans toute cette première question, tu ne m'aurais rien répondu, et j'aurais pu paraître ne t'avoir pas interrogé. Mais après m'avoir entendu prononcer les trois mots et répéter le mot *homme* en disant : *Si un homme est un homme*, tu as vu dans les deux autres non pas les signes, mais la signification : ce qui le prouve c'est qu'aussitôt tu as cru devoir répondre à ma question avec certitude et confiance. — *Ad.*

C'est vrai. — *Aug.* Comment donc t'es-tu avisé de ne considérer que dans l'un de ces mots tout à la fois le son et le sens? — *Ad.* Désormais je ne vois plus que le sens dans la phrase entière, et je conviens avec toi qu'il est impossible de discourir si en écoutant les paroles l'esprit ne se porte à ce qu'elles signifient. Montre-moi donc maintenant comment je me suis laissé prendre à ce raisonnement, dont la conclusion est que je ne suis pas un homme. — *Aug.* Je t'adresserai plutôt les mêmes questions et tu verras toi-même comment tu t'es trompé. — *Ad.* C'est bien.

23. *Aug.* Je ne renouvellerai pas ma première question, puisque tu l'as résolue. Examine donc avec plus d'attention si la première syllabe *hom* n'est autre chose que *hom* et si la seconde *me* n'est réellement que *me*. — *Ad.* Je t'assure que je n'y vois rien autre. — *Aug.* Vois encore si en les réunissant on n'a pas *homme*. — *Ad.* Jamais je ne l'avouerai; car nous sommes convenus, et avec raison, qu'à la vue du signe on doit s'appliquer à ce qu'il signifie pour ensuite accorder ou nier. Et ces deux syllabes énoncées séparément ne signifiant absolument rien, ne sont autre chose, avons-nous dit, que le son rendu par elles. — *Aug.* Tu le crois donc volontiers et tu en es intimement persuadé : on ne doit répondre qu'au sens indiqué par les paroles des questions. — *Ad.* Je ne comprends pas comment on ne le croirait pas pourvu que ce soient réellement des paroles.

Aug. Je serais curieux de savoir comment tu répondrais à cet homme spirituel dont on nous parle en riant. Il prouva, nous dit-on, qu'un lion était sorti de la bouche de son interlocuteur. Il lui avait demandé si ce que nous disons sort de notre bouche, et l'autre n'avait pu le nier. Alors, comme il était facile, il l'amena à prononcer le nom de lion, et aussitôt plaisantant sur son compte : Tu as avoué, s'écria-t-il, que tout ce que nous disons sort de notre bouche; de plus, tu ne saurais nier que tu as parlé d'un lion; donc, ô bon homme, regarde, tu viens de vomir cette grande bête. — *Ad.* Il n'était point difficile de se défendre contre ce plaisant. Pour moi, je n'accorderais point que tout ce que nous disons sort de notre bouche. En effet, parler c'est exprimer le signe de ce que nous disons; et ce qui sort alors de notre bouche, ce n'est pas la chose même, c'est le signe qui l'exprime. Il y a exception pour l'espèce de signes qui désignent d'autres signes et dont nous avons parlé tout à l'heure.

24. *Aug.* Je le vois, tu serais bien armé contre cet adversaire. Cependant si je te demande : L'homme est-il un nom, que me répondras-tu? —*Ad.* Mais que c'est un nom! —*Aug.* Comment! Quand je te vois, c'est un nom que je vois? — *Ad.* Non pas. —*Aug.* Veux-tu donc que je tire la conséquence? — *Ad.* De grâce, ne la tire pas. Je déclare moi-même que je ne suis pas un homme. Quand tu m'as demandé si l'homme est un nom, comment ai-je pu répondre qu'il en est un? Car dès ce moment il était convenu que pour dire oui ou non il faut faire attention au sens des paroles.

Aug. Il me semble toutefois qu'il ne te sera point inutile d'être tombé dans cette fausse conclusion; car c'est la loi de raison gravée dans nos âmes qui a triomphé de ta vigilance. En effet, si je te demandais : qu'est-ce que l'homme? tu pourrais répondre : un animal. Mais si j'ajoutais : quelle partie du discours est l'homme? tu ne pourrais répondre convenablement qu'en disant : le nom. Ainsi, l'homme étant à la fois un nom et un animal, c'est en tant que signe qu'il est un nom, et en tant que chose exprimée par le signe qu'il est un animal. Quand donc on me demande si l'homme est un nom, je dois répondre simplement que oui; car on me fait suffisamment entendre qu'on le considère alors en tant que signe. Et quand on me demande : est-il un animal? je dois l'affirmer avec beaucoup plus d'empressement encore. Pourquoi? parce que si l'on ne prononçait alors ni le mot de nom ni celui d'animal, et que l'on demandât seulement : qu'est-ce que l'homme? conformément à la règle naturelle, l'esprit s'attacherait au sens même des deux syllabes; il répondrait : l'homme est un animal; il pourrait même donner la définition complète et dire : l'homme est un animal raisonnable et mortel. N'est-ce pas la vérité? — *Ad.* Je le crois parfaitement. Mais après avoir accordé que l'homme est un nom, comment échapper à cette outrageuse conclusion, que nous ne sommes pas des hommes? — *Aug.* Comment! n'est-ce pas en faisant observer qu'elle n'est pas tirée dans le sens attribué par nous à la question, quand nous y avons répondu affirmativement? et si le questionneur assure qu'il donne à sa conclusion le même sens, ne le craignons point. Qu'y a-t-il de redoutable à avouer que je ne suis pas un homme, c'est-à-dire deux syllabes?

— *Ad.* Rien n'est plus vrai. Mais si rien n'est plus vrai, comme il résulte de ce que nous avons admis, pourquoi m'offenser quand on me dit : tu n'es donc pas un homme? — *Aug.* Parce qu'en entendant ces deux syllabes je ne puis me défendre d'attacher à cette conclusion le sens qu'elles expriment. J'obéis alors à cette règle puissante et naturelle qui commande de se reporter vers le sens exprimé, quand on entend les signes qui l'expriment. — *Ad.* J'aime ce que tu dis.

CHAPITRE IX.

DOIT-ON PRÉFÉRER LA CHOSE OU SA CONNAISSANCE AUX SIGNES QUI L'EXPRIMENT?

25. *Aug.* Comprends donc maintenant que les choses désignées par les signes sont préférables aux signes. Car les moyens sont toujours et nécessairement moins estimables que la fin. Penserais-tu différemment? — *Ad.* Je crois devoir ici ne point acquiescer légèrement. En effet le nom de boue me paraît bien supérieur à ce qu'il signifie; et ce qui nous répugne en l'entendant prononcer, n'est pas le son produit par ce terme; changes-y une lettre, au lieu de *cœnum* écris *cœlum*, et la boue devient le ciel. Pourtant quelle distance de l'une à l'autre ! Ce n'est donc pas au signe que j'attribuerai ce qui me répugne dans la chose, et j'ai raison de préférer le signe à la réalité. Il nous est plus agréable d'entendre l'un que de toucher l'autre.—*Aug.* Sage observation ! Il est donc faux que toutes les choses désignées par des signes soient préférables aux signes? — *Ad.* Je le crois.

Aug. Dis-moi donc ce qui a guidé ceux qui ont donné à cette boue sale et repoussante le nom qu'elle porte; je voudrais savoir si tu les approuves ou si tu les désapprouves. — *Ad.* Je n'ose faire ni l'un ni l'autre, et j'ignore ce qui les a guidés. — *Aug.* Peux-tu savoir au moins ce que tu veux lorsque tu prononces ce nom ? — *Ad.* Parfaitement : je veux donner un signe qui fasse connaître ou indique la boue à qui je juge nécessaire d'en savoir la nature ou la présence. — *Aug.* Mais ne doit-on pas préférer au nom lui-même l'enseignement que ce nom te sert à donner ou à recevoir ? — *Ad.* Je conviens que la connaissance obtenue par ce signe est préférable au signe ; mais je n'en dis point autant de la boue elle-même.

26. *Aug.* Il est donc faux, comme nous l'avançions, que toutes les réalités soient plus estimables que leurs signes ; mais il n'est pas faux que tous les moyens soient au-dessous de la fin. Car la connaissance de la boue, que l'on obtient au moyen du nom, est préférable à ce nom que nous avons estimé au-dessus de la boue désignée par lui ; et si cette connaissance l'emporte sur le signe dont il est question entre nous, c'est uniquement parce qu'elle est le terme, au lieu que le signe est le moyen d'y arriver. C'est ce qui explique la réponse suivante faite à un glouton.

Cet adorateur de son ventre, comme parle l'Apôtre [1], disait qu'il vivait pour manger. Un homme frugal, qui l'entendait, ne put tolérer ce langage. « Ne serait-il pas beaucoup mieux, lui dit-il, de manger pour « vivre? » Si le premier fut blâmé parce qu'en déclarant qu'il vivait pour manger il mettait sa propre vie au-dessous du plaisir de la bouche ; et si le second est digne d'éloges, c'est uniquement parce que, distinguant la fin des moyens, mettant les moyens au-dessous de la fin, il rappela que nous devons manger pour vivre, plutôt que de vivre pour manger. C'est ainsi, vraisemblablement, que toi-même, ou tout autre sage appréciateur, répondrais à un bavard, à un grand parleur. S'il disait : J'enseigne pour parler, ne répliquerait-on point : Mon ami, pourquoi de préférence, ne parles-tu point pour enseigner?

Si tout cela est vrai, comme tu en es certain, tu vois sans doute combien les paroles sont au-dessous du but que nous nous proposons en les employant. Car l'emploi des paroles l'emporte déjà sur les paroles mêmes, puisque les paroles sont destinées à être employées par nous, et nous les employons pour instruire. Autant donc l'instruction est préférable au langage, autant le langage est préférable aux mots ; ce qui élève l'instruction bien au-dessus des mots. Je voudrais savoir ce que tu pourrais objecter.

27. *Ad.* Je conviens que la doctrine est supérieure aux paroles. Mais j'ignore s'il n'est rien qu'on puisse objecter à la règle qui subordonne les moyens à la fin. — *Aug.* Dans une occasion meilleure, nous examinerons cette question avec plus de soin. Pour le moment, ce que tu m'accordes suffit au but que je poursuis. Tu avoues en effet que nous devons pré-

[1] Rom. XVI, 18.

férer aux signes la connaissance des choses. N'en résulte-t-il pas, à tes yeux, qu'on doit préférer aussi la connaissance des choses à la connaissance des signes? — *Ad.* Suis-je convenu que la connaissance des choses l'emporte sur la connaissance des signes? N'ai-je pas dit simplement qu'elle l'emporte sur les signes eux-mêmes? Je crains donc ici d'accepter ce que tu dis. Ne pourrait-on pas observer que comme le nom de la boue est plus noble que la boue elle-même; ainsi la connaissance de ce nom l'emporte sur la connaissance de la boue, quoique le nom soit par lui-même inférieur à cette connaissance? Il y a ici quatre choses: le nom et la boue, la connaissance du nom et la connaissance de la boue. Pourquoi la connaissance du nom ne prévaudrait-elle point sur la connaissance de la boue, comme le nom l'emporte sur la boue? Pour empêcher la première de ces connaissances de primer l'autre, faut-il la lui subordonner?

28. *Aug.* J'admire de tout cœur comment tu expliques ta pensée sans rétracter ce que tu as accordé. Tu le crois sans doute aussi, ce nom de deux syllabes, *vice*, vaut mieux que ce qu'il signifie, quoique la connaissance du nom soit bien moins utile que la connaissance des vices. Tu peux encore distinguer ici et considérer ces quatre choses: le nom et le vice, la connaissance du nom et la connaissance du vice. Nous pouvons sûrement préférer le nom au vice: dans ce vers de Perse: « Il s'étonne du vice[1], » le nom du vice est plutôt un ornement qu'un défaut, quoique le vice même soit blâmable dans tout homme vicieux. Mais il n'en est pas ainsi de la connaissance des vices; elle est bien préférable à la connaissance du nom.

Ad. Tu la crois préférable lors même qu'elle rend si malheureux? N'est-il pas vrai qu'au dessus de toutes les peines imaginées par la cruauté et infligées par la passion des tyrans, le même poète place le supplice des misérables, forcés de reconnaître les vices qu'ils ne sauraient éviter?—*Aug.* Tu peux, sous ce rapport, nier aussi qu'on doive préférer la connaissance de la vertu à la connaissance de son nom; puisque voir la vertu, sans la posséder, est un supplice que ce satirique appelle sur la tête des tyrans[2]. — *Ad.* Dieu me préserve de cette folie! Je comprends en effet qu'il ne faut point accuser les connaissances dont la meilleure éducation enrichit l'esprit. Cependant on doit considérer, comme Perse, je crois, l'a fait, que les plus malheureux d'entre les mortels sont ceux que ce puissant remède de la connaissance ne saurait guérir. —*Aug.* C'est bien: mais quel que soit le sentiment de Perse, que nous importe? Ce n'est pas à l'autorité de ces profanes que nous sommes assujétis en de telles matières. De plus, s'il faut préférer une connaissance à une autre, il n'est pas facile de l'expliquer ici. Je me contente de ce qui est convenu, savoir que si la connaissance des choses ne prime pas la connaissance des signes, elle prime sûrement les signes eux-mêmes.

Examinons donc avec un soin nouveau quelles sont les choses dont nous avons dit qu'on les montre par elles-mêmes et sans l'emploi d'aucun signe, comme parler, marcher, s'asseoir, être couché et d'autres de ce genre. —*Ad.* Je me rappelle ce que tu dis.

CHAPITRE X.

PEUT-ON ENSEIGNER SANS SIGNES? — LES MOTS NE DONNENT PAS LA CONNAISSANCE.

29. *Aug.* Crois-tu que nous puissions montrer sans signes absolument tout ce que nous pouvons faire aussitôt qu'on nous interroge? Signales-tu quelque exception? — *Ad.* Après avoir considéré à plusieurs reprises toutes ces sortes de choses, je n'en trouve encore aucune qu'il soit possible de montrer sans signe. Je ne ferai peut-être d'exception que *pour le langage, et lorsqu'on est prié d'expliquer ce que l'on entend par instruire.* En effet, quoi que je fasse, après avoir été interrogé, pour enseigner celui qui m'a questionné, je vois clairement que la lumière ne lui viendra point de la chose même qu'il me prie de lui montrer. Supposons, comme il a été dit, que je suis arrêté ou que je suis occupé d'autre chose. On me demande ce que c'est que marcher; et marchant aussitôt j'essaye de l'apprendre, sans signe, à qui m'a questionné. Comment l'empêcher alors de croire que marcher c'est simplement marcher autant que j'ai marché? Et pourtant il sera trompé, s'il le croit; et s'il voit un homme marcher un peu plus ou un peu moins que je ne l'ai fait, il sera persuadé qu'il n'a point marché. Ce que j'ai dit de marcher s'étend à tout ce que j'avais accordé qu'on peut montrer

[1] Perse, Satire III, v. 32. — [2] Ibid. v. 35-38.

sans signe: je n'en excepte que les deux cas dont je viens de parler.

30. *Aug.* J'agrée ce que tu dis. Mais ne te semble-t-il pas qu'autre chose est *parler* et autre chose *instruire?* — *Ad.* Il me semble assurément que c'est autre chose, sans quoi on n'enseignerait jamais qu'en parlant. Or, puisqu'on enseigne souvent avec d'autres signes que les paroles, qui doutera qu'il y ait une différence? — *Aug.* Mais entre instruire et désigner, y a-t-il, oui ou non, encore une différence? — *Ad.* Je crois qu'il n'y en a point. — *Aug.* Dire que nous désignons pour instruire, n'est-ce pas bien parler? — *Ad.* C'est très-bien parler. — *Aug.* Et si quelqu'un prétendait que nous instruisons pour désigner, ne serait-il point facile de le réfuter par cette réflexion que tu viens d'approuver? — *Ad.* Oui. — *Aug.* Si donc nous désignons pour instruire et si nous n'instruisons pas pour désigner, instruire est différent de désigner. — *Ad.* Tu dis vrai et j'ai eu tort de répondre que l'un est la même chose que l'autre.

Aug. Réponds maintenant à ceci: Peut-on enseigner autrement que par signe ce que c'est qu'enseigner? — *Ad.* Je ne vois pas de quelle autre manière on le pourrait. — *Aug.* Ce que tu as dit tout à l'heure est donc faux, savoir qu'on peut sans signes enseigner ce que c'est qu'enseigner lorsqu'on est interrogé sur ce point. Il est clair effectivement qu'on ne peut le faire sans recourir à des signes, puisque, de ton aveu, désigner est autre chose qu'enseigner. Et s'il y a différence entre ces deux termes, comme il est manifeste, si de plus, l'un ne s'éclaircit que par l'autre, il ne se fait point connaître par lui-même, ainsi que tu le croyais. C'est pourquoi, à l'exception du langage qui s'explique lui-même comme il explique le reste, nous n'avons encore rien découvert qu'on puisse montrer sans signe; et le langage lui-même étant un signe, il n'y a absolument rien, je crois, que l'on puisse enseigner sans signes. — *Ad.* Je n'ai aucune raison de te contredire.

31. *Aug.* Il est donc prouvé qu'on n'enseigne rien sans signes, et que la connaissance nous doit être plus chère que les signes qui la communiquent. Il est possible néanmoins que tous les objets ne soient pas préférables à ce qui en est le signe. — *Ad.* Je le crois. — *Aug.* Mais par combien de circuits sommes-nous parvenus à un résultat si minime! T'en souvient-il? Depuis, et il y a longtemps, que nous combattons à coups de paroles, nous avons travaillé à résoudre trois questions: 1° S'il n'est rien qu'on puisse enseigner sans signes; 2° s'il est des signes qu'on doive préférer aux objets qu'ils rappellent; et 3° si la connaissance des choses l'emporte sur les signes.

Mais voici une quatrième question dont je voudrais apprendre de toi la solution en peu de mots: Crois-tu comprendre ces vérités au point de ne pouvoir plus en douter? — *Ad.* Je voudrais que par tant de circuits et de détours, on fût parvenu à la certitude. Mais je ne sais ce qui me préoccupe dans ta question et m'empêche d'y répondre affirmativement. Il est vraisemblable que tu ne me l'aurais point adressée, si tu n'avais quelque objection à élever contre elle. J'y vois une complication qui m'empêche de tout considérer et de répondre tranquillement; je crains qu'il n'y ait dans ses obscurs replis quelque chose qui échappe au regard de mon esprit. — *Aug.* Cette hésitation me plaît, elle prouve que tu n'es point téméraire, et il importe de ne l'être pas pour conserver la paix; car il nous est difficile de ne point nous troubler lorsque dans le conflit de la discussion on ébranle, et on nous arrache en quelque sorte des mains les convictions que nous gardions avec bonheur. Autant donc il est juste de céder, quand on a bien considéré et bien compris les raisons; autant il est dangereux de prendre l'inconnu pour le connu. Si nous voyons tomber ce que nous regardions comme des vérités fermes et inébranlables, n'est-il pas à craindre que le contre-coup ne nous jette dans la haine ou la peur du raisonnement, et que nous ne refusions de croire aux vérités le mieux démontrées?

32. Revenons et examinons en peu de mots si ton doute est fondé. Supposons un homme qui ne sait comment les oiseaux se prennent aux roseaux et à la glu. Il rencontre un oiseleur qui, chargé de son attirail, ne tend pas encore, mais chemine. A cette vue, il presse le pas; puis, étonné comme il doit l'être, il se demande pourquoi tout cet appareil. Frappé de l'attention qu'il porte sur lui, l'oiseleur, pour montrer son adresse, prépare ses roseaux, et apercevant quelque oiseau à sa portée, il le frappe d'un coup de flèche et d'*épervier*, le prend et l'enlève. Ne serait-ce point, sans employer aucun signe, montrer au spectateur, par la réalité même, ce que celui-ci désirait savoir?

Ad. Mais ne verrait-on pas ici ce que j'ai

remarqué de celui qui demande ce que l'on entend par marcher? Je le crains, car on n'a pas montré complétement, selon moi, en quoi consiste cette chasse aux oiseaux. — *Aug.* Il est facile de te délivrer de cette inquiétude. Je suppose donc encore que ce spectateur serait assez intelligent pour se faire une idée de tout cet art par ce qu'il en a vu. Il nous suffit en effet que sur un nombre limité de matières on puisse, sans aucun signe, instruire quelques hommes seulement. — *Ad.* Mais aussi je puis ajouter, de celui dont j'ai parlé, que s'il est bien intelligent, quelques pas suffiront pour lui faire comprendre ce que c'est que marcher.—*Aug.* Je te le permets, et loin de m'y opposer je t'y engage.

Tu vois en effet que tous deux nous arrivons à cette conclusion : Il est des choses que l'on peut enseigner sans employer des signes ; et nous avons eu tort de croire, comme nous le faisions naguère, que rien absolument ne peut se montrer sans ce moyen. Je vois maintenant, non pas un ou deux, mais des milliers d'objets qui se révèlent par eux-mêmes et sans signes. Comment en douter, je te demande? Sans parler des hommes, de leurs théâtres et des spectacles sans nombre où ils montrent la réalité sans le recours à aucun signe, est-ce que Dieu, est-ce que la nature ne mettent pas sous nos yeux ce soleil et cette lumière qui éclairent et font tout briller dans l'univers, la lune et les astres, les terres et les mers et les êtres innombrables qu'elles produisent.

33. Mais en considérant avec une attention nouvelle, que trouveras-tu dont nous nous instruisions par signes? En vain on me fait un signe, il ne peut rien m'apprendre si j'ignore ce qu'il rappelle ; et si je le sais, que m'apprend-il? Quand je lis : « Et leurs *saraballes* ne furent point altérées [1], » le mot ne me fait point voir l'objet dont il est question. Si ce nom désigne quelques ornements de tête, est-ce que j'apprends, quand on le prononce, ce que l'on entend par tête ou par ornements? Je le savais auparavant ; et cette connaissance m'était venue, non en les entendant nommer par d'autres, mais en les voyant moi-même. La première fois que mes oreilles furent frappées du bruit de ce dissyllabe *tête*, j'étais aussi étranger à sa signification qu'en entendant ou en lisant pour la première fois le terme de saraballes. Mais à force d'entendre répéter le mot *tête*, je m'aperçus qu'il était le nom de ce que je connaissais parfaitement pour l'avoir vu. Ce n'était pour moi qu'un son avant cette remarque ; je sus qu'il était un signe quand j'eus appris ce qu'il signifiait et ce que j'avais vu par moi-même, comme je l'ai dit. Ainsi le signe s'apprend plutôt après la chose qu'il ne l'apprend lui-même.

34. Afin de le comprendre plus clairement, suppose que pour la première fois nous entendons le mot *tête*. Nous ignorons si cette parole n'est qu'un son ou si de plus elle est un signe. Nous cherchons à connaître alors, non pas, qu'il t'en souvienne, la tête elle-même, mais le signe entendu ; car nous ignorons ce signe tant que nous ne connaissons pas à quoi il se rapporte. Eh bien ! si pour répondre à nos désirs on nous indique du doigt la tête elle-même, nous apprenons en la voyant la valeur du signe que nous avions entendu sans le comprendre.

Dans ce signe il y a deux choses : le son et la signification. La perception du son ne nous vient pas du signe, mais du son même qui frappe l'oreille. Quant à la signification, nous la connaissons en voyant son objet. En effet, cette indication de mon doigt ne peut désigner d'autre objet que celui vers lequel elle se dirige. Or elle se dirige vers la tête elle-même et non vers le signe qui la rappelle. Comment donc cette indication pourrait-elle me faire connaître soit la tête, puisque je la connaissais, soit son signe, puisque ce n'est pas vers lui que je dirige mon doigt? Et encore je m'inquiète assez peu de cette indication ; car elle me semble rappeler plutôt que l'on montre, qu'elle ne montre l'objet lui-même. Ainsi en est-il de l'adverbe *voilà*. Si en le prononçant nous y joignons habituellement l'indication du doigt, c'est dans la crainte qu'un signe unique ne soit pas suffisant.

Et ce que je m'efforce surtout de te persuader, s'il est possible, c'est que nous n'apprenons rien par le moyen des signes nommés paroles ; car comme je l'ai dit, ce n'est pas le signe qui nous donne la connaissance de la chose, mais plutôt la connaissance de la chose nous fait connaître la valeur du mot, c'est-à-dire le sens caché dans le son.

35. Je puis appliquer aux ornements et à une infinité d'autres objets ce que j'ai dit de la tête. Je connaissais ces ornements, mais j'ignorais jusqu'alors qu'on les désignât sous le nom de saraballes. Si on me les indique du geste,

[1] Dan. III, 94.

si on les peint, si on me montre à quoi ils ressemblent, je ne dirai pas qu'on ne me les fait point connaître, et je le prouverai facilement en ajoutant quelques mots; je dis seulement qu'on ne me les fait point connaître par la parole. Mais si au moment où je suis appliqué à les regarder on me dit tout à coup : voilà des saraballes, j'apprendrai ce que je ne savais point encore; je l'apprendrai, non par les paroles qui me sont adressées, mais par la vue de l'objet; c'est cette vue en effet qui m'a fait comprendre la signification du nom de saraballes. Je ne l'ai pas connue sur le témoignage d'autrui, mais sur le témoignage de mes propres yeux. Le témoignage étranger a pu seulement éveiller mon attention, c'est-à-dire me porter à étudier du regard ce qui était devant moi.

CHAPITRE XI.

LES PAROLES RETENTISSENT A L'OREILLE; LA VÉRITÉ ENSEIGNE L'ESPRIT.

36. Voilà tout ce que peuvent les paroles : dire qu'elles nous excitent à étudier sans nous faire rien connaître, c'est leur accorder beaucoup. Il faut, pour m'instruire, me mettre sous les yeux, devant quelqu'autre sens corporel ou même devant l'esprit, ce que je veux connaître. Ainsi les paroles ne nous apprennent que des paroles, ou plutôt le son et le bruit qu'elles produisent. Car si la parole est essentiellement un signe, en vain j'ai entendu la même parole, j'ignore que c'est une parole avant de savoir ce qu'elle signifie. La connaissance des choses complète donc la connaissance des paroles, et en entendant des mots, on n'apprend pas même des mots. Car nous n'apprenons pas ceux que nous savons, et pouvons-nous avancer que nous savons ceux que nous ignorons, avant d'en avoir saisi le sens? Or ce qui fait saisir le sens, ce n'est pas le bruit qui frappe l'oreille, c'est la connaissance de l'objet que le mot désigne. Rien n'est plus vrai que le dilemme suivant : lorsque des paroles sont prononcées devant nous, nous savons ce qu'elles signifient ou nous ne le savons pas. Si nous le savons, elles nous le rappellent plutôt que de le faire connaître; si nous ne le savons pas, il est évident qu'elles n'en réveillent pas le souvenir, peut-être nous excitent-elles simplement à nous instruire.

37. Tu avoueras sans doute que ces saraballes ne nous étant connues que de nom, il nous est impossible de les connaître réellement sans les avoir vues, et que le nom même ne pourra nous être pleinement connu avant elles; mais diras-tu : Avons-nous appris autrement que par des paroles ce que nous savons de ces trois enfants; comment leur foi et leur piété ont triomphé du prince et des flammes, comment ils ont chanté les louanges de Dieu et mérité d'être comblés d'honneurs par leur propre ennemi? Nous savions déjà, répondrai-je, tout ce que signifient ces paroles; je connaissais ce qu'on entend par trois enfants, une fournaise, des flammes, un roi, ce que c'est que d'être préservé des atteintes du feu et tout ce qu'expriment d'ailleurs ces paroles. Pour Ananias, Azarias et Misaël, ils me sont aussi inconnus que ces saraballes, et les noms qu'ils portent ne m'ont point aidé ni n'ont pu m'aider à les connaître. Tout ce que rapporte cette histoire s'est accompli fidèlement à cette époque; je le crois plutôt que je ne le sais.

Les saints auteurs, en qui nous avons foi, n'ignorent pas cette dernière différence; car un prophète a dit: « Si vous ne croyez, vous ne « comprendrez point[1]. » Il n'aurait point parlé de cette sorte s'il avait estimé qu'il n'y a point de distinction entre savoir et croire. Je crois ce que je comprends, mais je ne comprends pas tout ce que je crois. Or, ce que je comprends, je le sais; je ne sais donc pas tout ce que je crois. Je n'ignore pas néanmoins combien il m'est utile de croire même beaucoup de choses que je ne sais pas, et entre autres cette histoire des trois enfants. Si donc il m'est impossible de savoir la plupart des choses, je sais au moins combien il m'est avantageux de les croire.

38. Mais comment parvenons-nous à comprendre? Ce n'est point en consultant l'interlocuteur qui fait bruit au dehors, c'est en consultant, au dedans, la vérité qui trône dans l'esprit, et que peut-être les paroles entendues nous portent à consulter. Or, cette vérité que l'on consulte et qui enseigne, c'est le Christ lui-même, c'est-à-dire l'immuable vertu de Dieu et son éternelle sagesse, dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur[2]. Il est vrai, toute âme raisonnable consulte cette divine sagesse; mais elle ne se révèle à chacun que dans la proportion de sa volonté, bonne ou mauvaise, et quand on se trompe, ce n'est pas la faute de la vérité consultée. Est-ce à la

[1] Isaïe, VII, 9, selon les Sept. — [2] Ephés. III, 16, 17.

lumière extérieure qu'on doit attribuer les fréquentes illusions du regard corporel? et ne consultons-nous pas cette lumière sur les choses visibles? Ne lui demandons-nous pas de nous les montrer autant que notre vue en est capable?

CHAPITRE XII.

LE CHRIST EST LA VÉRITÉ, IL ENSEIGNE AU DEDANS.

39. Ainsi, pour juger des couleurs nous consultons la lumière; pour juger des choses sensibles nous consultons ce qui est dans ce monde, les corps, et nos propres sens; ils sont comme les interprètes dont se sert l'esprit pour arriver à la connaissance du monde matériel; et pour ce qui est du ressort de l'intelligence, nous interrogeons par la raison la vérité intérieure. Comment donc prouver que les paroles nous apprennent autre chose que le son dont elles frappent nos oreilles? Nous ne connaissons rien que par les sens ou par l'esprit. On appelle sensibles les choses que nous percevons par les sens, et intelligibles celles que nous percevons par l'esprit; ou bien, pour parler comme nos auteurs chrétiens, les unes se nomment charnelles et les autres spirituelles. Questionnés sur les premières, nous répondons, si elles sont là, conformément à nos impressions sensibles. Ainsi pendant que nous regardons la nouvelle lune, on nous demande ce qu'elle est, ou bien où elle est. Ne la voit-on pas? on croit, souvent même on ne croit pas à ce que nous répondons; mais on n'apprend réellement ce qu'elle est qu'en la voyant soi-même; et ce sont alors non pas les paroles extérieures, mais les choses même et les sens qui instruisent; puisque les paroles ne produisent pas un autre son, que l'on voie ou que l'on ne voie pas.

Si l'on nous interroge, non sur ce qui frappe actuellement nos sens, mais sur ce qui les a frappés, nous ne montrons pas alors les objets eux-mêmes, mais les images imprimées par eux et confiées à la mémoire. Comment les dire vraies puisqu'elles ne sont pas la réalité? Je l'ignore absolument. Le seul moyen de ne pas mentir est de répondre, non pas que l'on voit, que l'on perçoit ces objets, mais qu'on les a vus et perçus. Ces images sont donc, dans les profondeurs de notre mémoire, comme des monuments de ce qui a frappé nos sens; et quand nous contemplons ces monuments avec une conscience droite, notre langage n'est point trompeur. Or, c'est pour nous que subsistent ces monuments; si en effet celui qui m'écoute a senti et vu ce que je dis, mes paroles ne lui apprennent rien, il reconnaît tout dans les images qu'il porte également avec lui; si au contraire il ne l'a point vu, n'est-il pas manifeste qu'il me croit plutôt qu'il ne me comprend?

40. Quand il s'agit de ce que voit l'esprit, c'est-à-dire l'entendement et la raison, nous exprimons, il est vrai, ce que nous voyons en nous, à la lumière intérieure de cette vérité qui répand ses rayons et sa douce sérénité dans l'homme intérieur; mais là encore, si celui qui nous écoute voit clairement dans son âme ce que nous voyons nous-mêmes; ce ne sont pas nos paroles qui l'instruisent, c'est le pur regard de sa contemplation. Je ne l'enseigne pas lorsque j'énonce la vérité qu'il voit; mes paroles ne lui apprennent rien. Dieu lui montre les choses, il les voit, et lui-même pourrait répondre si on l'interrogeait. Comment donc, sans la plus grande absurdité, s'imaginer que mes paroles l'instruisent, quand avant d'entendre ce que je dis, il pourrait l'expliquer lui-même à qui le questionnerait? Si, comme il arrive souvent, il nie d'abord ce que d'autres questions lui font accorder ensuite, on doit l'attribuer à la faiblesse de son regard: il ne peut distinguer la vérité tout entière aux rayons de la lumière intérieure; et pour la lui faire voir progressivement, des questions successives lui mettent sous les yeux chacune des parties dont se forme l'objet que d'abord il ne pouvait voir entièrement. Qu'on ne s'étonne pas qu'il y soit amené par les paroles de l'interlocuteur; ces paroles ne l'enseignent pas, elles lui adressent des questions proportionnées à son aptitude de recevoir l'enseignement intérieur. Prenons un exemple:

Je suppose que je t'interroge sur le sujet même que nous traitons, je te demande si les paroles ne peuvent rien enseigner. Cela te paraît d'abord absurde, parce que tu es encore incapable de saisir cette question dans tout son ensemble. Je dois donc proportionner mes questions à tes forces, considérer jusqu'à quel point tu peux écouter le Maître intérieur, et te dire: La vérité que tu reconnais dans mes paroles et dont tu es certain, que tu certifies savoir, comment l'as-tu apprise? Tu répondras peut-être

que je te l'ai enseignée ; j'ajouterai alors : Mais si je te disais que j'ai vu quelqu'un voler dans les airs, mon témoignage t'en rendrait-il aussi sûr que si tu entendais déclarer que les hommes sages sont préférables aux insensés ? Tu le nierais assurément, et tu répondrais que tu ne crois pas ma première affirmation, ou que tu la crois sans la comprendre, tandis que tu comprends parfaitement la seconde. Tu reconnaîtrais ainsi que mes paroles ne t'ont rien appris, soit en assurant ce que tu ne comprends pas, soit en rappelant ce que tu savais déjà ; puisque, interrogé, tu aurais pu jurer que tu ignores la première assertion et que tu connais la seconde. C'est alors que tu répondrais affirmativement à ma question générale, après l'avoir niée comme absurde ; car tu reconnaîtrais la clarté et la certitude de ces propositions partielles dont elle se forme : Quelles que soient ces assertions, l'interlocuteur ignore si elles sont vraies, ou il sait qu'elles sont fausses, ou il est sûr qu'elles sont vraies. Dans le premier de ces trois cas, ou il croit, ou il opine, ou il doute ; il résiste et nie dans le second ; il atteste dans le troisième ; jamais donc il n'apprend. A-t-on rien appris de moi, quand on ignore ce que j'ai dit, quand on en reconnaît la fausseté, et qu'on était capable de parler comme moi, si l'on eût été interrogé ?

CHAPITRE XIII.

LA PAROLE NE MANIFESTE MÊME PAS LES SENTIMENTS INTÉRIEURS.

41. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit des choses qui sont du domaine de l'esprit, il serait inutile à qui ne peut les voir, d'en entendre parler, s'il n'était avantageux de les croire tant qu'on ne les comprend pas. Mais celui qui peut les voir est intérieurement le disciple de la vérité, au dehors le juge de qui en parle ou plutôt de son langage. Souvent, en effet, il sait mieux ce qu'il entend que celui qui le dit. Qu'un épicurien, jugeant l'âme mortelle, vienne à exposer ce qu'ont dit les sages en faveur de l'immortalité de l'âme, en présence d'un homme capable de considérer les choses spirituelles ; ce dernier juge vraies les raisons qu'il entend, tandis que le premier ignore si elles sont fondées ou plutôt les croit très-fausses. Peut-on alors estimer qu'il enseigne ce qu'il ne sait pas ? Il emploie néanmoins les mêmes paroles que s'il savait.

42. Ainsi donc, on ne peut pas même assurer que le langage manifeste les dispositions de celui qui parle ; puisqu'on ne sait pas s'il est convaincu de ce qu'il dit. Songe de plus aux menteurs et aux trompeurs : tu reconnaîtras facilement que loin de révéler toujours les sentiments du cœur, la parole sert aussi à les voiler. Je n'en doute pas, ce qu'essaient, ce que professent en quelque sorte les hommes véridiques, c'est de montrer leur âme, et on les croirait, de l'aveu de tous, si la parole était interdite aux menteurs. Souvent néanmoins nous avons remarqué, en nous-mêmes et dans d'autres, que les paroles n'expriment pas ce que l'on pense, et ceci peut, selon moi, se faire de deux manières : Tantôt on récite de mémoire et souvent après s'être peu pénétré, tout en pensant à autre chose, comme il nous arrive fréquemment en chantant les hymnes ; tantôt la langue indocile prononce malgré nous des paroles pour d'autres paroles ; et l'on n'entend pas l'expression de ce que nous avons dans la pensée. Les menteurs, sans doute, pensent aussi à ce qu'ils disent ; et tout en ignorant s'ils disent vrai, nous savons cependant que leur esprit en est occupé, à moins qu'ils n'éprouvent l'un des deux accidents dont je viens de faire mention. Veut-on soutenir que réellement ils y sont de temps en temps sujets et qu'on s'en aperçoit alors ? Quoique souvent on ne s'en aperçoive pas et que j'y aie été pris souvent, je ne fais aucune résistance.

43. Ici se présente une autre source d'erreurs ; presque partout répandue, elle produit des dissensions et des luttes sans nombre. C'est quand celui qui parle exprime à la vérité sa pensée, mais n'est compris que de lui et de quelques autres, tandis que son langage est autrement entendu de celui à qui il s'adresse et de plusieurs. On vient nous dire qu'il est des animaux qui surpassent l'homme en vertu. Ce langage nous révolte, et nous repoussons avec une grande animation ce sentiment aussi pernicieux qu'il est faux. Mais par vertu on entend la force des organes, et sous ce nom l'on désigne cette pensée ; on ne ment pas, on ne se trompe pas pour le fond, on n'a pas cherché à voiler son idée en confiant ces paroles à la mémoire ; ce n'est pas une méprise de la langue qui a fait entendre ce qu'on ne voulait pas ; seulement on désigne sous un nom différent

une pensée véritable ; et nous serions promptement d'accord, s'il nous était donné de voir cette pensée qu'avec des paroles et des explications on n'a pu nous montrer encore. La définition est, dit-on, le remède à cette erreur, et si dans la question présente on définissait ce que l'on entend par vertu, il serait manifeste qu'il n'y a point controverse sur le fond, mais sur un mot. J'y consens ; mais combien peut-on trouver d'esprits qui soient capables de bien définir ? N'a-t-on pas aussi combattu souvent les définitions en général ? Ce n'est pas le lieu d'en parler, et je ne partage aucunement cet avis.

44. Je n'observe pas que fréquemment nous entendons mal, et qu'il nous arrive de contester longuement comme si nous avions parfaitement entendu. C'est ainsi que dernièrement lorsque j'eus désigné la compassion en langue punique, tu prétendis avoir appris, des plus entendus dans cette langue, que l'expression employée par moi signifiait la piété. Je résistai, je soutins que tu avais entièrement oublié ce que tu avais appris ; je croyais que tu avais nommé la foi et non la piété, car tu étais fort près de moi et ces deux mots présentent des consonnances trop diverses pour tromper l'oreille. Ignorant ce que tu avais dit réellement, je fus longtemps à croire que tu ignorais aussi ce que tu avais entendu. Car si je t'avais bien écouté, il ne m'aurait point paru absurde que le même terme exprimât en langue punique la piété et la compassion. Ces méprises se renouvellent fréquemment ; mais n'en parlons point : on pourrait croire que je reproche au langage la négligence ou la surdité de ceux qui l'écoutent : il est plus douloureux de ne pouvoir, comme je l'ai dit plus haut, connaître la pensée de celui qui nous parle, lors même que nous entendons clairement ses paroles et qu'il s'énonce dans la même langue que nous.

CHAPITRE XIV.

L'HOMME PARLE AU DEHORS, LE CHRIST ENSEIGNE AU DEDANS.

45. J'admets qu'après avoir bien entendu et bien compris, on puisse savoir que le langage est conforme à la pensée. Je ne parle point de ce cas ; mais s'ensuit-il, comme nous l'examinons ici, que l'on apprend alors si ce langage est vrai ? Les maîtres prétendent-ils communiquer leurs propres sentiments ? Ne veulent-ils pas que l'on s'applique plutôt à comprendre et à retenir les sciences qu'ils croient faire connaître ? Et qui serait assez follement curieux pour envoyer son fils apprendre, dans une école, ce que pense le maître ? Quand celui-ci a expliqué dans ses leçons les matières qu'il fait profession d'enseigner, les règles mêmes de la vertu et de la sagesse ; c'est alors que ses disciples examinent en eux-mêmes s'il leur a dit vrai, consultant, comme ils peuvent, la vérité intérieure. C'est donc alors qu'ils apprennent. Reconnaissent-ils que l'enseignement est vrai ? ils le louent ; mais ils ignorent que les maîtres à qui s'adressent leurs louanges sont plutôt enseignés qu'enseignants, pourvu toutefois qu'ils comprennent eux-mêmes ce qu'ils disent. Ce qui nous porte à leur donner le nom faux de maîtres, c'est que la plupart du temps il n'y a aucun intervalle entre la parole et la pensée ; et parce que la vérité intérieure enseigne aussitôt après l'éveil donné par le discours, on croit avoir été instruit par le langage qui a retenti aux oreilles.

46. Si l'on considère avec attention les avantages de la parole, ils sont importants ; une autre fois, si Dieu le permet, nous les examinerons tous. En te prévenant ici de ne pas les exagérer, j'ai voulu arriver avec toi, non plus seulement à croire, mais à commencer de comprendre combien est vrai le divin témoignage qui nous défend d'appeler sur la terre quelqu'un notre maître, car nous n'avons tous qu'un Maître dans le ciel[1].

Quelle est la gloire de ce Maître dans le ciel ? lui-même nous l'apprendra. Il veut que les hommes nous avertissent au dehors par des signes, afin que recueillis intérieurement en lui-même nous soyons instruits par lui. L'aimer et le connaître, c'est la vie bienheureuse. Tous proclament qu'ils la cherchent ; et il en est peu qui goûtent la joie de l'avoir trouvée.

Mais dis-moi ton sentiment sur tout ce discours. Reconnais-tu la vérité dans tout ce que j'ai dit ? C'est que, si l'on t'eût questionné sur chaque pensée, ta réponse aurait fait connaître que tu la savais déjà ; et tu vois de cette manière Qui te les a enseignées : ce n'est pas moi puisque tu m'aurais tout dit, si je te l'avais demandé. Remarques-tu que je n'ai pas dit vrai ? ce n'est ni Lui ni moi qui t'avons enseigné : moi, parce

[1] Matth. XXIII, 8-10.

que jamais je ne puis rien enseigner ; Lui, parce que tu ne peux encore recevoir ses leçons.

Ad. Voici ce que j'ai recueilli de l'avertissement donné par tes paroles : les paroles ne peuvent qu'exciter l'homme à s'instruire, et ce qui se montre à nous de la pensée, quelle qu'elle soit, de celui qui parle, est fort peu de chose. Celui-là seul nous apprend si l'on dit vrai, qui nous a avertis, quand il parlait aux oreilles, qu'il habite en nous. Désormais, par sa grâce, je l'aimerai avec d'autant plus d'ardeur que je comprendrai mieux ses leçons. Ce qui fait cependant que je te remercie de ce discours suivi, c'est que tu as prévenu et résolu les difficultés que je me préparais à élever ; il ne me reste aucun doute, et l'oracle intérieur m'a donné, sur tous ceux que j'avais, la même réponse que toi.

Traduction de M. l'abbé RAULX.

DE L'ORDRE[1].

—

LIVRE PREMIER.

Ce premier livre contient deux thèses : dans la première, saint Augustin enseigne que l'ordre de la divine Providence embrasse tout, les biens et les maux. — Dans la seconde, il touche quelque peu à la prééminence et à la notion de l'ordre. Une dispute qui s'élève entre ses disciples, donne au saint Docteur occasion de censurer avec sévérité leurs sentiments désordonnés, et leur puéril amour de la vaine gloire. Il ne veut point que le sexe de Monique lui ferme l'entrée de la philosophie.

CHAPITRE PREMIER.

AVANT-PROPOS.

TOUT EST RÉGI PAR LA DIVINE PROVIDENCE.

1. Rechercher l'ordre des choses, et le discerner dans ce qu'il a de particulier pour chaque être; le découvrir et l'expliquer dans cette universalité qui embrasse et régit le monde; c'est là, Zénobius, une tâche difficile et dont très-peu d'hommes sont capables. De plus, ce labeur fût-il au pouvoir de quelqu'un, ce qui excédera sa puissance, ce sera de trouver un auditeur que la pureté de sa vie ou une certaine dose d'instruction rendrait apte à saisir des choses aussi divines et aussi obscures. Il n'est rien cependant qui stimule l'avidité des plus grands génies; rien que brûlent d'entendre et de pénétrer ceux qui envisagent les écueils et les orages de cette vie avec un front noblement élevé, comme cette question : comment, d'une part, Dieu prend-il soin des choses humaines, et comment, d'autre part, ces choses humaines sont-elles infectées d'une perversité si grande qu'on serait tenté de ne l'attribuer ni au gouvernement d'un Dieu, ni même au gouvernement d'un esclave, à qui l'on aurait accordé le pouvoir suprême. Dès lors, ceux qui s'occupent de ces questions se trouvent dans la nécessité de croire, ou que la divine Providence ne descend point jusqu'à ces derniers et infimes détails, ou que tout le mal se commet certainement par la volonté divine. Conclusions toutes deux impies, la seconde surtout.

Car s'il est inepte, s'il est même très-dangereux pour l'esprit, de croire que Dieu délaisse quoi que ce soit, jamais, parmi les hommes eux-mêmes, on n'a fait à personne un crime de son impuissance, et le reproche de négligence est beaucoup moins grave que l'accusation de malice et de cruauté. Aussi la saine raison, qui ne renonce pas à la piété, est comme forcée de croire que les choses terrestres ne peuvent être dirigées par le ciel, ou que le ciel les néglige et les dédaigne, plutôt que de les conduire d'une manière propre à justifier toute plainte élevée contre Dieu.

2. Mais où est l'esprit assez aveugle qui hésiterait de reporter à la puissance et à l'administration divine tout ce qu'il y a de rationnel dans le mouvement des corps qui échappent aux desseins et à la volonté de l'homme? Il faudrait alors qu'on attribuât au hasard la conformation et la mesure si bien combinée et si ingénieuse des membres, même dans les plus petits animaux; ou que l'effet dénié au hasard pût avoir d'autre cause que la raison; ou même que, entraînés par de futiles et ridicules opinions, nous eussions la témérité de soustraire à la direction mystérieuse de la majesté suprême l'ordre que la nature uni-

[1] Voir hist. de S. Aug., ch. IV; et Rétr. liv. I, ch. 3

verselle nous fait admirer dans chaque objet particulier, et où n'est pour rien l'industrie humaine.

Mais ce qui est plus gros de questions, c'est que les membres d'un insecte soient admirablement disposés et distingués entre eux, tandis que la vie de l'homme est troublée par l'incessante agitation de tempêtes sans nombre. Ainsi un homme dont la vue serait assez rétrécie pour n'embrasser du regard sur un parquet de marquetterie que le module d'un seul carreau, accuserait l'ouvrier d'avoir ignoré la symétrie et les proportions; incapable d'embrasser dans l'ensemble et dans les détails, ces emblêmes qui concourent à l'unité d'un beau tableau, il prendrait pour un désordre la variété des pierres précieuses. Il n'en est pas autrement de certains hommes peu instruits. Dans l'impuissance où est leur faible esprit d'embrasser et d'envisager la liaison et l'harmonie universelles, ils s'imaginent, quand ils sont blessés d'une chose qui a pour eux de l'importance, que c'est un grand désordre dans l'univers.

3. La principale cause de cette erreur, c'est que l'homme est inconnu à lui-même. Et pour se connaître il a besoin de s'habituer longtemps à se retirer de ses sens [1], à replier son esprit sur lui, à se maintenir à l'intérieur. Ceux-là seuls y parviennent qui cautérisent dans la solitude les plaies de certaines opinions dont nous frappe journellement le cours de la vie, ou qui les guérissent par le secours des études libérales.

CHAPITRE II.

L'OUVRAGE DÉDIÉ A ZÉNOBIUS. — PERSONNAGES DU DIALOGUE.

Ainsi rendu à lui-même l'esprit comprend la beauté de l'univers, qui tire principalement son nom de l'unité. C'est pourquoi cette beauté ne saurait être contemplée par l'âme qui se jette à tant d'objets, et dont l'avidité ne produit que l'indigence, et qui ne sait qu'on ne peut y échapper qu'en se séparant de la multitude. Par multitude, je n'entends pas celle des hommes, mais bien la multitude de tout ce qu'atteignent les sens.

Rien d'étonnant que plus nous voulons embrasser, plus est grande notre disette. Quelque étendu que soit un cercle, tu y trouves un milieu où tout converge, et que les géomètres appellent centre; et quoique toutes les parties de la circonférence se puissent diviser à l'infini, il n'y a cependant que le point central qui soit à égale distance des autres points et qui les domine également, parce qu'il a sur eux un droit égal. Sors de là pour te jeter d'un côté ou d'un autre, tu perds le tout en cherchant les parties. De même l'esprit qui se répand en dehors de soi, divague en une certaine immensité, et se livre en proie à une mendicité réelle. Sa nature exige qu'il cherche partout l'unité, et la multitude ne permet pas qu'il la rencontre.

4. Mais que signifie ce que je viens de dire? Quelle est la cause des errements de notre esprit? Comment, toutes les choses concourant à l'unité et se trouvant parfaites en elles-mêmes, doit-on néanmoins fuir le péché? Tu le comprendras sûrement, mon cher Zénobius. Je connais assez ton génie, ton âme éprise de toute beauté, exempte de toute souillure et de toute passion désordonnée. Ce gage d'une sagesse à venir, prescrit en toi au nom du droit divin, contre les convoitises funestes, et l'attrait des fausses voluptés ne te fera point abandonner tes intérêts propres; ce serait une prévarication dont la honte ne pourrait être surpassée non plus que le danger. Tu comprendras donc tout cela, crois-moi, quand tu te seras appliqué à l'étude dont l'effet est de purifier et de cultiver notre esprit, incapable sans elle de recevoir la divine semence.

L'ensemble et la nature de ces études, l'ordre qu'elles exigent, ce que la raison promet aux hommes purs et studieux, quelle vie mènent ici tes amis, et quel fruit nous procure un honnête repos, ces livres, je l'espère, te l'apprendront. Ton nom nous les rendra plus chers encore que notre travail, surtout si par un choix meilleur, tu veux te soumettre à cet ordre qui fait le sujet de cet ouvrage, et t'y conformer pleinement.

5. Des douleurs d'estomac m'ayant forcé à déserter ma chaire, moi qui, tu le sais, même sans y être ainsi contraint, cherchais à me réfugier au sein de la philosophie, je me suis retiré aussitôt à la villa de notre cher Vérécundus. Te dirai-je quel plaisir il en éprouve? Tu sais son incomparable bienveillance envers tous, et particulièrement envers nous. Nous dissertions entre nous sur tout ce qui nous pa-

[1] Rét. liv. I ch. 3, n. 2.

raissait utile, ayant soin de tout recueillir au stylet ; ce que je trouvais avantageux pour ma santé affaiblie. En effet, comme j'étais attentif à toutes mes paroles, il ne se glissait dans la discussion aucune contention trop ardente, et si nous voulions écrire quelque chose de nos discussions, il ne serait besoin ni d'un autre langage, ni d'effort de mémoire. Mes collaborateurs étaient Alypius, et Navigius mon frère, ainsi que Licentius qui venait de s'adonner à la poésie avec un entrain surprenant. L'armée nous avait aussi rendu Trygétius, qui aime l'histoire en qualité de vétéran. Et puis nous nous aidions de nos livres.

CHAPITRE III.

PREMIÈRE DISCUSSION. — CE QUI Y DONNA LIEU.

6. Une nuit, que j'étais éveillé, comme de coutume, je m'occupais en silence de ce qui me venait à l'esprit je ne sais d'où. Déjà le désir de trouver la vérité m'avait accoutumé à méditer ainsi ; et selon le mouvement de mes pensées, je passai sans sommeil la première ou la seconde partie, et presque toujours la moitié de la nuit. Je ne me laissais point ravir à moi-même par les études de mes élèves ; ils travaillaient pendant tout le jour seulement, et j'aurais condamné, comme un excès, qu'ils consacrassent encore les nuits à la poursuite de leur travail. Je leur avais aussi donné l'ordre de se créer une occupation en dehors de leurs livres, et d'accoutumer leur esprit à demeurer en lui-même. Donc je veillais, ai-je dit, et voilà que le son de l'eau qui coulait près des bains captiva mon oreille, et je le remarquai plus attentivement que de coutume. Je trouvais tout à fait étrange que la même eau heurtant les mêmes cailloux, rendît un son tantôt plus doux et tantôt plus éclatant. Je commençai à m'en demander la cause, et rien, je l'avoue, ne se présentait. Mais Licentius frappant de son lit la boiserie voisine, effraya des souris qui l'importunaient ; je sus ainsi qu'il était éveillé. Licentius, lui dis-je, as-tu remarqué, car je vois que ta muse t'a allumé un flambeau pour travailler [1], le son inégal de cette eau ? Oui, dit-il, cela n'est point nouveau pour moi. Une nuit, en m'éveillant, le désir du beau temps me faisait prêter l'oreille, j'écoutais si la pluie tombait, et cette eau murmurait comme à présent. Trygétius parla de même ; lui aussi, couché sur son lit et dans la même pièce, veillait à notre insu, car nous étions dans les ténèbres, ce qui est presque nécessaire en Italie, même aux riches.

7. Voyant que toute mon école, telle qu'elle était alors, car Alypius et Navigius étaient en ville, ne dormait non plus que moi, et que ce bruit de l'eau m'invitait à dire un mot : D'où pensez-vous, dis-je, que provienne l'inégalité du murmure de cette eau ? Car nous n'admettons pas que personne à cette heure puisse troubler le courant, soit en y passant, soit en y lavant quelque chose. Que penser, dit Licentius, sinon que les feuilles, comme en automne il en tombe continuellement et avec abondance, s'amassent dans le lit étroit du courant, sont poussées et quelquefois forcées de céder ? Or quand l'eau qui les poussait s'est écoulée, elles se rassemblent et s'entassent de nouveau, ou bien la chute inégale des feuilles qui surnagent occasionne tout autre phénomène qui arrête ou précipite le cours de l'eau. Cela me parut probable, je n'avais pas d'autre explication, et j'avouai à Licentius, dont je louai l'esprit, que, malgré mes longues recherches, je n'avais pu m'expliquer pourquoi il en était ainsi.

8. Après un instant de silence : Tu avais raison, lui dis-je, de ne pas t'étonner et de te tenir intérieurement attaché à Calliope. J'avais raison, répondit-il, mais toi à ton tour tu me donnes un grand sujet d'étonnement. Lequel, dis-je ? C'est, répliqua-t-il, que tu aies pu t'étonner de cela. Et d'où vient, lui dis-je, l'étonnement, d'ordinaire ? Quelle est la mère de ce défaut [1] sinon une chose inaccoutumée, en dehors de l'ordre manifeste des choses ? Oui, répondit-il, en dehors de l'ordre manifeste, j'y souscris, rien ne me paraissant arriver en dehors de l'ordre. Je ressentis alors une espérance plus vive que d'ordinaire, quand j'interroge ces jeunes gens : et voyant que l'esprit de Licentius, à peine appliqué d'hier à ces études, s'était élevé à une conception si haute et si soudaine, tandis que nous n'avions encore discuté entre nous aucune question sur ces matières : c'est bien, lui dis-je, c'est bien, c'est tout à fait bien, et tu as compris beaucoup, beaucoup entrepris ; crois-moi, tu dépasses de beaucoup l'Hélicon au sommet duquel tu t'efforces d'atteindre comme au ciel. Mais défends ton sentiment, car je vais l'attaquer. — Laisse-moi un instant à moi-même, reprit-il, je t'en

[1] Ret. liv. I, ch. III, n. 2.

[1] Ret. liv. I, ch. III, n. 2.

prie, car mon esprit est à un bien autre sujet. — Mais moi, craignant vivement que, absorbé par la poésie, il ne fût rejeté loin de la philosophie : ma colère s'allume, lui dis-je, quand tu poursuis en chantant et en hurlant ces vers de toutes mesures ; ils vont élever entre toi et la vérité un mur plus épais qu'entre tes amants fabuleux : ceux-ci au moins soupiraient l'un après l'autre à travers les fentes de la muraille. — Licentius avait entrepris alors de chanter Pyrame [1].

9. — Comme j'avais parlé d'un ton plus sévère qu'il ne s'y attendait, il se tut un moment. Pour moi, laissant là l'entretien commencé, j'étais rentré en moi-même, pour ne pas occuper inutilement et maladroitement un homme si préoccupé. — Mais lui : « A mes yeux, » dit-il, « je suis aussi malheureux qu'une souris ; » j'ai aussi raison de le dire, qu'on le dit dans Térence. Mais aussi il m'arrivera probablement le contraire de ce qu'il ajoute. « Aujourd'hui je suis perdu [2] » a-t-il dit, et moi c'est aujourd'hui peut-être que je serai retrouvé. Si vous ne méprisez pas les augures que la superstition tire des rats, si le bruit que j'ai fait a été pour ce rat ou cette souris un avertissement qui vous a fait connaître que j'étais éveillé ; s'il y a sagesse à rentrer dans sa chambre, à reposer en soi-même ; pourquoi à mon tour le bruit de ta voix ne m'avertirait-il pas de philosopher plutôt que de chanter ? Car c'est là notre vraie et inébranlable demeure, comme j'ai commencé à le croire sur les preuves que tu en donnes chaque jour. Si donc ce n'est pas t'importuner et si tu le juges à propos, demande-moi ce que tu voudras ; je défendrai de tout mon pouvoir l'ordre des choses, et je soutiendrai que rien ne se peut faire en dehors de lui. Je l'ai tellement conçu, tellement gravé dans mon esprit que, dussé-je être vaincu dans cette discussion, je n'attribuerai pas ma défaite à la témérité, mais à l'ordre même ; et ce ne sera point l'ordre, mais Licentius qui sera vaincu.

CHAPITRE IV.

RIEN ABSOLUMENT NE SE FAIT SANS CAUSE.

10. Je revins donc à eux avec une joie nouvelle. Que t'en semble, dis-je à Trygétius ? J'incline beaucoup pour l'ordre, dit-il, mais je suis encore incertain, et je désire qu'un sujet d'une telle importance soit discuté très-sérieusement. Laisse à cette autre partie tes propensions, dis-je, car s'il te reste des incertitudes, tu as, je crois, cela de commun avec Licentius et avec moi. Pour moi, dit Licentius, je suis assuré de ce sentiment. Pourquoi craindrais-je de détruire, avant qu'elle soit entièrement élevée, cette muraille dont tu as fait mention ? Car, à vrai dire, la poésie ne saurait me détourner de la philosophie, autant que le désespoir de trouver la vérité. Alors Licentius, avec l'accent de la joie : Bonheur inattendu, s'écria-t-il, Licentius n'est plus académicien ! D'ordinaire il les défendait très-chaleureusement. Mais lui : Silence là-dessus pour le moment, dit-il ; je ne veux pas que ce souvenir dangereux me ravisse et m'arrache à ce je ne sais quoi de divin qui a commencé de se montrer à moi, et à quoi je me suspens avec avidité. — Sentant alors en moi un bonheur plus grand que je n'osai jamais le désirer, je prononçai ce vers avec transport : « Plaise au Père des Dieux, plaise « au grand Apollon, que tu commences [1] ! » lui-même nous conduira « si nous le suivons « où il nous ordonne d'aller et où il veut nous « fixer ; c'est lui qui nous en donne l'augure et « qui pénètre nos esprits [2]. » Celui-là n'est pas en effet le grand Apollon que stimule, dans les cavernes, dans les montagnes, dans les forêts, la vapeur de l'encens ou le désastre des troupeaux, et qui s'empare des insensés ; mais il en est un tout autre, et cet autre est grand, véridique ; pourquoi des paroles ambiguës ? C'est la Vérité même, et il a pour poètes tous ceux qui peuvent être sages. Commençons donc, Licentius ; appuyés sur la piété que nous pratiquons, étouffons sur nos pas le feu dévorant des fumeuses convoitises.

11. Eh bien ! questionne, dit-il, je t'en supplie, tes paroles et les miennes suffiront peut-être pour expliquer ce je ne sais quoi de si grand. Réponds-moi d'abord, répliquai-je : d'où vient que cette eau ne te paraît point couler ainsi au hasard, mais avec ordre ; qu'elle coule dans de petits conduits de bois et qu'elle soit destinée à nos besoins, cela peut tenir à l'ordre : c'est le travail d'hommes agissant avec raison ; ils ont voulu que dans le même courant on pût boire et se laver, comme le réclamaient les besoins des lieux parcourus. Mais si ces feuilles, comme

[1] Les amours de Pyrame et de Thisbé.
[2] Térence, Eunuq. act. 5, scène 6.

[1] Enéid. liv. x ; 864-875. — [2] Ibid. liv. III, 88-89.

tu dis, sont tombées de manière à produire le bruit qui nous a étonnés, à quel ordre des choses rattacher ce fait? N'est-ce pas plutôt au hasard? Celui-là même, répondit-il, qui voit clairement que rien ne peut arriver sans cause, pourra-t-il comprendre que ces feuilles auraient dû ou pu tomber autrement? Quoi! veux-tu que j'explique la situation des arbres et des rameaux, la pesanteur naturelle des feuilles? Qu'ai-je besoin d'explorer la mobilité de l'air où elles voltigent, leur lenteur à tomber et leurs chutes qui varient selon la température, leurs poids, leur configuration et tant de causes si obscures? Tout cela échappe à nos sens et leur échappe entièrement. Toutefois, et c'est ce qui suffit à la question posée, je ne sais comment il n'est point obscur pour notre esprit, que rien ne se fait sans cause. Un questionneur importun pourra continuer à demander pour quelle cause les arbres sont plantés là? Je répondrai que les hommes ont eu égard à la fécondité de la terre. Mais si les arbres sont stériles et produits par hasard, je répondrai que nous ne voyons pas tout, et que la nature qui les produit ne fait rien au hasard. Enfin, ou prouvez-moi qu'il est des effets sans cause, ou croyez que rien n'arrive en dehors de l'ordre certain des causes.

CHAPITRE V.

DIEU GOUVERNE TOUT AVEC ORDRE.

12. Quoique tu me traites de questionneur importun, repris-je, et il m'est difficile de ne l'être pas, puisque j'ai interrompu tes colloques avec Pyrame et Thisbé, je continuerai néanmoins à te questionner. Cette nature où tu veux nous montrer tant d'ordre, à quoi bon, pour ne rien dire d'une multitude d'autres choses, a-t-elle créé ces mêmes arbres qui ne portent pas de fruits? Comme il cherchait ce qu'il devait dire, Trygétius reprit : Est-ce que les arbres ne peuvent servir à l'homme que par leurs fruits? Combien d'autres avantages sont dus à l'ombre, au bois, enfin aux rameaux mêmes et aux feuilles? Je t'en supplie, reprit Licentius, ne réponds pas ainsi à ses questions. Il y a une foule d'objets que nous pourrions citer ici et qui n'ont pour les hommes aucune utilité, ou du moins qu'une utilité si cachée et si faible, que les hommes et nous surtout ne pouvons ni la découvrir, ni la soutenir. Que l'on nous enseigne plutôt comment rien peut se faire sans une cause préexistante. Plus tard, dis-je, nous en parlerons. Il n'est pas encore nécessaire que j'enseigne, car tu t'es proclamé certain de l'ordre universel; je cherche avidement à le connaître; j'y consacre mes jours et mes nuits, et tu ne m'as encore rien appris sur cette grave question.

13. Où me jettes-tu, dit-il? Est-ce parce que je te suis avec plus d'agilité que ces feuilles ne suivent les vents qui les jettent dans le courant, et pour lesquelles ce serait peu de tomber si elles n'étaient entraînées? En sera-t-il autrement si Licentius entreprend d'enseigner à Augustin les graves problèmes de la philosophie? Et moi : De grâce, cesse de t'abaisser ou de m'élever de la sorte, car je ne suis en philosophie qu'un enfant, et quand j'interroge, peu m'importe par qui me réponde Celui qui chaque jour accueille mes plaintes. Un jour, je l'espère, tu seras son oracle, et peut-être ce jour n'est-il pas éloigné. Toutefois les hommes les plus étrangers à ces sortes d'études peuvent nous apprendre quelque chose, quand on les presse, dans une réunion où l'on discute, par le fouet des questions. Et ce qu'ils peuvent nous apprendre n'est pas peu de chose. Ne vois-tu pas, et je prends volontiers ta comparaison, que ces feuilles qu'emportent les vents, qui nagent sur l'eau, bravent quelquefois le flot qui les pousse, et prêchent aux hommes l'ordre universel, si toutefois la thèse que tu soutiens repose sur la vérité?

14. Alors, bondissant de joie sur son lit : Grand Dieu, s'écria-t-il, qui niera que vous régissiez toutes choses avec ordre? Comme tout se tient! comme tout s'enchaîne avec précision et successivement dans ses propres nœuds! quels grands et nombreux événements nous ont amenés à parler ainsi! Combien s'accomplissent pour vous découvrir à nous! N'est-ce point cet ordre même qui a fait que nous sommes éveillés, que tu as remarqué ce bruit, que tu en as cherché la cause en toi-même, et que cette cause d'un effet si minime, tu ne l'as point trouvée? Une souris vient, et voilà qu'elle trahit ma veille; enfin tes paroles mêmes, peut-être sans que tu en aies eu l'intention, car ce qui nous vient à l'esprit n'est pas toujours en notre puissance, se présentent je ne sais comment et m'apprennent ce qu'il faut te répondre. Car, je t'en prie, si, selon ton dessein, nos paroles sont écrites, et retentissent

plus loin parmi les hommes, n'y verra-t-on pas un événement sur lequel, un grand devin, un Chaldéen consulté, aura su répondre bien avant qu'il n'arrive? Et s'il l'avait annoncé, ne passerait-il pas pour un homme divin? n'obtiendrait-il pas les applaudissements des hommes, sans que néanmoins personne osât lui demander pourquoi une feuille est tombée, ou si c'est un rat égaré qui a voulu troubler le repos d'un homme endormi? Quelqu'un de ces devins n'a-t-il jamais fait de semblables prédictions? soit spontanément, soit sous le coup de la violence? Or, s'il venait à prédire que tu feras de tout ceci un livre qui ne sera point sans mérite, et s'il voyait qu'il en sera nécessairement ainsi, autrement, en effet, il ne pourrait l'assurer, sans aucun doute les effets produits par une feuille que le vent emporte dans les champs, et par le dernier des animaux dans une maison, appartiendront, aussi nécessairement à l'ordre, que les lettres à ton livre. Car elles représentent des paroles qui ne te seraient point venues en pensée, et n'eussent pu sortir de ta bouche pour aller à la postérité, sans les accidents d'une aussi mince valeur que ceux-là. Donc, je t'en supplie, que l'on ne me demande plus pourquoi chaque chose a lieu. Il nous suffit que rien n'arrive, que rien ne se produise sans qu'une cause ne l'ait ou produit ou mis en mouvement.

CHAPITRE VI.

L'ORDRE EMBRASSE TOUT.

15. On voit bien, jeune homme, répliquai-je, que tu ignores combien l'on a écrit et quels hommes ont écrit contre la divination. Mais dis-moi maintenant, non pas si quelque chose arrive sans cause, car je le vois, tu ne veux point répondre à cette question, mais si cet ordre dont tu t'es fait le défenseur te paraît un bien ou un mal. Alors d'un ton mécontent: Tu n'as pas, dit-il, posé la question de manière que je puisse répondre ni oui ni non; je vois ici un certain milieu, et l'ordre ne m'apparaît ni un bien ni un mal. Mais du moins, dis-je, que regardes-tu comme contraire à l'ordre? Rien, répliqua-t-il; comment y aurait-il quelque chose de contraire à ce qui occupe tout et embrasse tout? Tout ce qui serait contraire à l'ordre serait nécessairement en dehors de l'ordre; et je ne vois rien en dehors de l'ordre. Donc il ne faut pas croire qu'il y ait rien de contraire à l'ordre. Est-ce donc, dit Trygétius, que l'erreur n'est pas contraire à l'ordre? Nullement, répondit-il, car je ne vois personne errer sans une cause, et l'enchaînement des causes est du ressort de l'ordre. L'erreur elle-même non-seulement provient d'une cause, mais produit encore un effet dont elle est ainsi la cause. C'est pourquoi n'étant point en dehors de l'ordre, elle ne peut lui être contraire.

16. Trygétius se taisait, et moi je ne pouvais contenir mes transports, en voyant ce jeune homme, fils de mon plus cher ami, devenir aussi mon fils, s'élever même et grandir devant moi, jusqu'à la hauteur d'un ami véritable. Lui dont les goûts ne m'avaient donné aucun espoir qu'il arriverait même à une médiocre littérature, s'élançait, et d'un seul bond, jusqu'au cœur de la philosophie, où d'un regard, il avait vu son domaine. Pendant que je l'admire en silence, et que je cherche comment le féliciter, il s'écrie soudain, comme inspiré: O si je pouvais dire ce que je veux! Paroles, paroles, je vous adjure, où êtes-vous? Accourez; oui, le bien et le mal sont dans l'ordre. Croyez-en à votre gré; car je ne sais comment vous l'expliquer.

CHAPITRE VII.

DIEU N'AIME PAS LE MAL, ET CEPENDANT LE MAL ENTRE DANS L'ORDRE.

17. J'admirais et me taisais. Mais Trygétius le voyant devenu plus affable, comme après une ivresse dissipée, et rendu à la conversation: Ce que tu avances, Licentius, dit-il, paraît absurde et très-éloigné de la vérité. Mais je t'en prie, écoute-moi un instant, et ne me trouble point par tes cris. Dis ce que tu voudras, répondit celui-ci, mais je ne crains pas que tu m'enlèves ce que je vois, ce que je tiens presque. Fasse le ciel, reprit Trygétius, que tu ne dévies point de cet ordre que tu défends, et que tu ne t'emportes pas contre Dieu! avec si peu de souci, j'adoucis l'expression. Dire que le mal est contenu dans l'ordre, quoi de plus impie? car n'en doutons pas, Dieu aime l'ordre. Il l'aime véritablement, répondit Licentius; l'ordre émane de lui; il est avec lui; et si l'on peut dire quelque chose de mieux

sur un sujet si élevé, réfléchis-y toi-même, je te prie. A quoi bon réfléchir, dit Trygétius ? je prends tes paroles telles qu'elles sont, et ce que j'y comprends me suffit. Tu as dit que le mal est contenu dans l'ordre, que l'ordre découle de Dieu, est aimé de Dieu. De là il suit que le mal vient de Dieu même, et que Dieu aime le mal.

18. Cette conclusion me fit craindre pour Licentius. Mais lui, gémissant de la difficulté de s'exprimer, et sans chercher aucunement ce qu'il dirait, mais la manière dont il le dirait : Non, répliqua-t-il, Dieu n'aime point le mal, et c'est uniquement parce qu'il serait contraire à l'ordre que Dieu aimât le mal. En même temps il aime beaucoup l'ordre, parce que l'ordre fait qu'il n'aime point le mal. Mais alors comment le mal, lui-même, pourrait-il n'être pas dans l'ordre, puisque Dieu ne l'aime point, et qu'il est de l'ordre que le mal ne soit point aimé de Dieu ? Que Dieu aime le bien et non le mal, est-ce là un ordre de choses qui te paraisse méprisable ? Ainsi, le mal que n'aime point Dieu n'est pas en dehors de l'ordre, et cependant Dieu aime l'ordre : car en l'aimant n'aime-t-il pas à aimer le bien et à n'aimer pas le mal ; ce qui est un grand et bel ordre, une disposition divine ? Cet ordre, cette disposition conservent, par la distinction même, l'harmonie des choses, et rendent même nécessaire l'existence du mal. Ainsi la beauté universelle se forme des objets contraires ; ils sont comme les antithèses qui nous plaisent dans les discours.

19. Il se tut ensuite un moment ; puis, soudain, se levant du côté du lit de Trygétius : Je te le demande, dit-il, Dieu est-il juste ? Celui-ci gardait le silence, profondément étonné et stupéfait, comme il l'avoua plus tard, des paroles que soufflait soudainement à son condisciple et son ami une inspiration nouvelle. Pendant ce silence, Licentius continua : si tu me réponds que Dieu n'est pas juste, vois ce que tu fais, toi qui tout à l'heure, m'accusais d'impiété. Mais si Dieu est juste, comme on nous l'enseigne, et comme nous le fait sentir la nécessité même de l'ordre, sa justice consiste à distribuer à chacun ce qui lui appartient. Mais quelle distribution peut-il y avoir, s'il n'y a distinction ? et quelle distinction si tout est bien ? Que peux-tu enfin trouver en dehors de l'ordre, si la justice de Dieu rend aux méchants et aux bons selon les mérites de chacun. Nous confessons tous que Dieu est juste ; tout est donc renfermé dans l'ordre. A ces mots, il se rejeta sur son lit, et d'une voix plus douce, pendant que personne ne lui adressait la parole : Ne réponds-tu donc rien, dit-il, toi du moins qui m'as provoqué ?

20. Prenant la parole : Maintenant que ce nouveau culte s'est emparé de toi, je cède [1], lui dis-je. Mais pendant le jour, je répondrai ce que je croirai bon. Du reste il semble poindre, à moins que l'éclat qui frappe les fenêtres ne soit celui de la lune. Il faut travailler en même temps, Licentius, à ne point perdre dans l'oubli de telles richesses. Comment veux-tu que les lettres n'en sollicitent point le dépôt ? Je te dirai donc tout mon sentiment, j'argumenterai contre toi de toutes mes forces, et si tu es vainqueur, ce sera mon plus grand triomphe. Mais si le sophisme et la subtilité des erreurs humaines dont j'essayerai de soutenir le parti, venaient à vaincre ta faiblesse trop peu nourrie d'études scientifiques pour te mesurer avec un Dieu si puissant [2], cela t'indiquera la mesure de force que tu dois acquérir pour revenir à lui avec plus de fermeté. Je veux aussi que la question sorte plus claire de cette discussion, car je vais la porter à des oreilles qui ne sont pas peu délicates.

Notre ami Zénobius, en effet, a souvent et longuement discuté avec moi sur l'ordre des choses ; je n'ai jamais pu satisfaire à ses profondes questions, soit à cause de l'obscurité de la matière, soit à cause de la brièveté du temps. Ces fréquentes remises lui ont causé jusqu'alors beaucoup d'impatience, et pour obtenir une plus prompte et plus ample réponse, il m'a provoqué par un poème, et un bon poème, ce qui doit te le faire aimer davantage. Mais alors que tu étais si éloigné de ses études, on ne pouvait te le lire, on ne le peut même aujourd'hui. Car son départ fut si soudain et si troublé par ce tumulte, que rien de tout cela ne put nous venir à l'esprit. Il avait pris néanmoins le parti de me laisser ce poëme entre les mains, pour que j'y répondisse. Beaucoup de motifs enfin m'engagent à lui adresser cet entretien. D'abord il lui est dû ; ensuite sa bienveillance pour nous exige que nous l'instruisions de notre genre de vie ; enfin, nul plus que lui ne se réjouit de l'espoir que tu donnes. Quand il était ici, son amitié pour ton père,

[1] Térence. And. act. 4, scène 3.
[2] Allusion aux héros de la fable qui ont combattu les dieux.

ou plutôt pour nous tous, l'intéressait à toi, il désirait que je cultivasse ton génie naissant, dont il remarquait avec soin quelques étincelles ; il craignait plus encore que ta négligence ne vînt à l'éteindre. Et quand il apprendra que tu t'exerces aussi à la poésie, il en sera si heureux, qu'il me semble le voir tressaillir de joie.

CHAPITRE VIII.

LICENTIUS ENFLAMMÉ D'ARDEUR POUR LA PHILOSOPHIE. — MONIQUE LE RÉPRIMANDE. — UTILITÉ DES SCIENCES LIBÉRALES.

21. Tu ne pourras rien faire qui me soit plus agréable, dit-il ; mais soit que vous dussiez rire de ma mobilité et de la légéreté de mon âge, soit que la volonté et l'ordre d'en-haut s'accomplisse en moi, je ne crains pas de vous le dire, je me sens tout à coup refroidi pour les vers ; une autre lumière, une lumière bien différente m'inonde de je ne sais quelle clarté. La philosophie, je l'avoue, est plus belle que Thisbé, que Pyrame, que Vénus et Cupidon, et que tous ces amours. Et il remerciait le Christ en soupirant. Je l'entendis parler ainsi, dirai-je avec plaisir, ou plutôt, que ne dirai-je pas ? Chacun comprendra comme il voudra, peu m'importe, mais ma joie fut peut-être excessive.

22. Quelques instants après, le jour parut, ils se levèrent, et moi je priai beaucoup en pleurant. Puis voilà que j'entendis Licentius qui fredonnait sur un ton joyeux, ces paroles du Prophète : « Dieu des vertus, convertissez-« nous, montrez-nous votre face et nous serons « sauvés[1]. » Déjà la veille, après le dîner, sortant pour les besoins de la nature, il avait chanté ce verset d'une manière distincte, et ma mère ne put supporter qu'en un lieu semblable on répétât de telles paroles. En effet, il ne chantait rien autre chose ; ayant appris naguère ce refrain, il l'aimait comme on aime une mélodie nouvelle. Mais la pieuse femme, comme tu la connais, le réprimanda uniquement parce que le lieu n'était point convenable pour ce chant ; et il avait répondu en plaisantant : Eh ! si quelque ennemi venait à m'enfermer dans ce lieu, Dieu n'entendrait-il pas ma voix ?

23. Ce matin donc, étant rentré seul, car chacun d'eux était sorti pour le même motif, il s'approcha de mon lit. Franchement, dit-il, il en sera de nous ce que tu voudras ; dis-moi ce que tu penses de moi ? Prenant alors la main de ce jeune homme : Ce que je pense de toi, lui dis-je, tu le sens, tu le crois, tu le comprends. Ce n'est pas en vain, je le pense, que tu as demandé si longtemps, hier, au Dieu des vertus qu'il se fasse voir à tous, et te convertisse. Se rappelant alors ces paroles, avec étonnement : Ce que tu dis est aussi important que vrai, me répondit-il ; et je ne suis pas médiocrement ému en me rappelant que j'avais dernièrement tant de peine à renoncer aux frivolités de mon poème, tandis qu'aujourd'hui je ne puis y revenir qu'avec honte et dégoût, tant je suis porté tout entier aux choses grandes et admirables. N'est-ce point une véritable conversion à Dieu ? Je me félicite d'avoir rejeté le scrupule de fredonner ainsi dans un lieu semblable. Cela ne me déplaît pas non plus, répondis-je, et selon moi, l'ordre demande que nous en disions quelque chose. Car je vois qu'à ce chant convenaient et le lieu, dont ma mère s'est offensée, et la nuit même. De quels objets penses-tu que nous demandions à Dieu de nous détourner, pour nous convertir à lui et nous montrer sa face ? N'est-ce pas des souillures du corps et de l'âme, ainsi que des ténèbres dont l'erreur nous a enveloppés ? Se convertir, est-ce autre chose que s'élever en soi-même par la vertu et la tempérance au-dessus des excès du vice ? Qu'est-ce que la face de Dieu sinon la vérité à laquelle nous aspirons, et pour l'amour de laquelle nous nous purifions, nous nous parons ? Impossible de mieux dire, s'écria-t-il. Puis, baissant la voix, et comme à l'oreille : Vois, je te prie, comme tout se presse pour me faire croire que pour nous, il se fait quelque chose d'après un ordre plus heureux.

24. Si tu as souci de l'ordre, lui dis-je, il te faut retourner à tes vers. Etudier les sciences libérales avec retenue et empressement, voilà ce qui prépare à la vérité des amis qui l'embrasseront avec plus de chaleur, plus de persévérance, plus de soin, de sorte qu'ils la convoitent avec plus d'ardeur, la poursuivent avec plus de constance, et s'y attachent avec plus de tendresse[1]. Et c'est, Licentius, ce que nous appelons la vie bienheureuse. A ce nom, chacun se dresse et s'attache en quelque sorte à tes mains, pour voir si tu n'aurais pas de quoi donner à des indigents, à des hommes

[1] Ps. 79, 8.

[1] Retr. liv. II, ch. 3, n. 2.

retenus par les liens de tant de maladies. Mais que la sagesse leur commande de supporter le traitement du médecin, et de se laisser guérir avec quelque patience, aussitôt ils retombent sur leurs couches. Allanguis par la chaleur de ces couches, ils goûtent plus de plaisir à réveiller les démangeaisons de leurs chagrines voluptés, qu'à subir et à suivre les avis un peu sévères et désagréables du médecin, pour être rendus à la santé, et à la lumière, et contents d'avoir pour appuis le nom et l'idée du Dieu souverain, ils vivent dans la misère, et néanmoins ils vivent.

Il est d'autres hommes, disons mieux, d'autres âmes encore unies à des corps et déjà dignes d'être recherchées par le meilleur et le plus beau des époux. Pour elles ce n'est pas assez de vivre si elles ne vivent heureuses. En attendant, retourne à tes muses; mais sais-tu ce que je désire que tu fasses? Ordonne ce qu'il te plaira, répondit-il. Quand Pyrame se sera poignardé, lui dis-je, ainsi que son amante, sur son corps à demi-mort, comme tu dois le chanter, tu auras la plus favorable des occasions, dans cette douleur même, qui doit porter dans ton poème l'émotion la plus vive. Pénétre-toi d'horreur pour l'amour dégradant et les femmes empoisonnées qui conduisent à ces déplorables excès, puis élève-toi; pour chanter cet amour pur et sans tache qui, au moyen de la philosophie, unit à l'intelligence les âmes cultivées par l'étude et embellies par la vertu, et qui non-seulement fuient la mort, mais jouissent encore de la vie bienheureuse. Il réfléchit longtemps dans le silence et l'hésitation, puis ayant fait un mouvement de la tête, il s'en alla.

25. Je me levais à mon tour, et après avoir offert à Dieu mes vœux de chaque jour, nous prenions le chemin du bain. Ce lieu nous était familier, et prêtait à la discussion quand le mauvais temps nous empêchait d'aller à la campagne. Mais voilà que près du seuil nous apercevons deux coqs qui se livraient un combat très-violent. Nous nous arrêtâmes. Que ne regardent pas, où ne se promènent pas des yeux amis? Ils cherchent si quelque part apparaîtra cette beauté de l'intelligence qui modifie et gouverne tout par la science comme par l'ignorance, qui entraîne partout ses disciples affamés, et se fait rechercher partout? D'où et à quel endroit ne peut-elle point se révéler? Ainsi, dans ces coqs, il fallait voir leurs têtes tendues en avant, leurs plumes du cou hérissées, leurs chocs violents, leurs adroits détours, et dans tous les mouvements de ces animaux sans raison, rien qui ne fût convenable, une raison supérieure réglant tout en eux; enfin la loi imposée par le vainqueur, son chant de gloire, et ses membres, prenant une forme presque circulaire comme pour affecter le faste de la domination; le vaincu témoignant de sa défaite, dressant les plumes de son cou, ne montrant dans la voix et les mouvements rien que de difforme, par conséquent rien qui ne fût beau et en harmonie, je ne sais comment, avec les lois de la nature.

26. Nous nous fîmes alors de nombreuses questions. Pourquoi en est-il ainsi de tous? pourquoi rechercher cette domination sur les femelles qui leur sont soumises? pourquoi, outre ces considérations plus élevées, nous-mêmes trouvions-nous dans l'aspect du combat un certain plaisir de spectateurs? Qu'y avait-il en nous qui recherchât des choses si éloignées des sens? Qu'y avait-il encore qui se laissât prendre à la provocation des sens? Nous nous disions en nous-même : Où la loi n'est-elle pas? où l'empire n'est-il point dû au meilleur? où n'est pas l'ombre de la constance? où n'est point l'image de cette beauté si réelle? où n'est point la mesure? Avertis par là de mettre un terme au spectacle, nous allâmes où nous avions résolu.

Nos réflexions étaient récentes, et comment des choses si remarquables eussent-elles pu échapper à la mémoire de trois hommes qui s'y appliquaient? Sitôt donc que nous fûmes arrivés, nous écrivîmes avec soin cette partie de notre livre, qui comprend tout ce qui avait été dit pendant la nuit. Je ne fis rien autre chose dans cette journée afin de ménager ma santé; seulement avant le dîner, j'entendis avec eux la moitié d'un chant de Virgile, selon l'ordinaire, et nous ne voyions partout que la mesure des choses. Nul ne peut se refuser à l'approuver, mais il est rare et difficile de la sentir quand on se livre ardemment à d'autres études.

CHAPITRE IX.

DEUXIÈME DISCUSSION. — L'ORDRE CONDUIT A DIEU.

27. Le lendemain de grand matin, nous allâmes gaiement nous asseoir au lieu accoutumé de nos réunions. Et comme ils étaient l'un et l'autre attentifs, je commençai. Approche-toi, Licentius, autant que tu pourras, et toi aussi Trygétius, notre sujet n'est pas sans importance, nous sommes à la recherche de l'ordre. Faut-il maintenant que je vous fasse de l'ordre un éloge long et pompeux, comme si j'étais encore dans cette chaire à laquelle je me félicite d'être échappé, peu importe de quelle manière? Ecoutez si vous voulez, tâchez même de le vouloir, la louange la plus courte et selon moi, la plus vraie que l'on puisse faire d'un tel sujet. C'est l'ordre qui nous conduit à Dieu si nous le suivons en cette vie, et si nous ne le suivons point en cette vie, nous n'arriverons pas à Dieu. Or, si je ne me trompe à votre égard, nous avons la présomption et l'espérance d'y arriver un jour. Il faut donc mettre tous nos soins à traiter cette question entre nous et à la résoudre.

Je voudrais voir ici ceux qui d'ordinaire s'occupent avec nous de semblables sujets. Je voudrais, s'il était possible, non-seulement les voir ici, mais y voir encore aussi attentifs que vous, au moins tous nos amis, dont j'admire souvent le génie, Zénobius surtout, qui m'a provoqué sur ce profond sujet, et à qui je n'ai pas eu le loisir de répondre suffisamment. Mais comme ils ne sont pas ici, ils liront nos écrits, car nous sommes résolus de ne perdre pas ces conversations et de fixer par l'écriture, comme par un lien qui les rappellera dans notre mémoire, les choses qui lui échappent trop facilement. C'est peut-être ce que demandait l'ordre en permettant leur absence. Car votre esprit se dresse avec une attention plus vive, en voyant que seuls nous sommes chargés de traiter de si graves questions; et quand ces amis, qui nous intéressent vivement, nous liront, s'ils trouvent des difficultés à nous opposer, ce sera une matière à d'autres discussions; elles naîtront de celles-ci, et la suite même de nos entretiens se prêtera à l'ordre de l'enseignement. Maintenant donc, comme je l'ai promis, j'argumenterai contre Licentius, autant que le permettra le sujet; déjà il a presque achevé toute sa thèse; voyons s'il pourra l'environner d'une forte et solide muraille de défense.

CHAPITRE X.

QU'EST-CE QUE L'ORDRE? COMMENT IL FAUT COMPRIMER LES MOUVEMENTS DE RIVALITÉ ET DE VAINE OSTENTATION, DANS LES JEUNES GENS QUI ÉTUDIENT LES LETTRES.

28. Quand leur silence, leur air, leurs yeux, l'attitude et l'immobilité de leurs membres m'eurent démontré que l'importance du sujet les avait émus, et qu'ils brûlaient du désir de m'entendre : Donc Licentius, dis-je en commençant, si bon te semble, ramasse en toi toutes les forces que tu pourras, aiguise tout ce que tu as de pénétration, et renferme dans une définition tout ce qu'est l'ordre. Se voyant forcé de définir, il frissonna comme sous une douche d'eau froide, et me jetant un regard troublé, souriant même comme on le fait alors, d'un sourire craintif : Qu'est-ce que cela, dit-il? que suis-je à tes yeux? Ne sais-je pas vraiment à quel esprit d'aventure tu me crois livré? Et s'animant tout à coup : Peut-être, ajouta-t-il, ai-je quelque chose en moi? Puis il se tut un moment pour faire entrer dans sa définition tout ce qu'il connaissait sur la nature de l'ordre. Se dressant ensuite : L'ordre, dit-il, est ce qui conduit tout ce que Dieu fait.

29. Quoi, répondis-je, Dieu ne te paraît-il point être conduit par l'ordre? — Je le crois assurément, répliqua-t-il. — Donc Dieu est gouverné, dit Trygétius. — Mais lui : Tu nies alors que le Christ soit Dieu? car il est venu par ordre jusqu'à nous, et il se dit envoyé par Dieu, son père? Si donc c'est par un ordre que Dieu nous a envoyé son Christ, et si nous ne nions pas que le Christ soit Dieu, non-seulement Dieu conduit tout, mais lui-même est conduit par l'ordre. — Alors Trygétius avec hésitation : Je ne sais, dit-il, comment entendre cela, car au nom de Dieu, ce n'est pas le Christ qui semble nous venir à l'esprit, mais le Père; c'est le Christ au contraire, quand nous nommons le Fils de Dieu. — Belle distinction que tu nous fais-là, dit Licentius! Il faut donc nier que le Fils de Dieu soit Dieu? Celui-ci voyait un danger à répondre, cependant il se surmonta. — A la vérité il est Dieu, dit-il, et néan-

moins c'est le Père que nous appelons Dieu proprement. — Je repris alors : Arrête-toi plutôt, car ce n'est pas improprement que le Fils est appelé Dieu.

Pénétré de religion, Trygétius ne voulait pas que ses paroles fussent écrites; mais Licentius insistait et voulait qu'elles demeurassent. Ils agissaient hélas! comme des enfants, ou plutôt comme à peu près tous les hommes. Traitions-nous donc ce sujet pour en tirer vanité? Et comme je condamnais sévèrement ces dispositions de Licentius, il rougit, et je m'aperçus que Trygétius riait et se montrait heureux de son trouble. Alors m'adressant à tous deux: Quelle conduite est la vôtre, dis-je? N'avez-vous point souci de ce poids de vice, de ces ténèbres d'ignorance qui nous écrasent et nous enveloppent? Est-ce là cette attention de tout à l'heure, cet élan vers Dieu et la vérité, dont j'avais tort de me réjouir? Ah! si vous voyiez, ne fût-ce qu'avec des yeux aussi malades que les miens, dans quels périls nous gisons, et de quelle folie votre rire est l'indice! Oh! si vous le voyiez, comme bientôt, comme à l'instant même, et pour longtemps, vous changeriez ce rire en pleurs! Malheureux! ne savez-vous où nous sommes? Que les cœurs des insensés et des ignorants soient plongés dans l'abîme, c'est là le sort commun; mais ce n'est ni d'une seule, ni de la même manière que la sagesse tend aux naufragés une main secourable. Il en est, croyez-le, il en est qui sont appelés en haut, d'autres qui sont replongés dans les abîmes. Je vous en conjure, n'ajoutez pas à ma misère. J'ai assez de mes plaies : presque chaque jour mes pleurs en demandent à Dieu la guérison, et souvent j'ai lieu de me convaincre que je suis indigne de l'obtenir aussi promptement que je le voudrais. Cessez donc, je vous en supplie; si vous me devez quelque amour et quelques égards, si vous comprenez mon affection pour vous, mon dévoûment et mes sollicitudes pour votre éducation, si je ne mérite pas votre indifférence, si je puis vous assurer devant Dieu que je n'ai pas d'autres désirs pour moi que pour vous, montrez-vous reconnaissants. Et si vous m'appelez volontiers votre maître, pour ma récompense, soyez bons.

30. Mes larmes m'empêchèrent d'en dire davantage, et Licentius qui voyait avec la plus grande peine que tout fût écrit : Que t'avons-nous fait, je t'en prie, me dit-il! — Maintenant même, répliquai-je, tu n'avoues pas ta faute? Tu ne sais donc pas que dans ma classe, je souffrais beaucoup de voir combien ces enfants étaient attachés non pas à l'utilité et au progrès de leurs études, mais à l'appât de futiles éloges: quelques-uns même récitaient sans rougir les compositions des autres et recueillaient, ô malheur déplorable! les applaudissements de ceux-là mêmes dont ils donnaient le travail. Vous, sans doute, je le crois, vous n'avez jamais rien fait de semblable; mais c'est jusque dans la philosophie, dans cette vie que je me réjouis d'avoir enfin embrassée, que vous essayez d'introduire et de répandre le dernier et le plus nuisible des poisons, une jalousie pestilentielle, une vaine jactance. Peut-être, hélas! parce que je vous détourne d'une chose aussi vaine et aussi dangereuse, allez-vous ralentir votre ardeur pour la science, et après avoir éteint le désir d'une stérile renommée, vous refroidir jusqu'à la torpeur de l'inertie. Malheur à moi, si aujourd'hui encore il me faut supporter des caractères, qui ne peuvent se corriger d'un vice qu'en se livrant à d'autres vices. — Tu verras, dit Licentius, combien nous nous corrigerons à l'avenir. Seulement ce que nous te demandons par tout ce qui t'est cher, c'est que tu nous pardonnes et que tu fasses effacer tout cela. Ménage aussi nos tablettes[1], car nous n'en aurons bientôt plus. On n'a encore reporté sur les livres rien de ce que nous disons depuis longtemps. — Au contraire, reprit Trygétius, que notre châtiment soit durable : ainsi cette renommée, qui a pour nous tant d'attraits, nous détournera de ses appâts en nous frappant de son fouet. Nous n'aurons pas médiocrement à souffrir, lorsqu'il nous faudra porter ces écrits à la connaissance même de nos seuls et intimes amis. Licentius y consentit.

CHAPITRE XI.

MONIQUE NE DOIT POINT ÊTRE ÉLOIGNÉE D'UNE DISCUSSION PHILOSOPHIQUE.

31. Ma mère entra en ce moment et nous demanda combien nous avions avancé, car la question lui était connue. Et comme je recommandais de faire mention sur les tablettes, de son entrée et de sa question ainsi que de tout le reste : Que faites-vous là, nous dit-elle? A-t-on jamais vu dans ces livres que vous lisez, des

[1] [illegible] d'abord sur des tablettes et [illegible] dans [illegible].

femmes intervenir en semblables discussions? —Peu m'importent, lui répondis-je, les jugements des orgueilleux et des ignorants qui lisent aussi précipitamment les livres, qu'ils saluent les hommes. Ils ne se préoccupent pas de ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais des vêtements dont ils sont couverts, de la pompe qui fait briller leurs richesses et leur fortune. Et dans les livres, ils s'inquiètent peu de quoi il est question, du but qu'on poursuit dans la dispute, des explications données et du chemin fait. Quelques-uns d'entre eux cependant ont des dispositions qui ne sont point méprisables; ils ont reçu quelque vernis d'humanité, et ils entrent volontiers, par des portes ornées de dorures et de peintures, dans les redoutables sanctuaires de la philosophie; c'est pour eux qu'ont écrit assez souvent nos ancêtres dont tu connais les livres, je le vois par nos lectures. De nos jours encore, pour ne citer que lui, un homme très-remarquable par son génie, son éloquence, par les distinctions et les dons de la fortune, et ce qui est mieux, par l'élévation de son esprit, Théodore, que tu connais très-bien, travaille à empêcher que ni aujourd'hui, ni plus tard, personne, à quelque classe qu'il appartienne, ne puisse regretter les écrits de notre époque. Quant à mes livres, il est possible que quelques-uns les rencontrent et qu'à la lecture de mon nom ils ne disent pas, quel est celui-ci? pour jeter ensuite le volume; mais que la curiosité et l'amour de l'étude les fassent aller plus loin, en dépit des chétives apparences du seuil. Alors ils ne seront point fâchés de me voir philosopher avec toi, et, sans doute, ils seront loin de mépriser aucun de ceux dont la parole se rencontrera dans mes pages.

Ces interlocuteurs, en effet, sont des hommes libres, ce qui suffit pour les études libérales, et plus encore pour la philosophie, mais des hommes distingués par leur naissance, au milieu de leurs concitoyens. Les livres des auteurs les plus doctes, nous montrent de la philosophie jusque chez les cordonniers eux-mêmes, et dans des conditions de fortune plus basses encore. Leur esprit cependant et leur vertu jetaient un si vif éclat que pour rien au monde, ils n'eussent voulu, quand même ils l'auraient pu, échanger ces biens contre toute autre noblesse. Il se rencontrera aussi, crois-moi, des hommes qui seront plus heureux de te voir philosopher avec moi, que de rencontrer ici plus de beautés littéraires ou des pensées plus profondes. Il est des femmes chez les anciens, qui se sont occupées de philosophie, et la tienne me plaît singulièrement.

32. Je ne veux pas, ma mère, que tu ignores le sens du mot grec qui désigne la philosophie; il signifie en latin « amour de la sagesse. » De-là vient que les saintes Ecritures, que tu médites avec tant d'ardeur, n'ordonnent pas d'éviter et de mépriser absolument tous les philosophes, mais les philosophes de ce monde [1]. Qu'il y ait un autre monde élevé bien au-dessus de nos yeux, et que peut contempler la seule intelligence des hommes sensés [2], le Christ lui-même nous l'enseigne suffisamment. Il ne dit point : « Ma royauté n'est pas du monde, » mais, « ma royauté n'est pas de ce monde [3]. » Vouloir nous éloigner de toute philosophie, serait nous condamner à n'aimer point la sagesse, et mes écrits contiendraient donc un blâme contre toi, si tu n'aimais pas la sagesse; nul blâme si tu l'aimais médiocrement; bien moins encore si ton amour pour la sagesse égalait le mien. Mais comme tu aimes la sagesse beaucoup plus que tu n'aimes ton fils lui-même, et je sais pourtant combien tu l'aimes; comme tu y fais tant de progrès que, ni le malheur, quelque subit qu'il soit, ni la mort même ne te causeraient aucun effroi, ce qui, aux yeux des plus doctes est la difficulté suprême, et de l'aveu de tous, le point culminant de la philosophie, ne serai-je pas heureux de me faire même ton disciple?

33. Elle me répondit d'un air agréable et pieux que je n'avais jamais autant menti; d'autre part, je le voyais, nous avions prononcé beaucoup de paroles qu'il fallait écrire; il y en avait assez pour un livre, et nous n'avions plus de tablettes. Je crus donc devoir remettre la question; je voulais aussi ménager ma poitrine. Car les reproches que j'avais dû faire à ces jeunes gens, l'avaient échauffée plus que je ne l'aurais voulu. Comme nous partions : N'oublie pas, me dit Licentius, combien de leçons nécessaires te fournit pour nous-mêmes et à ton insu, cet ordre si caché, et néanmoins si divin.—Je le vois, répondis-je, et je ne manque pas de reconnaissance envers Dieu; et puisque vous en faites la remarque vous-mêmes, j'en prends acte pour espérer que vous vous améliorerez. Voilà tout ce qu'on fit ce jour-là.

[1] Coloss. II, 8. — [2] Rétrac. ch. 3, n. 2. — [3] II Jean, XVIII, 36.

LIVRE SECOND.

Ce livre contient deux discussions. En examinant la définition de l'ordre, les interlocuteurs touchent d'une manière accidentelle à des questions diverses : Comment le sage demeure calme avec Dieu ; si les mauvaises actions de l'homme rentrent aussi dans l'ordre de Dieu ; si Dieu était juste avant l'origine du mal ? Ce mal provient-il de l'ordre ? — On traite ensuite la manière d'étudier. — L'ordre exige que l'on se forme d'abord aux bonnes mœurs, que l'on acquière ensuite les sciences humaines, et que l'esprit s'élève enfin aux sublimes et divines considérations.

—

CHAPITRE PREMIER.

PREMIÈRE DISCUSSION.
EXAMEN DE LA DÉFINITION DE L'ORDRE.

1. Très-peu de jours après Alype arriva. Un brillant soleil s'était levé, un ciel pur, une température aussi douce que possible pour ces contrées, durant l'hiver, nous invitèrent à descendre sur la pelouse où nous nous réunissions souvent dans l'intimité. Ma mère était aussi avec nous. La communauté de vie et une étude attentive m'avaient montré depuis longtemps, combien son esprit et son cœur étaient enflammés pour les choses divines; mais dans une discussion assez importante que j'eus avec mes convives, à l'anniversaire de ma naissance, et dont je fis un livre [1], son intelligence s'était révélée si grande, que rien ne m'avait paru plus apte à la vraie philosophie. J'avais donc résolu de la faire assister à nos conférences quand elle en aurait le loisir. C'est ce que tu as déjà vu dans le premier livre de cet ouvrage.

2. Nous nous assîmes donc le plus commodément possible dans le lieu indiqué; et, m'adressant aux deux jeunes gens : En dépit de ma sévérité contre vous, leur dis-je, quand vous traitiez en enfants un sujet d'un si haut intérêt, il me semble néanmoins que ce n'est pas sans un ordre et une faveur de Dieu, que le temps s'est consumé en reproches faits à votre légèreté, et qu'un tel sujet a été ajourné jusqu'à l'arrivée d'Alype. Déjà je lui ai fait connaître complétement la question, et le point où nous en sommes arrivés : ainsi donc, es-tu prêt, Licentius, à défendre, d'après ta définition, la cause que tu as embrassée? Je crois m'en souvenir, tu as dit que l'ordre est le mobile par lequel Dieu gouverne tout. — Je suis prêt, répondit-il, autant que je le puis être. — Comment donc, ajoutai-je, Dieu gouverne tout avec ordre? Veux-tu dire qu'il se conduit aussi lui-même avec ordre, ou que l'ordre préside à la direction de tout ce qui n'est pas lui? — Où tout est bon, l'ordre n'est point, reprit-il; car il y a là une égalité parfaite qui n'a pas besoin d'ordre. — Tu nies donc, qu'en Dieu, tout soit bon? — Non. — J'en infère, ajoutai-je, que ni Dieu, ni rien de ce qui est en lui ne sont dirigés avec ordre. — Il me l'accorda. — Mais alors, dis-je, tout ce qui est bien, te paraît-il n'être pas? — Au contraire, dit-il, c'est le bien qui existe véritablement. — Où est donc tout ce que tu as avancé, savoir, que tout ce qui existe est régi avec ordre, et que rien absolument n'est séparé de l'ordre? — Mais il y a aussi le mal,

[1] C'est le livre de la *Vie bienheureuse*.

reprit-il, qui fait que l'ordre renferme le bien. Car ce n'est pas le bien seulement qui est dirigé avec ordre, mais le bien simultanément avec le mal. Et quand nous disons tout ce qui existe, nous ne parlons pas uniquement du bien; d'où il suit que l'ordre règne en même temps dans tout ce que Dieu gouverne.

3. Je continuai : Tout ce qui est gouverné et conduit, te paraît-il en mouvement ou immobile? — Tout ce qui se fait dans le monde, reprit-il, est en mouvement, je l'avoue. — Tu le nies quant au reste? — Tout ce qui est en Dieu, répondit-il, ne se meut point, tout le reste se meut, à mon avis. — Mais, répliquai-je, si tu penses que tout ce qui est en Dieu ne se meut point, et que tu accordes le mouvement à tout le reste, tu nous montres que tout ce qui est mobile, n'est pas en Dieu. — Répète, dit-il, ton objection un peu plus clairement; et en cela je crus voir en lui, moins la difficulté de comprendre, que le désir d'obtenir un délai pour chercher sa réponse. — Tu as dit, repris-je, que tout ce qui est avec Dieu ne se meut point, et que tout le reste est en mouvement. Si donc tout ce qui a mouvement n'en aurait plus en demeurant en Dieu, car tu refuses le mouvement à tout ce qui est en Dieu, il faut conclure que tout ce qui a mouvement est en dehors de Dieu.

Il gardait encore le silence. — Enfin : Il me semble, dit-il, que, même en ce monde, s'il y a des choses immobiles, elles sont avc Dieu. — Peu m'importe, répondis-je; car tu avoues, je crois, qu'il n'y a pas mouvement dans tout ce qui est en ce monde; il en résulte que tout ce qui est de ce monde, n'est pas en Dieu. — Je l'avoue, dit-il, tout n'y est pas. — Il y a donc quelque chose en dehors de Dieu? — Non, reprit-il. — Donc tout est avec Dieu? — Après une légère pause : Je t'en prie, dit-il, suppose que je n'ai pas dit qu'il n'y a rien en dehors de Dieu, car tout ce qui a mouvement ne me paraît pas être en Dieu. — Ce ciel est donc en dehors de Dieu, lui dis-je, car son mouvement n'est douteux pour personne. — Non, reprit-il, le ciel n'est pas en dehors de Dieu. — Donc il est en Dieu quelque chose de mobile? — Je ne puis, répliqua-t-il, expliquer ma pensée comme je le voudrais, mais je fais appel à votre pénétration, et sans trop peser mes paroles, comprenez, si c'est possible, ce que je vais essayer de répondre. Il me semble que rien n'existe en dehors de Dieu, et tout ce qui est en Dieu me semble également immobile. Mais je ne puis dire que le ciel soit en dehors de Dieu; car, non-seulement, à mon avis, rien n'existe en dehors de Dieu, mais je crois qu'il y a dans le ciel quelque chose d'immobile et qui est véritablement Dieu ou en Dieu. Je n'élève toutefois aucun doute sur la rotation et le mouvement du ciel.

CHAPITRE II.

QU'EST-CE QU'ÊTRE AVEC DIEU? COMMENT LE SAGE DEMEURE IMMOBILE EN DIEU.

4. Qu'il te plaise donc de nous définir ce que c'est qu'être en Dieu, et ce que c'est que n'être pas en dehors de Dieu. Car si nous ne sommes en désaccord que sur les mots, laissons-là les mots, et fais nous voir l'objet de ta pensée. — Je n'aime pas de définir, répliqua-t-il. — Mais alors que ferons-nous? — C'est toi, reprit-il, qui définiras; je t'en prie, car il m'est plus facile de voir ce qui me déplaît dans la définition d'autrui, que d'expliquer ma pensée, par une bonne définition. — Je me rends à tes vœux, lui dis-je.

Considères-tu comme étant en Dieu ce que Dieu régit et conduit? — Telle n'était pas ma pensée, répondit-il, quand je disais que les choses sans mouvement sont en Dieu. — Vois donc, répliquai-je, si cette définition te plaira : Tout ce qui comprend Dieu est en Dieu. — Je l'accepte, répondit-il — Mais le sage ne te paraît-il point comprendre Dieu? — Il le comprend, dit-il. — Donc si des sages sont en mouvement, non-seulement dans une maison, ou dans une ville, mais dans des pays immenses, voyageant par terre et par mer, comment sera-t-il vrai que tout ce qui est en Dieu est immobile? — Tu me portes à rire, dit-il, ai-je avancé que l'action même du sage soit en Dieu? Ce qu'il connaît, voilà ce qui est en Dieu. — Alors, lui répliquai-je, le sage ne connait ni son livre, ni son manteau, ni sa tunique, ni ses meubles, s'il en a, ni les autres choses de ce genre, que connaissent très-bien les sots? — J'avoue, dit-il, que cette connaissance du manteau, de la tunique, n'est pas en Dieu.

5. Voici donc, repris-je, ce que tu as avancé : Tout ce qui est de la connaissance du sage, n'est point en Dieu, mais tout ce qu'il a en Dieu, le sage le connaît. C'est tout à fait cela,

dit-il; car tout ce qu'il perçoit par les sens corporels, n'est point en Dieu, mais seulement ce qu'il perçoit par l'esprit. Peut-être même oserai-je en dire davantage ; oui, je le dirai, afin que votre appréciation me confirme, ou m'instruise. Quiconque ne connaît que ce qui est du ressort des sens corporels, ne me paraît être ni en Dieu ni même en soi.

Je remarquai alors, à l'air de Trygétius, qu'il voulait dire je ne sais quoi, mais qu'il était retenu par la crainte de paraître empiéter sur le terrain d'autrui ; et comme Licentius gardait le silence, je lui permis de parler s'il voulait. Il s'exprima ainsi : Tout ce qui appartient aux impressions corporelles ne me semble connu de personne ; car autre est sentir, et autre connaître. Aussi toutes les connaissances que nous pouvons avoir, me paraissent être dans l'intelligence, et ne pouvoir être comprises que par elle. D'où il suit que si nous plaçons en Dieu tout ce que le sage connaît par l'intelligence, il faudra mettre en Dieu toutes les connaissances du sage. Licentius approuva l'observation et en ajouta une autre que je ne pouvais aucunement dédaigner. Il dit : Le sage est donc en Dieu, car il se comprend lui-même. C'est la conséquence et de ce que tu as dit, savoir, que tout ce qui comprend Dieu est en Dieu, et de ce que nous avons dit nous-mêmes, savoir, que nous mettons en Dieu tout ce que le sage comprend ; mais cette partie de lui-même qui perçoit par les sens, car je ne crois pas qu'elle fasse nombre, quand nous parlons du sage, j'avoue que je n'en connais et que je n'en soupçonne aucunement la nature.

6. Tu nies donc, repris-je, que le sage possède, je ne dis pas une âme et un corps, mais une âme tout entière ; car il y aurait démence à n'accorder point à l'âme, cette faculté qui perçoit par les sens. Ce ne sont en effet ni les yeux, ni les oreilles qui perçoivent, mais je ne sais quelle autre chose perçoit au moyen de ces organes. Et si nous n'attribuons pas à l'intelligence cette faculté de sentir, nous ne pouvons l'attribuer à aucune partie de l'âme. Reste donc à l'attribuer au corps, et jusqu'à présent je ne sache rien de plus absurde. — L'âme du sage, reprit-il, entièrement purifiée par la vertu, et déjà attachée à Dieu est digne, à son tour, d'être appelée sage ; mais à rien autre de ce qui est en lui ne convient le nom de sage. Il y a néanmoins au service de son âme, comme des souillures et des enveloppes grossières dont il s'est purifié, en se retirant en lui-même. Si tout cela doit s'appeler âme, il n'en sera pas moins vrai, que ces enveloppes sont au service et sous la dépendance de cette partie de l'âme, qui mérite seule d'être appelée sage. C'est même dans cette partie soumise qu'habite, je crois, la mémoire, qui est au service du sage, comme l'esclave auquel on commande, et qui doit, s'il est soumis et dompté, respecter les bornes de la loi ; et se servant des sens pour tout ce qui est nécessaire non au sage mais à elle-même, la mémoire ne doit point chercher à s'élever, ni s'enorgueillir contre son maître, ni user immodérément et sans règle, de ce qui lui appartient ; car c'est à cette partie si infinie, qu'on peut rapporter tout ce qui passe. En quoi effectivement la mémoire nous devient-elle nécessaire, sinon pour ce qui passe et nous fuit ? Ce sage donc s'attache à Dieu ; il jouit de Celui qui demeure toujours, qui ne laisse pas attendre qu'il soit, ni craindre qu'il ne soit plus, mais qui est toujours présent, par là même qu'il est l'Etre véritable. Immobile et paisible en lui-même, ce sage prend soin du pécule de son esclave ; il veut que celui-ci en use comme un serviteur diligent et économe, le ménage et le conserve.

7. Je considérais avec admiration cette pensée, et je me souvins qu'un jour je l'avais émise rapidement devant lui. Souriant alors : Licentius, lui dis-je, remercie ton esclave, s'il ne te donnait de son pécule, tu n'aurais peut-être rien à présenter. Car si la mémoire est dans cette partie de l'âme, qui s'abandonne comme une esclave à la direction d'un jugement sain, c'est elle, crois-moi, qui t'a aidé à parler ainsi. Avant donc d'en revenir à l'ordre qui est notre sujet, ne vous paraît-il pas que, pour de semblables motifs, c'est-à-dire pour des études honnêtes et nécessaires, le sage ait besoin de mémoire ? — Comment, reprit-il, cette mémoire lui serait-elle nécessaire, puisqu'il a présent, sous la main, tout ce qui lui appartient ? Car ce n'est pas même pour les objets sensibles, pour ce qui est devant nos yeux, que nous demandons aide à la mémoire ; or, le sage a tout présent aux yeux intérieurs de son intelligence, c'est-à-dire qu'il contemple d'un regard fixe et immobile Dieu lui-même, Dieu qui renferme en lui tout ce qui voit et possède l'intelligence. Je vous le demande donc, a-t-il besoin de mémoire ? Pour moi, si j'en ai eu besoin pour retenir ce que j'ai recueilli de toi,

c'est que je ne suis pas encore maître de cet esclave. Tantôt j'en suis dominé, tantôt je me débats pour m'affranchir, et je m'anime en quelque sorte à revendiquer ma liberté. Si quelquefois je commande, si elle m'obéit, si elle me fait croire souvent à une victoire complète, bientôt en d'autres occasions, elle se redresse contre moi et me foule misérablement aux pieds. Aussi quand nous parlons du sage, ne me nomme pas, je t'en prie. — Ni moi non plus, répondis-je.

Le sage toutefois pourra-t-il jamais abandonner les siens? Pourra-t-il, en conduisant ce corps où il retient cette esclave sous sa loi, oublier de quelque manière, l'obligation de faire du bien à qui il peut, et surtout d'enseigner la sagesse, ce qui lui est demandé avec instance? Pour cela, pour enseigner convenablement, et être moins inhabile, il prépare souvent ce qu'il doit dire, afin de l'exposer avec ordre, et cela lui échappera nécessairement, s'il ne l'a confié à sa mémoire. Il faut donc ou nier que la bienfaisance soit un devoir du sage, ou avouer que le sage doit confier quelque chose à sa mémoire. Tu diras peut-être qu'il confie à la garde de ce serviteur, cette part de ses richesses dont il a besoin non pour lui-même, mais pour les siens, et qu'en veillant avec fidélité et d'après la manière dont l'a formé le maître, sur ce que celui-ci a commis à ses soins, l'esclave n'agit que dans l'intérêt des insensés qu'on veut rendre sages? — Je crois, reprit-il, que le sage ne lui donne absolument rien à garder, car le sage est toujours fixé en Dieu, qu'il observe le silence ou converse avec les hommes. Mais ce serviteur bien dressé garde avec soin ce qu'il doit présenter à son maître pendant la conversation ; et comme ce maître est très-juste, comme il se voit sous son empire, il prend à tâche de mériter ses bonnes grâces dans l'accomplissement de son devoir. Il agit ainsi non par raisonnement, mais par une loi supérieure, et par l'ordre suprême. — Maintenant je ne résiste plus à tes raisons, lui dis-je ; achevons plutôt ce que nous avons commencé. Quant à cette dernière question, comme elle n'est pas sans importance, et qu'on ne peut la traiter si brièvement, nous en examinerons avec soin la nature un autre jour, lorsque, d'après l'ordre de Dieu lui-même, s'en présentera l'occasion.

CHAPITRE III.

LA FOLIE EST-ELLE EN DIEU ?

8. Qu'est-ce qu'être avec Dieu ? nous l'avons défini. J'avais avancé : tout ce qui comprend Dieu est en Dieu, et vous avez ajouté qu'en lui aussi est tout ce que comprend le sage. Ce qui me frappe singulièrement ici, c'est que tout à coup vous placez la folie en Dieu. Car si nous mettons en Dieu tout ce que le sage comprend, et si le sage ne peut éviter la folie qu'il ne la comprenne, alors, ce qui est affreux à dire, cette horrible folie sera en Dieu. Emus de cette conclusion, ils se tinrent quelque temps en silence : Que celui-là réponde, interrompit Trygétius, qui nous est venu si opportunément pour cette discussion, et dont l'arrivée ne nous a pas causé, je pense, une joie sans motif. — Dieu me soit en aide ! répondit Alype ; était-ce donc là que devait aboutir mon long silence ? Mais on a troublé mon repos. Je m'efforcerai donc de satisfaire à vos sollicitations, après avoir sauvegardé l'avenir, et obtenu de vous, que vous ne me demanderez que cette réponse. Je repris : Il ne serait, Alype, ni de ta bienveillance, ni de ton humanité, de refuser à nos entretiens ta parole, surtout quand on la désire. Mais continue, de grâce, achève ce que tu as commencé ; le reste viendra selon l'ordre qui nous occupe.

J'ai droit, dit-il, de fonder à mon tour, les plus belles espérances, sur cet ordre, dans la discussion duquel vous me voulez faire entrer. Or, si je ne me trompe, ce qui a fait croire que la conclusion de ces jeunes gens rattachait à Dieu la folie, c'est leur assertion que tout ce que comprend le sage est en Dieu. Quel sens faut-il y attacher ? Pour le moment je le laisse de côté ; remarque un peu ton propre raisonnement. Tu as dit : « Si tout ce que comprend le sage est en Dieu, et qu'il ne puisse éviter la folie, qu'à la condition de la comprendre. » Mais n'est-il pas clair que nul ne peut être appelé du nom de sage, avant d'avoir évité la folie ? Tout ce qui est compris par le sage, a-t-il été dit encore, est en Dieu. En ce cas, celui-là n'est pas encore sage qui comprend la folie afin de pouvoir l'éviter. Mais quand il sera sage, alors il ne faudra plus compter la folie au nombre des choses qu'il comprend. C'est pour-

quoi si l'on met en Dieu tout ce que le sage comprend, on a raison d'en éloigner la folie.

9. Cette réponse est subtile comme toutes les tiennes, Alype ; mais tu t'es jeté dans l'impasse où sont les autres. Toutefois comme je pense que tu daignes encore être fou avec moi, que ferons-nous, si nous rencontrons quelque homme sage qui voudra bien, par l'enseignement et la discussion, nous délivrer d'un si grand mal? Car ce que je croirai devoir lui demander avant tout, c'est qu'il me montre clairement ce que l'on entend par folie, quelles en sont la nature et les propriétés. Je n'ose rien dire de toi ; pour moi elle me tient autant et aussi longtemps que je ne la comprends pas. Voici donc, d'après toi, la réponse que ce sage nous fera : Pour le savoir de moi, vous deviez venir quand j'étais fou. Vous pouvez maintenant vous servir de maîtres à vous-mêmes; car moi, je ne comprends plus la folie. En vérité, si je recevais cette réponse, je ne craindrais pas d'inviter ce sage à nous accompagner, afin de chercher ensemble un autre maître. Je ne comprends pas parfaitement la folie, et néanmoins je ne vois rien de plus fou que cette réponse. Il rougira sans doute de nous abandonner ainsi ou de nous suivre ; il entrera donc en discussion, et nous développera longuement les inconvénients de la folie. Et nous, par une sage prudence, ou nous écouterons attentivement cet homme qui ignore ce qu'il dit, ou nous croirons qu'il sait ce qu'il ne comprend pas, ou bien encore, selon le raisonnement de tes clients, la folie continuera d'être en Dieu. Les deux premières hypothèses ne peuvent, selon moi, se soutenir : il reste donc la dernière dont tu ne veux pas. — Jamais tu ne m'avais paru si jaloux, répondit-il, et si j'avais, selon la coutume, reçu quelques honoraires de mes clients, comme tu les appelles, je devrais les leur rendre à l'instant même, devant cette extrême tenacité de ton raisonnement. Ainsi qu'il leur suffise du temps assez long qu'en combattant contre toi je leur ai gagné pour réfléchir, ou s'ils sont disposés à écouter le conseil de leur patron vaincu, mais non par sa faute, qu'ils te cèdent sur ce sujet et soient plus prudents à l'avenir.

10. Je ne veux pas oublier, répliquai-je, que pendant ta plaidoirie Trygétius trépignait et voulait dire je ne sais quoi ; je suis donc à lui, si tu me le permets ; il se peut que tu ne sois pas suffisamment préparé, car tu viens seulement de te mêler à notre discussion, et comme j'ai commencé, je vais les écouter patiemment défendre leur cause sans toi. Alors Trygétius, pendant que Licentius était complétement distrait : Accueillez cette folie, dit-il, et riez-en comme il vous plaira. Il me semble que l'on ne doit pas appeler intelligence la faculté de comprendre la folie, car la folie est l'unique, ou le plus grand obstacle à l'intelligence. — Il m'est difficile, repris-je, de repousser cette raison. Je suis encore sous l'impression de la pensée d'Alype, je me demande comment on peut enseigner convenablement ce que l'on n'entend point, et si l'esprit peut beaucoup souffrir de ce qu'il ne voit pas. Remarquez-le en effet; Alype a craint d'avouer ce que tu viens de dire, et pourtant il avait lu cette pensée dans les écrits des sages. Donc, malgré cette impression, je considère les sens corporels, qui sont pour l'âme des instruments, et qui peuvent seuls nous donner le terme d'une comparaison plus ou moins exacte, et je suis porté à affirmer que nul ne peut voir les ténèbres. C'est pourquoi si comprendre est à l'esprit ce que voir est aux yeux ; si nous ne pouvons voir les ténèbres lors même que les yeux sont ouverts, il n'y a pas absurdité à dire que l'on ne peut comprendre la folie : car nous ne connaissons pas d'autres ténèbres pour l'esprit. Comment se demander encore si l'on peut éviter la folie sans la comprendre? De même que pour échapper aux ténèbres, il nous suffit de ne pas fermer les yeux, ainsi pour éviter la folie on ne doit pas s'efforcer de la comprendre, mais s'affliger de ne pas comprendre, à cause d'elle, ce qui peut être compris, et sentir qu'on y est livré, non quand on la comprend mieux, mais quand on comprend moins le reste.

CHAPITRE IV.

L'HOMME FAIT-IL AVEC ORDRE CE QU'IL A TORT DE FAIRE? LE MAL RAMENÉ A L'ORDRE CONCOURT A LA BEAUTÉ DE L'UNIVERS.

11. Mais revenons à l'ordre et que Licentius nous soit enfin rendu. Voici donc ma question : L'insensé vous paraît-il agir avec ordre, quoi qu'il fasse ? Mais voyez les piéges de cette question : si vous répondez que c'est avec ordre, alors l'insensé se conduisant lui-même en tout avec ordre, que devient cette défini-

tion : L'ordre est la règle selon laquelle Dieu régit tout ce qui existe ? Et si l'ordre n'est point dans tout ce que fait l'insensé, quelque chose sera donc en dehors de l'ordre ? Mais vous n'admettez ni l'un ni l'autre. Prenez garde qu'en définissant l'ordre vous ne mettiez tout en désordre. Comme Licentius était encore distrait : Il est facile, dit Trygétius, de répondre à ce dilemme, et toutefois je n'ai point sous la main une comparaison qui devrait, je crois, donner à ma pensée plus de force et de clarté. J'exprimerai néanmoins cette pensée, et tu feras ensuite ce que tu as fait tout à l'heure ; car cette mention des ténèbres, à propos de ce que j'avais avancé d'une manière si obscure, ne m'a pas médiocrement éclairé. Je dis donc que toute la vie des insensés, quoiqu'elle n'ait de leur part, ni suite, ni ordre, est cependant, grâce à la divine Providence, renfermée dans l'ordre nécessaire des choses ; et comme si une place lui était préparée par cette loi ineffable et éternelle, jamais elle n'est où elle ne doit pas être. De là vient que tout homme qui la considère avec un esprit étroit, s'en détourne comme repoussé par une laideur horrible. Mais s'il élève et étend ses regards jusqu'à embrasser l'ensemble, il ne trouvera rien qui ne soit ordonné, rien qui ne soit en quelque sorte toujours disposé et mis à la place qu'il doit occuper.

12. Quelle grande et merveilleuse réponse, lui dis-je, me donne, par votre organe, Dieu lui-même, et, comme je suis de plus en plus amené à le croire, ce je ne sais quel ordre caché dans l'univers. J'entrevois tant de vérité et de profondeur dans les choses dites par vous, que j'ignore comment vous en parlez sans les avoir vues, et comment vous les voyez. Tu ne cherches peut-être pour exprimer ta pensée qu'une seule comparaison ; mais j'en vois maintenant d'innombrables qui m'amènent à penser comme toi. Quoi de plus hideux que le bourreau ? Quoi de plus farouche et de plus impitoyable que cette âme ? Mais il occupe dans la législation une place nécessaire, et il fait partie de l'ordre dans une société bien réglée ; il croit nuire et il est le châtiment de ceux qui nuisent à l'ordre public. Quoi de plus repoussant, de plus dépourvu de beauté, quoi de plus couvert de honte que les prostitués, les prostituées et autres fléaux du même genre ? Bannis de la société humaine les femmes de mauvaise vie, et tu troubles tout par les passions honteuses ; donne-leur la place des femmes mariées, et tu jettes partout le déshonneur et l'infamie. Ainsi donc les mœurs impures de ces sortes de gens déshonorent leur vie, et la loi de l'ordre les met à la dernière place. Dans le corps de l'animal, n'y a-t-il pas des membres que l'on ne peut envisager à part ? et néanmoins l'ordre de la nature n'a pas voulu qu'ils fissent défaut, car ils sont nécessaires ; ni qu'ils fussent mis en évidence, car ils sont honteux. Il y a plus : ces membres d'ignominie, en occupant leur place, ont cédé la place d'honneur aux membres plus nobles. Quoi de plus agréable pour nous, quel spectacle plus convenable dans une campagne, que le fut l'autre jour ce combat de coqs dont nous avons fait mention au premier livre[1] ? Cependant quoi de plus abject que l'abattement du vaincu ? Toutefois encore il contribuait à faire ressortir la beauté de ce combat.

13. Tout en est là, je crois, mais il faut des yeux. Des poètes ont aimé ce qu'on nomme solécismes et barbarismes ; ils ont préféré en changer les noms, les appeler figures et syncopes, plutôt que d'éviter ces fautes manifestes. Ote aux poèmes ces figures, et nous regretterons de doux agréments. Entasse-les en un seul endroit, et mon cœur se soulèvera comme il se soulève devant ce qui est aigre, fétide, gâté. Transporte-les dans le langage libre du forum, qui ne les en chassera et ne les renverra au théâtre ? Aussi l'ordre qui en règle l'usage et y veut de la mesure ne peut souffrir, ni qu'ils soient prodigués quand ils sont propres au genre, ni qu'ils disparaissent entièrement partout ailleurs. Qu'un style simple et comme négligé paraisse de temps en temps ; il fait mieux ressortir encore les endroits saillants et les beaux passages. Règne-t-il partout ? Tu le méprises et jettes le livre. N'est-il nulle part ? Les beautés ne font plus saillie, elles ne s'élèvent plus en quelque sorte sur les endroits qu'elles doivent dominer ; elles s'éclipsent par leur propre éclat et jettent partout la confusion.

Ici encore nous devons à l'ordre une vive reconnaissance. Qui ne craint, qui ne déteste les conclusions fausses, et celles qui, en ajoutant ou en diminuant, travaillent insensiblement au profit de l'erreur ? Toutefois quand elles arrivent à propos dans une discussion, elles portent d'heureux fruits, et sans que je sache

[1] Ci-dess., liv. I, ch. 8, n. 25.

pourquoi, l'erreur même fait plaisir. N'est-ce pas encore là une occasion de louer l'ordre?

CHAPITRE V.

COMMENT REMÉDIER A L'ERREUR DE CEUX QUI NE CROIENT PAS A L'ORDRE DANS LE MONDE.

14. Dans la musique, dans la géométrie, dans les mouvements des astres, dans la rigueur des nombres, l'ordre domine au point que, si l'on veut le voir dans son principe et pour ainsi dire dans son sanctuaire, c'est là qu'on le trouvera, ou par là qu'on y arrivera sans s'égarer. Dans ces sciences, en effet, rien n'est à redouter que l'excès, et celui qui s'y applique avec modération, maître ou disciple en philosophie, y puise la vigueur, prend son essor comme il lui plaît, monte et conduit à sa suite de nombreux esprits, jusqu'à cette mesure souveraine au delà de laquelle il ne peut, ni ne doit, ni ne veut plus rien connaître. De là, et quoique mêlé encore aux choses humaines, il les voit si petites, et les apprécie avec tant de justice que rien ne l'étonne. Il ne demande plus pourquoi celui-ci désire des enfants sans en avoir, tandis que celui-là s'afflige de l'excessive fécondité de son épouse; pourquoi l'un manque de l'argent dont il est disposé à faire de grandes largesses, tandis que l'usurier sec et sordide couve son trésor enfoui; pourquoi la luxure dévore et disperse d'amples patrimoines, lorsque les larmes d'un mendiant obtiennent à peine un denier dans toute une journée; pourquoi l'indigne est élevé aux honneurs, tandis que des mœurs irréprochables sont cachées dans la foule.

15. Voilà, avec tant d'autres choses que présente la vie humaine, ce qui détermine la plupart des hommes à cette croyance impie, qu'il n'y a ni ordre, ni providence pour nous gouverner. D'autres mortels, pieux, bons et doués d'un brillant génie, ne peuvent se persuader que nous soyons abandonnés par le Dieu suprême. Troublés néanmoins par l'obscurité et la confusion des choses, ils ne peuvent y découvrir un ordre, et dans leur désir de connaître les causes les plus secrètes, souvent même ils recourent à la poésie [1], pour déplorer leurs erreurs. Qu'ils demandent seulement pourquoi les Italiens désirent toujours des hivers sereins, et pourquoi notre infortunée Gétulie est toujours desséchée, qui leur répondra facilement? Qui d'entre nous s'occupera de faire des conjectures sur les motifs d'une telle disposition? Pour moi, si je puis donner un avis à ceux qui me sont chers, je crois, au moins selon mes vues et mon sentiment, qu'ils doivent s'appliquer à l'étude de toutes les sciences [1]. Car il est impossible autrement de comprendre toutes ces questions et d'en voir la solution plus clairement qu'on ne voit la lumière elle-même. Mais si leur esprit est trop lent, ou trop occupé d'autres affaires, ou trop peu capable d'étudier encore, qu'ils se préparent un appui dans la foi, et Celui qui ne laisse périr aucun de ceux qui croient docilement les mystères sur sa parole, les attirera à lui par ce moyen, et les délivrera de ces épaisses et horribles ténèbres.

16. En effet, pour échapper à l'obscurité, deux routes s'ouvrent à nous : la raison ou au moins l'autorité. La philosophie promet la raison, et c'est avec peine encore que très-peu sont affranchis par elle; elle seule cependant force, non-seulement à ne pas dédaigner ces mystères, mais à les comprendre tels qu'ils doivent être compris. La vraie, et pour ainsi parler, la pure philosophie n'a d'autre affaire que d'enseigner quel est le Principe de toutes choses qui n'a point de principe; combien grande est la pensée qui demeure en Lui, et ce qui est descendu de Lui pour notre salut sans aucune altération. C'est ce Dieu unique, Tout-puissant et trois fois puissant, Père, Fils et Saint-Esprit que nous enseignent les augustes mystères, dont la foi sincère et inébranlable est pour les peuples un principe de délivrance; et dans cet enseignement, il n'y a ni confusion, comme quelques-uns le prétendent, ni outrage à la raison, comme beaucoup le soutiennent. Quelle grandeur, qu'un Dieu si grand ait daigné s'incarner et vivre dans un corps de même nature que le nôtre! Plus on voit d'abaissement dans cet acte, plus il surabonde de clémence, et condamne cet orgueil qui est propre aux savants.

17. Mais quelle est l'origine de notre âme? que fait-elle ici-bas? quelle distance la sépare de Dieu? quelle est cette propriété qui l'applique à des œuvres de deux natures différentes? jusqu'à quel point est-elle mortelle,

[1] Allusion au poème de Zenobius mentionné plus haut, liv. I, ch. 7, n. 20.

[1] Ret. liv. I, ch. 3, n. 2.

et comment prouve-t-on son immortalité? L'ordre ne demande-t-il pas que l'on étudie ces problèmes? Il le demande certainement; nous en dirons bientôt quelques mots si le temps le permet. En ce moment je me contenterai de vous dire : Celui qui, témérairement et sans coordonner ses connaissances, ose se jeter dans l'étude de ces questions, fait preuve de curiosité plus que de zèle, de crédulité plus que de science, d'incertitude même plus que de prudence. Aussi j'ignore d'où a pu vous venir cette justesse et cette précision, que je suis forcé de reconnaître dans les réponses que vous venez de faire à mes questions. Voyons cependant jusqu'où peut aller le travail de votre esprit. Que Licentius nous rende aussi sa parole : si longtemps occupé de je ne sais quelle idée, il est tellement étranger à cet entretien, qu'il lira tout ceci, je pense, comme ceux de nos amis qui sont absents. Reviens à nous, Licentius, et sois-y tout entier, je t'en conjure, c'est à toi que je parle. Tu as approuvé ma définition quand j'ai dit ce que c'est qu'être en Dieu, et autant qu'il m'en souvienne, tu as voulu me prouver que l'esprit du sage demeure immobile en Dieu.

18. Mais voici pour moi une difficulté : ce sage vivant parmi les hommes et y demeurant en corps, on ne saurait le nier, comment se peut-il que ce corps aille deçà et delà et que l'esprit demeure immobile? Tu peux dire, il est vrai, qu'un vaisseau se meut et que les hommes qu'il renferme sont en repos, quoique ceux-ci, nous l'avouons, le maîtrisent et le gouvernent. Mais ne le dirigeassent-ils que de la pensée, et le fissent-ils aller ainsi au gré de leurs désirs, quand le vaisseau est en mouvement, ceux qui le montent ne peuvent eux-mêmes éviter le mouvement.—L'esprit, dit Licentius, n'est point dans le corps, soumis aux ordres du corps.—Je ne le dis pas non plus, répondis-je, mais le cavalier, à son tour, n'est pas sur le cheval pour en recevoir la loi; et néanmoins tout en faisant marcher le cheval à son gré, il faut qu'il en subisse le mouvement. — Mais il peut, reprit-il, rester immobile sur ce cheval. — Tu nous forces, lui dis-je, à définir le mouvement; mais si tu le peux, définis-le toi-même. — Continue, reprit-il, à me rendre service, car je persiste dans ma demande, et pour t'éviter la peine de me l'adresser de nouveau, si je peux définir je le déclarerai quand j'en serai capable.

A ces paroles, un serviteur, que nous avions chargé de cet office, accourut pour nous dire que l'heure du dîner était arrivée. Ce serviteur, dis-je alors, nous force non pas à définir le mouvement, mais à le montrer aux yeux. Allons donc, passons de ce lieu dans un autre; le mouvement n'est que cela, si je ne me trompe. On rit et nous partîmes.

CHAPITRE VI.

DEUXIÈME DISCUSSION. —
L'ESPRIT DU SAGE EST IMMOBILE.

19. Après le repas, comme des nuages couvraient le ciel, nous allâmes nous asseoir, à l'ordinaire, dans la salle des bains. Ainsi donc, dis-je à Licentius, tu accordes que le mouvement n'est que le passage d'un lieu dans un autre? — Je l'accorde, répondit-il. — Tu accordes aussi, repris-je, que nul n'est dans un lieu où il n'était pas d'abord sans avoir fait un mouvement? — Je ne comprends pas. — Si, dis-je, une chose, qui était d'abord en un lieu, est maintenant dans un autre, n'est-ce point parce qu'il y a eu mouvement? Il l'accorda. Donc, repris-je, le corps vivant d'un sage pourrait être maintenant ici avec nous, et son esprit ailleurs? — Il le pourrait. — Quand même il s'entretiendrait avec nous et nous enseignerait quelque chose? — Quand même il nous enseignerait la sagesse, reprit-il, mais je ne dirais point que son esprit est avec nous, il serait plutôt avec lui-même. — Alors il ne serait point dans son corps? — Non, reprit-il. — Je poursuivis : Ce corps sans son esprit ne serait-il pas mort? et je parlais d'un corps vivant. — Je ne sais, dit-il, comment m'expliquer : je ne sais point comment le corps d'un homme peut être vivant si l'âme n'est point en lui; et en quelque lieu du monde que soit le sage, je ne puis dire que son âme ne soit point avec Dieu. — Je vais, repris-je, te mettre en état de t'expliquer. C'est probablement parce que Dieu est partout, que partout où le sage puisse aller, il trouve Dieu et peut être avec lui. Ainsi nous pourrions dire et qu'il passe d'un lieu à l'autre, ce qui est le mouvement, et que néanmoins il est constamment avec Dieu. — J'avoue, répondit-il, que le corps passe d'un lieu à l'autre, mais je le nie quant à l'esprit que nous avons appelé sage.

CHAPITRE VII.

QUEL A PU ÊTRE L'ORDRE QUAND LE MAL N'ÉTAIT PAS ?

20. Je te cède pour le moment, lui dis-je, de peur qu'un sujet si obscur et qui veut être traité plus longuement et avec plus de soin, ne nous éloigne maintenant du but proposé. Mais puisque nous avons défini ce que c'est qu'être en Dieu, voyons si nous pourrons savoir aussi ce que c'est qu'être sans Dieu. Je crois même que la chose est déjà suffisamment claire, car il te paraît sans doute qu'être sans Dieu c'est n'être pas avec Dieu. — Si les paroles venaient à mon gré, répondit-il, je pourrais te faire une réponse qui ne te déplairait point. Mais je t'en prie, aie pitié d'un enfant, et saisis ma pensée avec la pénétration qui convient à ton esprit. Il me semble donc qu'alors on n'est pas avec Dieu, et que toutefois on est en la possession de Dieu. Et comment appeler sans Dieu ceux qui sont à Dieu même? Je ne dirai pas non plus qu'ils sont avec Dieu, car Dieu n'est pas en leur possession. En effet, posséder Dieu, ainsi que nous en convînmes dans cet entretien si agréable que nous eûmes le jour de ta naissance, ce n'est autre que jouir de Dieu [1]. Mais j'avoue que je redoute ces propositions contraires : comment se peut-il qu'un homme ne soit ni sans Dieu ni avec Dieu ?

21. Ne t'effraye point de cela, lui dis-je, lorsque la pensée est juste, qui ne fait peu de cas des paroles? Revenons donc enfin à cette définition de l'ordre. Tu as dit que l'ordre c'est la règle d'après laquelle Dieu conduit tout. Mais il n'est rien, si je m'en crois, que Dieu ne conduise, et c'est ce qui t'a porté à penser que rien n'est en dehors de l'ordre. — Je persiste, reprit-il, dans mon sentiment, mais je prévois que tu vas me demander si Dieu conduit aussi ce que nous avouons n'être pas bien.—A merveille, répliquai-je, ton regard a plongé dans ma pensée. Mais, je t'en prie, puisque tu as vu ce que j'allais dire, vois aussi ce qu'il faut répondre. — Pour lui, faisant signe des yeux et des épaules : Nous voilà troublés, répondit-il.

Le hasard avait amené ma mère au moment de cette question. Après quelque temps de silence, il me pria de la lui répéter; il n'avait pas remarqué que Trygétius y avait répondu plus haut [1]. Répéter quoi? lui dis-je, et à quoi bon? — C'est fait, reprennent les autres, ne recommence point. — J'aime donc mieux, ajoutai-je, t'engager à lire ce qui a été dit plus haut puisque tu n'as pu l'entendre. J'ai supporté sans peine ta distraction pendant notre entretien, et je t'y ai laissé longtemps; car je voulais ne mettre aucun obstacle à ce que tu élaborais attentivement, en toi-même et loin de nous, et continuer un sujet que l'écriture recueillait pour toi.

22. Voici maintenant une question que nous n'avons point encore essayé de discuter avec soin. Dès l'abord, cette question de l'ordre ayant été soulevée, je ne sais par quel enchaînement, tu as dit, il m'en souvient, que la justice de Dieu consiste en ce qu'il sépare les bons des méchants, et rend à chacun ce qui lui appartient [2]. Il n'est pas, selon moi, de définition plus claire de la justice. Ainsi donc je te prie de me dire s'il te semble que Dieu ait été un moment sans justice. — Jamais, répondit-il. — Mais si Dieu a toujours été juste, répliquai-je, le bien et le mal ont toujours existé. — Certes, répondit ma mère, je ne vois pas d'autre conclusion possible ; car la justice divine ne s'exerça point quand le mal n'existait pas ; et si Dieu n'a pas toujours rendu aux bons et aux méchants ce que méritait chacun d'eux, on ne peut dire que toujours il ait été juste. — Donc, lui répondit Licentius, nous devons dire, selon toi, que le mal a toujours existé ? — Je n'oserais parler ainsi, reprit-elle. — Que dirons-nous donc, répliquai-je ? Si Dieu est juste, quand il discerne entre les bons et les méchants, il n'était donc point juste quand le mal n'existait pas. Comme tous gardaient le silence, je remarquai que Trygétius voulait répondre, et je le lui permis. — Assurément, reprit-il, Dieu était juste, car il pouvait discerner entre le bien et le mal, si ce dernier eût existé, et cette puissance constituait la justice. Dire en effet que Cicéron découvrit avec prudence la conjuration de Catilina, que son désintéressement le mit au-dessus des présents qui l'eussent porté à épargner les coupables, que sa justice les envoya au dernier supplice au nom du sénat, que son courage lui fit soutenir tous les traits des en-

[1] Ci-dessus, de la *Vie bienheureuse*, n. 31.

[1] Chap. IV, n. 11.

[2] Liv. I, de l'*Ordre*, ch. 7, n. 19.

nemis, et le fardeau de leur haine, comme il l'appelait; ce n'est pas dire qu'il aurait manqué de ces vertus, si Catilina n'eût point menacé la république de sa ruine. C'est par elle-même et non par des œuvres semblables, que l'on doit apprécier la vertu même dans l'homme, et à combien plus forte raison en Dieu, si toutefois la difficulté de comprendre et de s'exprimer permet d'établir ici quelque comparaison. Car afin de nous montrer qu'il a toujours été juste, Dieu ne différa point de rendre à chacun ce qu'il méritait aussitôt que le mal exista, et qu'il dut le séparer du bien. Il n'avait point alors à apprendre la justice, mais à en user, car elle a toujours été en lui.

23. Licentius et ma mère l'ayant approuvé dans leur extrême embarras : Eh bien! dis-je, Licentius, qu'en penses-tu? Où est ta grande proposition, que rien ne se fait en dehors de l'ordre? Car, si le mal a été fait, ce n'est point par l'ordre de Dieu, mais il a été enfermé dans cet ordre après avoir été produit. Celui-ci étonné, et voyant avec peine une bonne cause lui échapper des mains si subitement : Assurément, reprit-il, je soutiens que l'établissement de l'ordre date de l'origine du mal. — Donc, répondis-je, ce n'est point l'ordre qui a permis le mal, puisque cet ordre n'a commencé qu'après la naissance du mal; et alors, ou bien cette négation que nous appelons le mal a toujours existé, ou bien, si nous trouvons que le mal a commencé, comme l'ordre est le bien même, ou est issu du bien, rien jamais n'a été et ne sera jamais sans ordre. Je ne sais cependant ce qui m'était venu de meilleur, mais comme d'ordinaire, il a été emporté par l'oubli; et, selon moi, il est dans l'ordre que cela me soit arrivé : car, ainsi le mérite l'élévation ou la direction de ma vie.

J'ignore comment, répondit-il, a pu m'échapper une pensée que je réprouve maintenant. Il n'eût pas fallu dire que le mal est né, ni que l'ordre a commencé, mais que l'ordre a toujours été en Dieu, comme Trygétius l'a dit de la justice, et qu'il fût seulement appliqué lorsque le mal commença. — Tu retombes au même point, lui dis-je, et ce que tu refuses d'admettre demeure inébranlable. Car, soit que l'ordre ait toujours été en Dieu, soit qu'il ait commencé en même temps que le mal, il n'est pas moins vrai que le mal est né en dehors de l'ordre. Si tu m'accordes cela, tu avoues qu'en dehors de l'ordre quelque chose est possible, ce qui affaiblit et tronque ta thèse; si tu ne l'accordes pas, alors le mal va nous paraître produit par l'ordre de Dieu, et ce sera professer que Dieu est l'auteur du mal. Est-il rien de plus détestable qu'un pareil sacrilége? Il ne comprenait point ou feignait de ne pas comprendre; je tournais alors et retournais mon argument dans tous les sens, mais il n'eut rien à répondre et garda le silence. — Pour moi, dit alors ma mère, je ne pense pas que rien se puisse faire en dehors de l'ordre de Dieu. Il est vrai, le mal qui est produit ne doit aucunement son origine à l'ordre, mais la justice de Dieu ne l'a point laissé sans le coordonner; elle l'a ramené et poussé à la place qu'il doit occuper dans l'ordre.

24. Voyant alors que tous cherchaient avec ardeur, et chacun selon ses forces, à connaître Dieu, mais ne suivaient point cet ordre dont nous traitions, et qui conduit à l'intelligence de cette ineffable majesté : Je vous en prie, leur dis-je, si, comme je le vois, vous tenez fortement à l'ordre, ne souffrez point que la précipitation nous jette dans le désordre. Une raison secrète promet de nous démontrer que rien ne se fait en dehors de l'ordre; cependant, si nous entendions un maître d'école essayant d'apprendre à un enfant à syllaber avant de lui avoir fait connaître les lettres, je ne dis pas qu'il faudrait en rire comme d'un fou, mais nous opinerions qu'il doit être lié comme un furieux, uniquement pour n'avoir pas suivi l'ordre de l'enseignement. Qui doute que des choses semblables ne soient faites souvent par les hommes sans expérience qui font la réprobation et la risée des hommes instruits, et par des insensés qui n'échappent pas toujours à la censure des sots? Néanmoins, toutes ces actions que nous appelons perverses, ne sont point en dehors de l'ordre divin : c'est ce qu'une science profonde, dont le vulgaire est bien éloigné de soupçonner l'idée, promet de démontrer aux esprits studieux qui n'aiment que Dieu et les âmes, et de démontrer de façon à produire en eux une certitude qui défie la certitude mathématique.

CHAPITRE VIII.

RÈGLES DE CONDUITE POUR LES JEUNES GENS. — ORDRE DE LEURS ÉTUDES.

25. Cette science est la loi même de Dieu. Toujours immuable et invariable en lui, elle se grave, pour ainsi dire, dans les âmes des sages. Ils savent que leur conduite est d'autant meilleure, et d'autant plus élevée, que la contemplation de l'esprit leur a mieux fait comprendre cette loi, et que leur genre de vie en est une plus fidèle observation. Or, cette science trace en même temps deux ordres à quiconque veut l'acquérir; l'un est pour la conduite, l'autre pour les études. Tout jeune homme qui est épris de l'amour de cette loi, doit donc éviter les plaisirs de la chair, la sensualité dans la nourriture, les soins exagérés du corps et de la parure, les vaines occupations du jeu, l'appesantissement du sommeil et de la paresse, les rivalités, la jalousie, l'envie, l'ambition des honneurs et du pouvoir, et même le désir immodéré des louanges. Qu'ils regardent l'amour de l'argent comme le venin qui tuera infailliblement toutes leurs espérances; que leurs actions ne ressentent ni la mollesse, ni l'arrogance.

S'agit-il des fautes de leur famille? qu'ils bannissent toute colère, ou la compriment, jusqu'à ne point la laisser paraître. Nulle haine contre personne, nul vice qu'ils ne veuillent corriger. Qu'ils s'observent de manière à n'être ni excessifs dans la vengeance, ni trop réservés dans le pardon. Qu'ils ne punissent que pour améliorer, qu'ils n'aient point d'indulgence qui puisse encourager le mal, qu'ils aiment, comme les membres de leur famille, ceux qui sont soumis à leur autorité, qu'ils les servent comme s'ils rougissaient de commander, et qu'ils leur commandent comme s'ils étaient heureux de les servir. S'agit-il des fautes des étrangers? qu'ils ne reprennent personne contre son gré, qu'ils évitent les inimitiés avec soin, les supportent de bon cœur, les terminent au plus tôt; dans tout engagement, toute communication avec les hommes, il suffit d'observer cet adage vulgaire : Qu'on ne fasse point à autrui ce qu'on ne veut point endurer. Qu'ils ne consentent point à entrer dans l'administration de l'Etat, avant d'être parfaits, et qu'ils deviennent parfaits à l'âge sénatorial, ou mieux encore, dans la jeunesse.

Mais, que nul ne se croie exempt de tout précepte, parce qu'il ne s'en est occupé que dans un âge avancé; l'observation ne lui en sera que plus facile dans l'âge mûr. Qu'en toute condition, en tout lieu, en tout temps, on ait des amis, ou que l'on cherche à s'en faire. Qu'on ait de la déférence pour ceux qui en méritent, et qui même ne s'y attendent pas. Qu'on ait peu d'égards pour les orgueilleux, et que soi-même on évite l'orgueil. Il faut une vie sage et décente : honorer Dieu, s'occuper de lui, le rechercher en s'appuyant sur la foi, l'espérance et la charité; désirer, pour ses études et celles de ses amis, la tranquillité et de solides progrès; pour soi-même et pour tous, s'il est possible, un bon esprit et une vie paisible.

CHAPITRE IX.

DE L'AUTORITÉ ET DE LA RAISON DANS LES ÉTUDES.

26. Il nous reste à exposer comment on doit étudier, quand on a entrepris de vivre comme nous l'avons dit. Nous ne pouvons avoir que deux moyens de nous instruire : l'autorité et la raison. Dans l'ordre du temps, l'autorité précède; dans la réalité, la raison l'emporte. Autre chose est ce que nous faisons d'abord, autre chose ce que nous désirons et estimons davantage. L'autorité des hommes de bien paraît plus utile à la multitude ignorante, et la raison plus convenable aux savants. Cependant, comme tous sont ignorants avant d'apprendre, comme nul ignorant ne sait dans quelles dispositions il doit se présenter devant ses maîtres, ni quel genre de vie peut le préparer à la science; l'autorité seule peut ouvrir la porte, quand on aspire à connaître quels sont les trésors mystérieux et divins. Le seuil une fois franchi avec assurance, on s'applique à suivre les règles de la vie parfaite, et par ce moyen, qui donne la docilité, on apprendra enfin quelle profonde raison il y a dans les préceptes qu'on a observés sans les comprendre, et ce qu'est cette raison qui succède aux langes de l'autorité, que l'on suit maintenant d'un pas ferme et que l'on comprend; et ce qu'est cette intelligence en qui tout est renfermé, ou plutôt, qui est tout; et ce que c'est, en dehors de tout, que le principe de tout.

Peu arrivent, en cette vie, à cette connaissance, et nul ne peut aller au delà, même en l'autre vie. Quant à ceux qui se contentent d.

l'autorité pour s'appliquer aux bonnes mœurs et aux saints désirs, qui dédaignent ou sont incapables de se livrer à l'étude profitable des sciences libérales, je ne sais comment leur donner le nom d'heureux, pendant qu'ils sont parmi leshommes; mais, je le crois fermement, sitôt qu'ils auront quitté ce corps, ils seront délivrés avec plus ou moins de facilité, selon que leur vie aura été plus ou moins irréprochable.

27. L'autorité est divine ou humaine ; mais l'autorité vraie, solide, souveraine, c'est l'autorité divine. Il faut ici redouter l'étonnante fourberie des animaux aériens. Soit en prédisant des choses qui sont du domaine des sens corporels, soit en produisant des effets où éclate une grande puissance, ils arrivent facilement à tromper les âmes qui sont ou désireuses des biens périssables, ou avides d'un pouvoir fragile, ou effrayées de vains prodiges. On doit donc regarder l'autorité comme divine, quand non-seulement elle surpasse tout pouvoir humain par des merveilles sensibles, mais quand, animant l'homme lui-même, elle lui montre jusqu'à quel point elle s'est abaissée pour lui.

Elle nous ordonne de nous affranchir des sens que frappent ces prodiges, et de nous élever jusqu'à l'intelligence; elle nous montre en même temps, et ce qu'elle peut ici-bas, et pourquoi elle fait ces merveilles, et le peu de prix qu'elle y attache. Elle doit en effet nous manifester sa puissance par ses actes, sa clémence par ses abaissements, sa nature par les ordres qu'elle donne. C'est ce qui nous est présenté d'une manière plus profonde et plus solide dans les vérités sacrées auxquelles nous sommes initiés, et où la vie des hommes de bien se purifie beaucoup plus facilement, non par les subtilités de la dispute mais par l'autorité des mystères.

Quant à l'autorité des hommes, elle trompe souvent; mais parmi eux, ceux-là paraissent à bon droit mériter plus de confiance, qui mettent à la portée du vulgaire des preuves plus nombreuses de leur doctrine, et qui ne vivent pas autrement qu'ils n'enseignent à vivre. S'ils sont, de plus, favorisés des dons de la fortune, qu'ils soient grands à en user, plus grands encore à les mépriser, comment blâmer la confiance donnée aux règles de vie qu'ils enseignent?

CHAPITRE X.

PEU CONFORMENT LEUR VIE AUX PRÉCEPTES DIVINS.

28. Alype me dit alors : Quel grand modèle de vie tu nous places sous les yeux ! Tu as tout dit en peu de mots; nous sommes chaque jour avides de tes leçons ; mais aujourd'hui tu nous as inspiré plus de zèle encore et plus d'ardeur pour ce genre de vie. Je voudrais y voir parvenir et s'y attacher intimement, s'il était possible, non-seulement nous, mais encore tous les hommes : ces préceptes deviendraient aussi faciles à suivre qu'ils sont admirables à entendre. Comment, hélas ! se fait-il, puisse ce malheur s'éloigner de nous ! Comment se fait-il qu'en entendant ces règles, l'esprit humain les proclame célestes, divines, entièrement vraies, et qu'il agisse différemment quand il faut y atteindre? Aussi je suis profondément convaincu que, pour vivre ainsi, il faut des hommes divins ou un secours divin.

Je répondis : Actuellement, Alype, c'est ma parole qui exprime ces règles de vie, que tu accueilles avec tant de plaisir, comme toujours ; mais elles ne sont point de mon invention, tu le sais parfaitement. Elles remplissent les livres d'hommes grands et presque divins ; et cette observation, je la dois non pas à toi, mais à ces jeunes gens qui auraient quelque droit de les dédaigner, si elles ne reposaient que sur mon autorité. Jamais je ne leur demanderai de m'en croire, que sur les preuves dont j'appuierai mon enseignement ; et c'était, je présume, pour les stimuler par l'importance du sujet, que tu as parlé de la sorte. Ces règles ne sont point difficiles à suivre pour toi ; telle est ton avidité à les saisir, et l'élan de ton admirable nature à les pratiquer, que si je suis ton maître en paroles, tu es le mien en actions. Je n'ai aucun motif ni même aucun prétexte de mentir. Un éloge immérité ne stimulerait point, je crois, ton ardeur ; ceux qui sont ici nous connaissent tous deux, et ni l'un ni l'autre n'est inconnu à celui qui recevra cet écrit.

29. Quant aux hommes qui s'adonnent à la pratique du bien et des bonnes mœurs, si tes paroles sont d'accord avec ta pensée, tu en crois le nombre plus restreint que cela ne me paraît probable : beaucoup te sont entièrement inconnus; et chez ceux que tu connais, ce qui

est précisément digne d'admiration t'échappe aussi. Tout cela est en effet du domaine de l'âme qui est inaccessible aux sens, et qui souvent, pour s'accommoder au langage des hommes vicieux, accorde ses paroles avec ce qu'elle paraît ou approuver ou désirer. Elle agit souvent contre son gré, afin d'éviter la haine d'autrui, ou l'accusation d'ineptie ; et comme les actes nous arrivent par le témoignage des oreilles ou des yeux, il nous est difficile de nous écarter de leur appréciation. C'est ce qui nous empêche de connaître un bon nombre d'hommes aussi bien qu'ils se connaissent et que les connaissent leurs amis. Tu peux le comprendre en te rappelant quelques grandes qualités que seuls nous voyons chez les nôtres.

Une des causes qui induisent ainsi en erreur, et ce n'est pas la moindre, c'est que beaucoup se convertissent subitement à une vie meilleure et digne d'admiration ; et qu'on les croit toujours ce qu'ils étaient, jusqu'à ce que des actions d'éclat révèlent ce qu'ils sont. Sans aller plus loin, quiconque eût naguère connu ces jeunes gens, croirait-il facilement qu'ils recherchent aujourd'hui les grandes vérités, avec tant de zèle, et qu'à tel âge ils ont déclaré une telle guerre aux plaisirs ? Ainsi rejetons cette opinion ; car ce secours divin dont tu as fait, comme il était convenable, une mention pieuse à la fin de ton discours, produit dans tous les peuples et beaucoup plus largement que plusieurs ne se l'imaginent, l'œuvre de sa miséricorde. Mais revenons, s'il te plaît, à l'ordre de notre discussion, et après avoir suffisamment parlé de l'autorité, voyons ce qu'exige la raison.

CHAPITRE XI.

DE LA RAISON ET DE SES TRACES DANS LES CHOSES SENSIBLES. — DIFFÉRENCE ENTRE CE QUI EST RATIONNEL ET CE QUI EST RAISONNABLE.

30. La raison est ce mouvement de l'esprit qui peut distinguer et résumer ce que l'on apprend. S'il est bien rare que les hommes recourent à ses lumières pour comprendre soit Dieu, soit leur âme propre ou toute autre âme, c'est uniquement à cause de la difficulté qu'éprouve à se replier sur soi, quiconque s'est habitué à vivre par les sens. Tous, il est vrai, veulent se conduire par la raison lors même qu'ils se livrent à des affaires où ils ne trouvent que déception ; très-peu, néanmoins, en connaissent la nature et les propriétés. Cela paraît étonnant ; c'est néanmoins indubitable. Ces observations suffisent pour le moment ; car je suis actuellement incapable de vous parler comme il convient d'un si vaste sujet ; j'en suis aussi incapable que je serais présomptueux si je prétendais l'avoir au moins compris. Recherchons toutefois, si nous le pouvons maintenant et autant que l'exige le but de cet entretien, combien elle a daigné se manifester dans les objets qu'il nous semble connaître.

31. Voyons en premier lieu, dans quelles circonstances on emploie d'ordinaire ce mot que nous appelons la raison. Ce qui doit nous frapper avant tout, c'est que les sages de l'antiquité ont défini l'homme de la manière suivante : L'homme, disent-ils, est un animal raisonnable et mortel. Le terme d'animal désigne ici le genre, et les deux autres termes indiquent deux différences, destinées, je crois, à faire connaître à l'homme où il doit revenir et d'où il doit s'éloigner. Son âme en partant d'elle-même s'était jetée misérablement dans la matière ; il lui faut revenir à la raison. En disant qu'il est raisonnable, on le distingue des bêtes ; et en l'appelant mortel on montre combien il diffère de ce qui est divin. S'il ne s'attache à la raison, il se confondra avec les animaux ; s'il ne s'éloigne de la matière, il ne pourra se diviniser.

Mais les savants appliquent souvent leur esprit et leur pénétration à distinguer ce qui est raisonnable de ce qui est rationnel : le but que nous poursuivons demande que nous les imitions. Ils appellent donc raisonnable ce qui fait ou ce qui peut faire usage de la raison, et rationnel ce qui est produit ou dicté par elle. Ainsi nous pouvons dire de ces bains et de notre conférence qu'ils sont rationnels, et nommer raisonnables soit celui qui a construit ces bains, soit nous qui parlons. La raison par conséquent procède de l'âme raisonnable, et s'applique à des actes et à des discours rationnels.

32. Il y a donc deux choses où la force et la puissance de la raison sont accessibles aux sens eux-mêmes : d'une part les œuvres humaines que l'on voit, et d'autre part les paroles que l'on entend : mais dans les deux cas l'esprit, pour frapper les sens emploie un double intermédiaire ; les yeux et les oreilles. Aussi

quand nous voyons un objet dont les parties sont bien proportionnées, nous pouvons dire qu'il paraît rationnel ; nous disons également qu'une musique est rationnelle, lorsqu'elle frappe l'oreille d'une manière harmonieuse. Mais qui ne rirait de celui qui dirait : odeur rationnelle, saveur rationnelle, douceur rationnelle? Ce serait toutefois autre chose si dans un but déterminé on avait cherché à procurer cette odeur, cette saveur, cette chaleur et le reste; si par exemple en considérant les odeurs fortes que l'on a placées dans un lieu pour en éloigner les serpents, on disait que rationnellement ce lieu exhale des odeurs ; si également l'on disait d'un breuvage préparé par le médecin, que rationnellement il est amer ou rationnellement doux; et d'un bain apprêté pour un infirme, qu'il est rationnellement chaud ou tiède.

Mais quel homme, flairant, sur l'ordre même du médecin, une rose dans un jardin, osera dire jamais : Que cette odeur est rationnelle? L'ordre ou le conseil de la flairer peut être rationnel, l'odeur elle-même ne saurait s'appeler ainsi, et précisément parce qu'elle est une odeur naturelle. Nous pouvons bien dire d'un mets de cuisine qu'il est raisonnablement épicé ; mais l'usage ne permet point de parler ainsi lorsque la saveur n'a d'autre but que de satisfaire la sensualité. Demandez au malade à qui le médecin a fait servir un breuvage, pourquoi ce breuvage devait être aussi doux, il vous donnera un motif différent de la sensualité ; ce motif est la nature même de la maladie; elle n'affecte pas le goût, mais le corps, ce qui est fort différent. Demandez au contraire à un intempérant qui recherche le plaisir de la bouche pourquoi ce qu'il prend est doux ; s'il répond : c'est que j'y trouve mon plaisir, mes délices, personne ne dira que cette douceur est rationnelle, à moins toutefois que le plaisir procuré par elle ne doive conduire à un but, et que les aliments n'aient été préparés en vue de ce but même.

33. Voilà donc quelques traces de raison qu'il nous a été possible de découvrir dans les sens, dans le plaisir même de la vue et de l'ouïe. La raison ne se montre point dans la satisfaction des autres sens, mais dans le but que se propose d'atteindre par eux la créature raisonnable. On appelle beau l'objet qui frappe agréablement les yeux et où se montre une proportion raisonnable des parties entre elles, et on appelle proprement harmonieux un concert agréable aux oreilles, quand la raison préside à la mesure, inspire la composition et l'exécution du chant. Mais on ne fait point intervenir la raison, lorsque l'œil est flatté par de belles couleurs, ou l'oreille réjouie par le son clair et juste que produit un coup frappé sur la corde d'une lyre : pour voir la raison dans le plaisir de ces deux sens, il faut que l'on puisse y distinguer les proportions et l'harmonie.

34. Aussi lorsque nous considérons attentivement toutes les parties de cet édifice, comment n'être pas blessés de voir une porte à l'extrémité et une autre porte à peu près au milieu sans être au milieu même? N'est-ce pas offenser l'œil que de prendre en construisant des mesures irrégulières sans y être forcé? Voici à l'intérieur trois fenêtres : une au milieu, deux aux extrémités; elles sont à égales distances et jettent également la lumière sur la baignoire. N'éprouvons-nous pas du plaisir, notre esprit n'est-il point satisfait lorsque nous les regardons avec une attention particulière? La chose est évidente, il n'est pas nécessaire de vous en parler longuement. Aussi les architectes disent-ils que cette disposition a une raison d'être, comme ils disent qu'elle est sans raison lorsque les parties sont distribuées sans ordre.

On peut faire souvent ces observations, les appliquer à presque tous les actes et à toutes les œuvres de l'homme. Dans la poésie, disons-nous, la raison doit avoir en vue le plaisir de l'oreille; et n'est-ce point la mesure qui le produit tout entier? Quoique les mouvements bien cadencés d'un danseur charment les regards par la mesure même à laquelle ils obéissent, le spectateur intelligent comprend ce qu'ils signifient, ce qu'ils représentent; aussi en faisant abstraction des jouissances qu'elle procure aux sens, dit-on alors que la danse est rationnelle; qu'elle donne à Vénus des ailes, un manteau à Cupidon; qu'elle représente ces prétendues divinités avec toute la souplesse et toute la grâce possibles, les yeux n'en seront pas blessés, mais l'esprit. Aux yeux de l'esprit cette représentation ne serait point fidèle; les yeux du corps seraient choqués si le mouvement manquait d'harmonie; car il est fait pour les sens et pour plaire à l'âme en tant qu'elle anime le corps. Autre est donc le plaisir des sens; autre ce que l'on perçoit par les

sens; les sens sont flattés d'un beau mouvement, et ce que l'âme reçoit d'eux avec plaisir, c'est l'agréable connaissance de ce que signifie le mouvement.

Il est plus facile encore d'appliquer cette remarque au sens de l'ouïe. L'oreille est charmée, séduite par tout son mélodieux; mais, quoique transmise par l'oreille, la belle pensée que rappelle le son s'adresse exclusivement à l'esprit. De là vient qu'en entendant ces vers :

> Pourquoi de nos soleils l'inégale clarté
> S'abrége dans l'hiver, se prolonge en été[1]?

nous ne confondons pas dans nos éloges la beauté des vers et la beauté de la pensée; et nous ne disons pas au même point de vue que l'harmonie est belle et que l'expression est rationnelle.

CHAPITRE XII.

LA RAISON A INVENTÉ TOUS LES ARTS. — COMMENT ONT ÉTÉ DÉCOUVERTS LES MOTS, LES LETTRES, LES NOMBRES. — DISTINCTION DES LETTRES, DES SYLLABES ET DES MOTS. — ORIGINE DE L'HISTOIRE.

35. Déjà donc voilà trois espèces de choses où la raison a visiblement laissé son empreinte. La première comprend les actions rapportées à une fin déterminée; la seconde, les paroles; et la troisième l'agrément. Dans la première, la raison nous avertit de ne rien faire témérairement; dans la seconde, d'enseigner la vérité; dans la troisième, de contempler avec bonheur. La première a rapport aux mœurs; les deux autres, aux arts et aux sciences dont nous nous occupons actuellement.

En effet, la partie raisonnable de nous-mêmes, celle qui fait usage de la raison pour produire ou imiter des œuvres rationnelles, s'aperçut que naturellement l'homme devait vivre en société avec ceux qui comme lui avaient la raison en partage. Mais aucune société humaine ne peut solidement s'établir sans le langage, sans ce moyen de communiquer les pensées et les sentiments. Il fallut donc donner aux choses des noms, c'est-à-dire fixer des sons pour les exprimer. On ne peut voir l'esprit d'autrui; mais le langage en frappant les sens devait unir les âmes.

[1] Virg. Géorg. liv. II, vers. 480, 482.

Cependant on ne pouvait percevoir les paroles des absents; la raison imagina les lettres, ces caractères qui représentent, sans les confondre, tous les sons formés par le mouvement de la langue et de la bouche. Mais comment parler et écrire en restant dans un vague immense, en ne déterminant rien? C'était impossible, cette impossibilité même fit remarquer l'utilité du calcul; or, cette invention de l'écriture et du calcul donna naissance à la profession des copistes et des calculateurs. On était comme à l'enfance de la grammaire, ou, comme dit Varron, aux « éléments des lettres, « *litterationem.* » Je ne suis pas assez sûr, pour le moment, du terme qui correspond dans la langue grecque à l'expression latine.

36. La raison observa ensuite des différences entre les émissions de voix qui formaient le langage et que représentait l'écriture. Les unes, malgré la variété de leurs inflexions, demandaient qu'on ouvrît peu la bouche; simples et faciles, elles s'en échappaient sans effort: d'autres exigeaient que l'on comprimât diversement les lèvres, tout en produisant un son : il en était enfin qui ne pouvaient se produire qu'au moyen des premières. De là et dans le même ordre, les lettres nommées voyelles, semi-voyelles et muettes.

Vinrent ensuite la distinction des syllabes, et la distribution des mots en huit espèces, avec leurs formes particulières. Plus tard on remarqua avec habileté et pénétration, les figures, la pureté du langage, la liaison des mots entre eux. Loin d'oublier le nombre et la mesure, la raison s'appliqua encore à étudier la quantité des mots et des syllabes; elle reconnut que la prononciation des unes demandait un temps simple, celle des autres un temps double, et qu'ainsi les premières étaient brèves, que les secondes étaient longues. Elle prit note de tout cela, en forma des règles déterminées.

37. La science de la grammaire pouvait être considérée comme complète. Mais son nom même signifie qu'elle revendique l'enseignement des lettres, ce qui parmi nous l'a fait nommer littérature. Aussi fallut-il lui attribuer encore les faits confiés aux lettres, comme dignes de passer à la mémoire de la postérité : ce fut l'histoire. L'histoire n'était pour elle qu'un nom de plus; mais quelle infinie variété de choses embrassait ce nom! Plus fertile en soucis que remplie d'agréments et de vérités, l'histoire donne plus

de peine aux littérateurs qu'aux historiens mêmes. Est-il possible qu'on traite d'ignorant un homme qui n'a point entendu parler de Dédale volant dans les airs ; et qu'on ne traite pas de menteur celui qui a imaginé cette fable, d'insensé celui qui la croit, d'effronté celui qui en fait l'objet d'une question ? Combien aussi je plains nos amis qu'on traite d'ignares, lorsqu'ils ne peuvent répondre quel nom portait la mère d'Euryale et qui n'osent traiter d'hommes vains, sots et curieux ceux qui leur adressent de semblables questions !

CHAPITRE XIII.

ORIGINE DE LA DIALECTIQUE ET DE LA RHÉTORIQUE.

38. Après avoir complété dans toutes ses parties la science de la grammaire, la raison dut étudier la faculté génératrice de l'art. Par ses définitions, par l'analyse et la synthèse, elle avait mis dans l'art l'ordre et la lumière, elle avait même su le prémunir contre toutes les attaques du mensonge. Mais comment songer à créer d'autres sciences ? Ne devait-elle pas remarquer auparavant la voie qu'elle avait suivie, les moyens qu'elle avait employés, les raisonner, les discuter et créer ensuite cet art des arts que l'on nomme la dialectique ? C'est la dialectique qui apprend à enseigner et à étudier ; c'est dans la dialectique que la raison même se dévoile et montre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce qu'elle peut. La dialectique se rend compte de ce qu'elle fait ; seule aussi, non-seulement elle veut, mais elle peut communiquer la science.

N'est-il pas vrai toutefois que lorsqu'on veut inspirer aux insensés des sentiments vrais, beaux et utiles, la plupart ne s'attachent point à la vérité elle-même ? Si peu d'hommes, hélas ! la contemplent ; presque toujours ils suivent l'inclination des sens et de l'habitude. Il ne suffisait donc pas de leur enseigner ce qui peut être à leur portée, il fallait surtout et souvent les émouvoir. Pour remplir ce rôle, plus nécessaire que souvent il n'est pur, il fallait pouvoir charmer le peuple et l'amener librement à ce qui lui est avantageux : la raison confia cette mission à la rhétorique.

Voilà jusqu'où s'éleva, par les études et les sciences libérales, cette partie raisonnable de nous-mêmes qui s'applique à la parole.

CHAPITRE XIV.

MUSIQUE ET POÉSIE — LE VERS, LE RHYTHME.

39. La raison voulut s'élever ensuite à l'heureuse contemplation des choses divines. Pour ne pas tomber de haut, elle chercha à monter par degrés et s'ouvrit elle-même une voie à travers le pays qu'elle avait conquis et organisé. Elle voulait voir seule, sans nuages et sans les yeux du corps, la beauté suprême. Les sens y faisaient obstacle. Aussi commença-t-elle à diriger son activité sur ceux d'entre eux qui prétendaient hautement posséder la vérité et qui par leurs cris importuns empêchaient l'essor de la raison. L'oreille disait donc que le langage était de son ressort, et le langage avait déjà servi à former la grammaire, la rhétorique et la dialectique. D'un œil perspicace, la raison distingua le son de l'idée qu'il exprime. Elle reconnut que l'oreille ne peut juger que du son, et qu'il y en a de trois sortes : l'un est la voix de l'être vivant, le second est le bruit des instruments à vent, et le troisième, des instruments à cordes. Le premier est produit par les chœurs des tragédies, des comédies ou d'autres chœurs de musique ; le second est produit par la flûte ou d'autres semblables instruments ; le troisième, par la harpe, la lyre, le tambour et tout instrument qui devient sonore sous la main qui le frappe.

40. Mais cet exercice ne mériterait que le dédain, si on ne savait régler les sons par la mesure des temps, et une sage alternative de lenteur et de rapidité. La raison se rappela qu'en examinant la grammaire avec une attention soigneuse, elle avait vu dans les pieds et les accents le germe de ce qu'elle cherchait actuellement. Comme il était facile d'observer que les syllabes brèves et longues étaient répandues dans le discours d'une manière à peu près égale ; elle essaya de réunir et d'arranger ces pieds avec ordre ; et consultant l'oreille elle commença par de petites mesures qu'elle appela césures et hémistiches. Les pieds ne devaient pas courir au delà de ce que demandait le goût : elle fixa une limite après laquelle ils *reviendraient*, *reverterentur* ; ce fut l'étymologie du mot *vers*. Quand le vers n'aurait pas de mesure uniforme, et que cependant les pieds se suivraient dans un ordre rationnel, on le nommerait *rhythme*, ce qui dans notre

langue signifie *nombre*. Ainsi naquirent les poètes; et considérant les effets merveilleux qu'ils produisaient par l'harmonie et la parole, la raison les combla d'honneur et leur permit de produire tous les mythes rationnels qu'il leur plairait. Ils travaillaient d'abord sur les mots; ils eurent pour juges les littérateurs.

41. La raison s'aperçut que les nombres faisaient tout en musique, qu'ils régnaient sur le rhythme et sur l'harmonie. Elle étudia leur nature avec le plus grand soin; elle trouva qu'il y en avait de divins, d'éternels, surtout en observant qu'ils l'avaient aidée jusqu'alors à tout disposer avec ordre. Déjà elle voyait avec la plus grande peine qu'ils perdaient de leur éclat et de leur pureté en passant par des bouches humaines; et comme ce qui fait l'objet des contemplations de l'esprit est toujours présent, immortel; comme les nombres étaient tels, tandis que le son, parce qu'il est sensible, passe et n'a plus d'existence que dans la mémoire, la raison permit aux poètes (ne devaient-ils pas en effet remonter à la génération de toutes choses?) de supposer dans une fable rationnelle que les Muses étaient filles de Jupiter et de la Mémoire. Ce qui fit donner le nom de Musique à cet art qui parle aux sens et à l'esprit.

CHAPITRE XV.

GÉOMÉTRIE ET ASTRONOMIE.

42. La raison travailla ensuite pour les yeux. Parcourant donc la terre et le ciel, elle sentit que rien ne lui était agréable que la beauté, et que ce qui lui plaisait dans la beauté c'étaient les formes; dans les formes, les proportions, et dans les proportions, les nombres. Elle examina alors si la ligne, si la circonférence, si toute autre forme et toute autre figure étaient en réalité ce qu'elles étaient dans l'intelligence. Mais elle découvrit qu'elles étaient bien inférieures et qu'il n'y avait aucune comparaison à établir entre ce qui tombe sous les sens et ce qui est du domaine de la pensée. Elle approfondit ces observations, les mit en ordre et en fit une science qu'elle nomma géométrie.

Le mouvement du ciel la frappait, elle se sentait portée à le considérer avec attention. Là aussi, dans les régulières vicissitudes des temps, dans le cours invariable et limité des astres, dans les intervalles réglés qui les séparent, elle s'aperçut que les mesures et les nombres dominaient encore. Résumant tout dans des définitions et des divisions, elle produisit l'astronomie, cette grande preuve de la religion, ce tourment perpétuel de sa curiosité.

43. Partout donc les nombres se présentaient à elle dans ces sciences, mais ils lui apparaissaient avec plus d'éclat dans les proportions, dont elle voyait en elle-même l'absolue vérité, par la réflexion et la méditation, et dont les choses sensibles ne présentent que des ombres et quelques traces. Elle s'anima alors, elle s'enhardit et entreprit de prouver que l'âme est immortelle. Elle considéra tout avec soin, se reconnut douée d'une grande puissance et comprit toutefois qu'elle ne pouvait rien qu'avec les nombres. Emue de cette merveille, elle se demanda si elle n'était point le nombre même qui s'applique à tout, ou si du moins ce nombre n'était pas où elle cherchait à parvenir. Elle s'attacha de toutes ses forces à ce nombre qui devait lui révéler toute vérité. Mais c'était dans ses mains ce Protée dont Alype a fait mention lorsque nous parlions des Académiciens [1]. En effet les fausses images des choses extérieures que nous comptons et qui sont produites par le nombre secret qui dirige nos calculs, absorbent la pensée et font souvent évanouir ce nombre quand on l'a saisi.

CHAPITRE XVI.

LES SCIENCES LIBÉRALES ÉLÈVENT L'ESPRIT AUX CHOSES DIVINES.

44. Quand on n'a point succombé devant ces difficultés; quand on a ramené à l'unité réelle et véritable tant de notions diverses recueillies dans toutes ces sciences; quand on mérite le nom d'homme instruit; on peut alors, sans témérité, chercher, non plus seulement à croire, mais à contempler, à comprendre et à posséder les choses divines. Au contraire, est-on encore esclave des passions? soupire-t-on après les choses périssables? ou, quoiqu'on s'éloigne de ces faux biens et que l'on vive dans la chasteté, ignore-t-on ce qu'on entend par le néant, la matière informe et les formes inanimées? N'a-t-on pas une juste idée du corps, de la beauté corporelle, du lieu, du temps, de ce qui est dans le lieu et dans le temps, du mou-

[1] Cont. les Acad. liv. III, ch. V, n. 11.

vement local et non local, du mouvement stable et de l'immortalité? Ne sait-on ce que c'est d'être quelque part sans être dans un lieu, ce que c'est que de n'être pas dans le temps et d'être toujours, ce que c'est que de n'être jamais et de n'être pas jamais? Si malgré tant d'ignorance on veut discuter et raisonner, je ne dis pas sur ce grand Dieu que l'on connaît mieux quand on sait qu'on ne le connaît pas, mais sur l'âme elle même, on s'égarera autant qu'il est possible. Or on saura la réponse à toutes ces questions si l'on comprend les nombres abstraits et intelligibles; et pour comprendre ceux-ci, il faut de la force dans l'esprit, le loisir qu'assure l'âge ou une situation heureuse, un ardent amour de l'étude; il faut de plus avoir parcouru convenablement et avec ordre les sciences que nous venons de rappeler. Car tous ces arts libéraux se rapportant soit aux usages de la vie, soit à la connaissance et à la contemplation de la vérité, il est très-difficile de s'y former à moins d'avoir beaucoup d'intelligence et de s'y être appliqué dès le jeune âge avec toute l'ardeur et toute la constance dont on est capable.

CHAPITRE XVII.

IL EST DE HAUTES QUESTIONS QUE L'ON NE PEUT ABORDER SANS S'Y ÊTRE PRÉPARÉ PAR L'ÉTUDE DES SCIENCES LIBÉRALES.

45. Qu'y a-t-il dans tout cela de nécessaire au but que nous poursuivons? Je t'en prie, ma mère, ne t'effraie point à la vue de cette immense forêt. On y prendra un très-petit nombre d'idées essentielles et générales. Pour beaucoup, il est vrai, elles seront difficiles à saisir; mais pour toi dont l'esprit chaque jour me semble nouveau, pour toi dont je sais que le cœur a puisé dans l'âge ou dans une tempérance merveilleuse, la plus vive horreur de toute frivolité, et qu'au-dessus de toute corruption charnelle il est fort élevé en lui-même; ces idées seront aussi faciles qu'elles sont difficiles aux esprits lourds et aux âmes plongées dans l'ignominie.

Je mentirais à coup sûr, si je te promettais de parvenir à une entière pureté de langage. Malgré l'urgente nécessité qui m'a obligé d'étudier ces matières, les Italiens me reprochent souvent de mal prononcer certains mots. Il est vrai qu'à mon tour je leur fais de semblables reproches; car autre chose est la certitude que donne la science, et autre celle que donne le pays. Il est même possible que l'oreille attentive des savants surprenne dans mon langage ce que nous appelons des solécismes; je me souviens qu'on m'en a fait remarquer avec beaucoup d'habileté jusques dans Cicéron. Quant aux barbarismes, on en voit tellement aujourd'hui, que le discours qui sauva Rome, en paraît hérissé. Pour toi, méprisant ces questions puériles ou étrangères, tu connais si bien la nature et la puissance presque divine de la grammaire, que tu sembles, aux yeux des plus doctes, en avoir pris l'âme et jeté le cadavre.

46. Je pourrais en dire autant des autres arts libéraux. Si donc tu as pour eux un profond dédain, je t'en conjure, autant que je le puis comme ton fils, autant que tu me le permets, conserve avec prudence et fermeté la foi que tu as puisée dans les augustes mystères; persévère aussi avec force et avec soin dans la vie que tu mènes.

Voici des questions fort obscures et pourtant divines : Dieu n'est point l'auteur du mal, de plus il est tout-puissant; comment donc se fait-il tant de mal? Pourquoi donc a-t-il créé le monde, puisqu'il est sans besoin? Le mal a-t-il toujours été, ou bien a-t-il commencé avec le temps? Si le mal a toujours existé, était-il sous la main de Dieu, et s'il y était, ce monde a-t-il aussi toujours existé, a-t-il été toujours le théâtre où Dieu domptait le mal en le ramenant à l'ordre? Si au contraire le monde a eu un commencement, comment, avant sa formation, le mal était-il maintenu sous la puissance divine? quelle nécessité y avait-il de construire ce monde et d'y enfermer le mal pour tourmenter les âmes? Si l'on suppose qu'il fut un temps où le mal n'était pas sous la puissance divine, quel changement s'est fait tout à coup après tant de siècles? Il y aurait, je ne dis pas impiété, mais extravagance, à affirmer que Dieu s'est arrêté à un dessein nouveau; et prétendre avec quelques-uns qu'il était importuné et comme fatigué du mal, ce serait provoquer le rire de tout homme instruit, la critique des ignorants même : comment, en effet, aurait pu nuire à Dieu cette espèce de nature mauvaise? Avoue-t-on qu'elle ne l'a pu? Alors, pourquoi construire le monde? Soutient-on qu'elle en a été capable? Mais quel inexpiable forfait de

croire que Dieu puisse être blessé et que sa force ne puisse préserver sa propre nature des atteintes du mal, comme elle n'en préserve pas les âmes dont on ose confondre la nature avec la nature divine? Dirons-nous que ce monde n'est pas créé? Ce serait impiété et ingratitude; car il en pourrait résulter que Dieu ne l'a pas même formé.

Or, il faut avoir parcouru avec ordre les études dont nous avons parlé, pour s'occuper de ces questions et de questions semblables, sans quoi il y faut renoncer.

CHAPITRE XVIII.

COMMENT L'AME ARRIVE-T-ELLE A SE CONNAÎTRE ET A CONNAÎTRE L'UNITÉ? TOUT TEND A L'UNITÉ.

47. Pour éloigner de nous l'accusation d'avoir trop embrassé, je me résume plus nettement. Je dis donc que nul ne doit aspirer à résoudre ces problèmes s'il ne connaît l'argumentation et la puissance des nombres. Estime-t-on que ce soit trop? Que l'on sache au moins les nombres ou la dialectique. Est-ce trop encore? Qu'on sache au moins parfaitement la nature et la valeur de l'unité numérique, non point en la considérant dans la loi suprême et l'ordre souverain qui régit l'univers, mais dans tout ce que nous faisons et éprouvons chaque jour. En effet, la philosophie a besoin de cette connaissance, et elle n'y puise en résumé que l'unité, mais l'unité absolue et divine. Elle a deux questions à résoudre : l'une concerne l'âme, l'autre concerne Dieu. La première nous aide à nous connaître nous-mêmes; la seconde, à connaître notre origine. L'une est plus agréable, l'autre est plus précieuse; l'une nous rend dignes de la vie bienheureuse, l'autre nous rend heureux; la première est pour ceux qui s'instruisent, la seconde pour ceux qui sont instruits. Tel est l'ordre suivant lequel on doit étudier la sagesse, pour parvenir à pouvoir comprendre l'ordre universel, c'est-à-dire à connaître les deux mondes et le Père même de l'univers, que l'âme ne connaît qu'en sachant comment elle ne le connaît pas.

48. Lorsque l'âme, après avoir parcouru cet ordre, s'applique à la philosophie, elle commence par s'examiner elle-même. Ses études précédentes lui ont appris qu'elle a ou qu'elle est la raison ; que dans la raison il n'y a rien de meilleur ni de plus fort que les nombres ou bien que le nombre et la raison même. Que l'âme alors s'adresse ce langage :

Par un acte intérieur et secret je puis analyser et enchaîner ce que je dois apprendre; cette faculté s'appelle ma raison. Mais que dois-je soumettre à l'analyse, sinon ce qui paraît un sans l'être, ou ce qui l'est moins qu'il ne le paraît? Et pourquoi recourir à la synthèse, sinon pour établir l'unité autant qu'il est possible? Soit donc que j'emploie l'analyse ou la synthèse, c'est l'unité que je cherche, c'est l'unité que j'aime. Par l'analyse, je veux la rendre pure, par la synthèse, je veux en assurer l'intégrité. L'analyse écarte les éléments étrangers, la synthèse réunit les parties homogènes ; c'est de part et d'autre pour arriver à la perfection de l'unité. Pour former une pierre, n'a-t-il pas fallu en réunir toutes les parties, en condenser tous les éléments? Un arbre serait-il un arbre s'il n'était pas un? Et les membres, et les organes intérieurs, et toutes les autres parties intégrantes d'un être vivant? Nul doute que si l'unité se rompt, l'être vivant ne périsse. Que cherchent les amis, sinon de s'unir, et ne sont-ils pas d'autant plus amis qu'ils sont plus unis? Un peuple est comme une grande cité qui doit redouter les dissensions ; mais les dissensions ne sont-elles pas des diversités de sentiments? Plusieurs soldats forment une armée, cette multitude n'est-elle pas d'autant plus invincible qu'elle est plus unie? Aussi les Latins ont-ils donné le nom de *cuneus* (coin) à cette union, comme s'ils avaient dit *couneus*, (unité renforcée). Et toute espèce d'amour? Ne veut-elle pas s'unir à ce qu'elle aime, et ne le fait-elle pas lorsqu'elle le peut? Quand est-ce que les plaisirs des sens sont eux-mêmes plus vivement sentis? N'est-ce pas quand il y a union entre les corps qui s'aiment? Qu'y a-t-il de nuisible dans la douleur? N'est-ce pas son travail pour séparer ce qui était uni?

Il est donc funeste et dangereux de s'unir aux objets dont on peut être séparé.

CHAPITRE XIX.

CE QUI ÉLÈVE L'HOMME AU-DESSUS DE LA BRUTE.— COMMENT L'HOMME PEUT VOIR DIEU.

49. Voici de nombreux matériaux à mes pieds, je les rassemble sous une forme commune, j'en fais une maison. Je vaux mieux que cette maison, car je la fais et elle est faite; oui, je suis d'une nature supérieure par là même que je la fais; la chose n'est pas douteuse. Mais il ne s'ensuit point que je sois préférable à l'hirondelle, à l'abeille même. L'une construit artistement ses nids et l'autre ses rayons. Je leur suis supérieur, parce que je suis raisonnable.

Si cependant la raison consiste à observer des proportions convenables, n'y a-t-il pas des proportions aussi convenables et aussi justes dans ce que fabriquent les oiseaux? Tout n'y est-il pas exactement mesuré? Si donc je leur suis supérieur, ce n'est pas en agissant avec nombre, c'est en connaissant les nombres.

Quoi? ces petits êtres pouvaient-ils, sans les connaître, agir avec nombres? Ils le pouvaient à coup sûr. Comment l'expliquer? C'est que nous-mêmes, pour parler, nous faisons mouvoir la langue d'une manière déterminée contre les dents et le palais, sans toutefois nous rendre compte des mouvements que nous devons lui imprimer alors. Voyez aussi un bon chantre : ignorât-il la musique, est-ce que le sentiment naturel ne fait pas qu'il observe en chantant le rhythme et la mélodie confiés à sa mémoire? Se peut-il rien de mieux réglé? Il ne se rend compte de rien, il agit sous l'impression de la nature. En quoi donc est-il supérieur et préférable aux animaux? En ce qu'il sait ce qu'il fait. Ainsi la seule distinction qui m'élève au-dessus de l'être sans raison, c'est que je suis un animal raisonnable.

50. Si je suis raisonnable, on définit aussi que je suis mortel : comment alors la raison est-elle immortelle? Ne le serait elle pas? — Un est à deux comme deux est à quatre : voilà une proportion absolument vraie; hier elle n'était pas plus vraie qu'elle ne l'est aujourd'hui; ni demain, ni dans un an elle ne le sera davantage; en vain tout ce monde périrait-il, jamais cette proposition ne pourra cesser d'être vraie. En effet, elle est toujours la même, tandis que ce monde n'avait pas hier, n'aura pas demain ce qu'il possède aujourd'hui; aujourd'hui même le soleil n'est pas, durant une heure seulement, dans la même position pour le monde; et rien en lui ne demeure, non, rien ne demeure un instant dans le même état.

Si donc la raison est immortelle et si je suis la raison, moi qui distingue ces principes et qui établis ces conclusions; ce qui en moi s'appelle mortel n'est pas moi. Si au contraire l'âme n'est pas la raison mais en fait usage, et si c'est la raison qui fait ma dignité, je dois quitter ce qui est moins bon pour ce qui est meilleur, ce qui est mortel pour ce qui est immortel.

Telles sont et d'autres encore, les réflexions que l'âme bien instruite se fait en elle-même. Je ne veux point poursuivre; car en cherchant à vous faire connaître l'ordre, je pourrais dépasser la mesure qui produit l'ordre. Soutenue donc, non-seulement par la foi, mais encore par sa raison fortifiée, l'âme se forme aux bonnes mœurs et à la vie parfaite. Quand elle considère attentivement la valeur et la puissance des nombres, il lui semble indigne et étrangement déplorable de savoir rendre un vers coulant et jouer harmonieusement de la harpe, tandis qu'elle laisse sa vie et elle-même s'égarer hors de la voie, et qu'au souffle des passions le bruit honteux des vices établit en elle le plus criant désaccord.

51. Quand elle aura mis en elle la règle, l'ordre, l'harmonie et la beauté, elle osera chercher à contempler Dieu même, cette source féconde de toute vérité, le Père même de la Vérité. Grand Dieu! Quels seront alors ces yeux! En eux quelle pureté, quelle beauté, quelle vigueur, quelle force, quelle sérénité, quel bonheur! Et l'objet qu'ils verront, quel est-il? Quel est-il, je vous le demande? Qu'en penser, à quoi le comparer, qu'en dire? Loin d'ici les termes ordinaires, l'usage les a souillés. Tout ce que je puis dire, c'est qu'on nous promet de voir cette beauté, au reflet de laquelle tout est beau, en comparaison de laquelle tout est laid.

Il suffit pour la voir de bien vivre, de bien prier, de bien étudier. Mais une fois en sa présence, qui demandera encore pourquoi l'un désire des enfants sans en avoir, pourquoi l'autre en a beaucoup et les expose, pourquoi celui-ci les hait avant leur naissance, pourquoi celui-là les aime sincèrement après; comment

rien ne peut arriver sans Dieu et comment Dieu faisant tout avec ordre ce n'est pourtant pas en vain qu'on l'implore? Comment enfin l'homme juste s'étonnera-t-il des charges, des dangers, des dégoûts et des caresses de la fortune? Dans ce monde sensible il faut, il est vrai, considérer avec soin ce qu'on entend par le temps et par le lieu; comprendre que s'il est dans un temps ou dans un lieu des parties qui plaisent, le tout est bien plus agréable encore; et que s'il est des parties qui blessent, c'est uniquement, comme le remarque un homme éclairé, parce que l'on ne voit pas le tout avec lequel elles s'harmonisent merveilleusement. Mais dans ce monde intelligible, chaque partie est aussi belle et aussi parfaite que l'ensemble.

Nous traiterons plus complétement ces questions, pourvu que vous entrepreniez de suivre dans vos études et que vous suiviez sérieusement et avec constance, comme je vous y engage et comme je l'espère, l'ordre que nous venons de rappeler. Vous pourriez peut-être aussi vous attacher à un autre qui fût plus court et plus facile: mais il faut qu'il conduise directement au but.

CHAPITRE XX.

CONCLUSION ET EXHORTATION A LA VERTU.

52. Pour y parvenir, appliquons-nous de toutes nos forces à améliorer notre vie : autrement notre Dieu ne pourra nous exaucer, tandis qu'il exauce aisément ceux dont la vie est bonne[1]. Prions donc, non pour obtenir les richesses, les honneurs, ni ces biens fragiles et périssables qu'aucun effort ne peut conserver, mais pour obtenir ce qui nous rend bons et heureux.

A toi surtout, ma mère, de mériter pour nous l'accomplissement généreux de ces désirs. C'est à tes prières, je le crois sans hésiter et je le certifie, que Dieu m'a accordé de ne préférer absolument rien à la découverte de la vérité, de ne vouloir, de ne chercher, de n'aimer qu'elle. Aussi je ne cesse de croire qu'après nous avoir obtenu par tes mérites le désir d'un bien si grand, tu nous en obtiendras encore, par tes prières, l'heureuse jouissance.

Et toi, Alype, pourquoi t'exciter, t'avertir? Si ton ardeur ne me paraît pas trop vive, c'est que loin d'être excessif, l'amour le plus enflammé pour ces sortes de biens ne l'est jamais assez.

53. Prenant alors la parole : Quelquefois, dit Alype, la mémoire des savants et des grands hommes nous a paru d'une incroyable étendue : mais tes réflexions de chaque jour et l'admiration que maintenant tu excites en nous, ne nous permettent plus de le révoquer en doute; nous pourrions même au besoin jurer qu'elle est prodigieuse. Ne viens-tu pas en effet de nous mettre en quelque sorte sous les yeux, cette doctrine vénérable et presque divine, que l'on a eu raison d'attribuer à Pythagore et qui est sûrement de lui[1]? Tu nous as montré en peu de mots quelles règles doivent diriger notre vie, quels chemins nous doivent conduire à la science, ou plutôt quelles sont les plaines et les vastes mers où elle prend ses ébats; tu nous as même fait connaître, ce qui a inspiré pour ce philosophe un si profond respect, où est et quel est le sanctuaire de la vérité, ce qu'il faut être pour chercher à y pénétrer. Si complet que soit aujourd'hui ton enseignement, nous soupçonnons, nous croyons même que tu connais encore des secrets plus intimes; mais nous manquerions de réserve, en croyant devoir te demander davantage.

54. Je t'écoute avec joie, repris-je. Car ce qui me plaît, ce qui m'encourage, ce ne sont point tes paroles qui manquent de vérité, mais l'affection sincère dont elles sont l'expression. Et justement nous avons dessein d'envoyer cet écrit à un homme qui a aussi l'habitude de dire avec plaisir beaucoup de mensonges quand il parle de nous. Si d'autres viennent à le lire, je ne crains pas non plus qu'ils te blâment. Qui ne pardonne volontiers l'erreur où l'on tombe en jugeant un ami?

En faisant mention de Pythagore, tu as obéi à je ne sais quel ordre secret et divin. J'avais effectivement oublié une chose fort importante et que je loue presque chaque jour, tu le sais[2]: c'est que, s'il faut ajouter foi à l'histoire, et comment n'en pas croire Varron? ce grand homme n'enseignait qu'en dernier lieu la science du gouvernement; il voulait auparavant que ses disciples fussent déjà instruits, déjà parfaits, déjà sages, déjà heureux. Il voyait dans le gouvernement de tels orages, qu'il ne

[1] Rétr. liv. I, ch. III, n. 3.

[1] Rétr. liv. I, ch. III, n. 3.

[2] Rétr. liv. I, ch. III, n. 3.

voulait y exposer qu'un homme capable d'éviter les écueils par une sagesse presque divine et, au besoin, d'arrêter lui-même les flots. Du sage seulement on peut dire en toute vérité :

Comme un roc immobile, il résiste aux tempêtes!

et tout ce qu'expriment en ce sens les beaux vers qui suivent [1].

Ici finit l'entretien, et tous pleins de joie et d'espérance nous levâmes la séance, quand déjà on avait apporté les flambeaux.

[1] Enéid. liv. VIII, vers 585-689.

Traduction de M. l'abbé RAULX.

CONTRE LES ACADÉMICIENS.

LIVRE PREMIER.

Après avoir exhorté Romanien à l'étude de la vraie philosophie; saint Augustin met aux prises Licentius, fils de Romanien, et Trygétius. — Dans trois discussions qui se suivent, l'un soutient avec les Académiciens que la vie heureuse consiste à rechercher la vérité, et l'autre travaille à démontrer qu'on ne saurait être heureux qu'en connaissant la vérité. — L'ordre de la dispute amène la double définition de l'erreur et de la sagesse. — Le grand Docteur s'étend longuement sur cette dernière.

CHAPITRE PREMIER.

SAINT AUGUSTIN EXHORTE ROMANIEN A L'ÉTUDE DE LA VRAIE PHILOSOPHIE.

1. Plût à Dieu, Romanien, que la vertu pût à son tour enlever à la fortune et à ses résistances l'homme qui lui convient, aussi aisément qu'elle empêche la fortune de le lui enlever à elle-même! Ah! j'en suis persuadé, elle eût déjà mis la main sur toi, et, proclamant que tu lui appartiens, elle te mènerait à à la jouissance des biens solides, et ne permettrait plus que tu fusses esclave, même dans d'heureux accidents. Mais, soit châtiment de nos fautes, soit nécessité de notre nature [1], l'esprit le plus sublime, s'il conserve quelque attache aux biens fragiles, ne peut aborder au port de la vraie sagesse, pour y être à l'abri des orages de la mauvaise fortune et des séductions de la prospérité, à moins qu'une disgrâce secrète ou même quelque vent favorable ne l'y fasse entrer. Il ne nous reste donc plus qu'à supplier le Seigneur, qui préside à ces destinées, de te rendre enfin à toi-même; c'est le moyen facile de te rendre également à nous; qu'il daigne aussi permettre que ton intelligence, qui, depuis si longtemps soupire après sa délivrance, respire enfin au grand air de la vraie liberté.

Peut-être, en effet, ce qu'on appelle communément *la fortune* est-il soumis à un gouvernement secret; peut-être donnons-nous le nom de hasard aux événements dont nous ne découvrons ni la cause ni la raison [1]; et rien de particulier n'arrive en bien ou en mal, qui n'ait sa relation et son accord avec l'ensemble. Ce sentiment est enseigné par les oracles des doctrines les plus fécondes; il n'est pas accessible aux intelligences vulgaires; mais la philosophie à laquelle je t'invite, promet d'en démontrer la vérité à ses vrais amis. Ne te méprise donc pas toi-même parce qu'il arrive des accidents indignes de toi. S'il est vrai, et on n'en peut douter, que la Providence divine s'étende jusqu'à nous, crois-moi, il est nécessaire que tu éprouves ce qui t'arrive. En effet, lorsque dès ta jeunesse, aux jours où ta raison chancelait encore, tu es entré, doué de cet excel-

[1] Rétr. liv. I, ch. I, n. 2.

[1] Rétr. lib. I, ch. I, n. 2.

lent caractère que je ne puis me lasser d'admirer, dans cette vie du monde, qui n'est qu'erreurs et préjugés, tu t'es trouvé au sein des plus abondantes richesses, et dans cet âge où le cœur se passionne pour ce qui est beau et grand, tu t'es laissé prendre aux douceurs des plaisirs, et tu serais tombé d'abîmes en abîmes, si les coups de cette fortune, que l'on nomme adversité, n'étaient venus t'arracher au naufrage.

2. Mais, si tu donnais encore à tes concitoyens des combats d'ours et des spectacles inconnus jusque-là, si tu n'avais recueilli toujours que les applaudissements les plus enivrants du théâtre; si la voix des insensés, dont la foule est immense, s'élevait et s'unissait pour te porter jusqu'aux nues; si nul n'osait se dire ton ennemi; si les registres publics te signalaient comme le protecteur de tes concitoyens, même des cités voisines et faisaient graver ton nom sur l'airain; si on t'élevait des statues; si on ornait ta toge des marques multipliées des honneurs et des dignités; si on te préparait chaque jour de splendides festins; si chacun te demandait sans hésiter et obtenait sur-le-champ tout ce qui pourrait satisfaire ses besoins et même ses plaisirs; si tes bienfaits se répandaient sur ceux mêmes qui ne les demandent pas, et que tes biens fidèlement administrés par de sages agents te fournissent toujours les moyens de couvrir de si somptueuses dépenses; si toi-même tu passais ta vie dans de magnifiques palais, dans des bains voluptueux, à des jeux honnêtes, à la chasse et aux festins; si, par la bouche de tes clients, de tes concitoyens, de tous les peuples enfin tu étais proclamé le plus doux, le plus libéral, le plus élégant, le plus heureux des hommes, et tu l'as été, je te le demande, qui oserait, Romanien, qui oserait te parler d'une autre vie, qui soit la seule heureuse? Qui entreprendrait de te persuader non-seulement que tu n'es pas heureux, mais encore que tu es d'autant plus misérable que tu le crois moins? Et maintenant qu'il est facile de te parler de cette vérité, grâce à tes innombrables et accablantes disgrâces! ah! il n'est que faire d'exemples étrangers pour te prouver qu'il n'y a ni solidité, ni durée dans tout ce que les hommes appellent des biens et que tout est plein de calamités. Une triste expérience t'a si bien servi, que nous pouvons désormais proposer aux autres ton exemple.

3. Ainsi donc, ce beau caractère qui t'a toujours porté à désirer les grandes et belles choses, à aimer mieux être libéral que riche, à être aussi juste que puissant et à ne fléchir jamais devant l'adversité et l'injustice; ce divin caractère que cette vie avait comme assoupi et engourdi, une secrète providence a résolu de le ranimer par diverses et violentes secousses.

Eveille-toi donc, je t'en conjure, éveille-toi! Crois-moi, tu te féliciteras avec transport de n'avoir recueilli, des faveurs de ce monde, presque aucune des prospérités auxquelles se laissent prendre tant d'âmes imprévoyantes. Occupé à célébrer chaque jour ces faveurs, j'étais menacé d'en être moi-même la victime, si une douleur violente de poitrine ne m'eût forcé à renoncer à cette école de vanités, pour me réfugier au sein de la philosophie. C'est elle qui maintenant me nourrit et me fortifie dans ce loisir que j'ai si ardemment souhaité; c'est elle qui m'a enfin retiré de cet abîme de superstitions, où je t'avais fatalement entraîné avec moi[1]. Elle enseigne avec raison que tout ce qui est visible à un œil mortel, tout ce qui frappe nos sens n'est digne d'aucun culte et mérite nos mépris[2]; elle promet de manifester le Dieu véritable et inconnu, et déjà elle daigne nous le faire apercevoir comme au travers de quelques nuées lumineuses.

4. Notre cher Licentius vit, avec moi, complétement adonné à cette belle science. Entièrement détaché des séductions et des voluptés de son âge, il s'est tourné si ardemment vers elle que j'ose sans crainte le proposer pour modèle à son père. Aucun âge, en effet, ne peut se plaindre d'être rejeté loin des mamelles de la philosophie. Pour t'engager à t'y attacher, à y puiser avec plus d'avidité, et quoique je connaisse parfaitement combien tu en as soif, j'ai voulu t'envoyer comme un avant-goût. Puisses-tu le trouver si agréable qu'il te détermine à poursuivre! Fais que je ne sois pas déçu dans mon espérance. Je te fais donc passer une discussion entre Trygétius et Licentius, que j'ai pris soin de faire recueillir. On dirait que la milice n'a appelé le premier dans ses rangs que pour lui ôter le dégoût du travail; car il nous est revenu encore jeune, plein d'ardeur et de passion pour les grandes

[1] Romanien était sans doute tombé avec saint Augustin dans l'erreur des Manichéens.
[2] Ret. liv. I, ch. I, n. 2.

et nobles études. Quelques jours donc après que nous eûmes commencé la vie que nous nous étions proposé de mener à la campagne, j'ai voulu les exhorter et les animer à l'étude; mais, les trouvant plus préparés et plus ardents que je ne l'avais espéré, je voulus essayer de quoi ils étaient capables à cet âge, surtout parce que la lecture de l'Hortensius de Cicéron paraissait les avoir déjà grandement disposés à la sagesse. Je fis donc venir un scribe; je ne voulus pas que notre travail fût emporté au vent, et je n'en laissai rien perdre. Tu trouveras dans ce livre leurs réflexions et leurs pensées, et aussi les paroles d'Alype et les miennes.

—

PREMIÈRE DISCUSSION.

CHAPITRE II.

EST-IL NÉCESSAIRE POUR ÊTRE HEUREUX DE CONNAITRE OU SEULEMENT DE CHERCHER LA VÉRITÉ?

5. Après donc que, sur mon invitation, nous nous fûmes tous réunis dans un même lieu, et quand le moment me parut favorable : Mettriez-vous en doute, leur dis-je, que nous soyons obligés de connaître la vérité? Nullement, répondit Trygétius, et les autres firent comprendre à l'air de leur visage, qu'ils étaient du même avis. Mais, repris-je alors, si nous pouvions être heureux sans connaître la vérité, penseriez-vous qu'il fût encore nécessaire de la connaître? Sur cette question, dit Alypius, j'estime que je remplirais mieux le rôle de juge. — Car, ayant résolu de faire un voyage à la ville, il faudrait que je fusse relevé du soin de prendre une part à la discussion, et il me sera aussi plus facile de trouver quelqu'un à qui déléguer le rôle de juge plutôt que celui de défenseur. Ainsi donc, n'attendez pas de moi que je prenne parti dans l'un ou dans l'autre sens. Lorsqu'on se fut rendu à sa demande, et que j'eusse répété ma question : Certainement, dit Trygétius, tous nous voulons être heureux, et si nous y pouvons parvenir sans la vérité, il ne nous est pas nécessaire de la rechercher. Qu'est-ce à dire, repris-je? est-ce que tu penserais que nous puissions être heureux sans avoir trouvé la vérité? Certainement, dit alors Licentius, pourvu que nous la cherchions. Ici, je fis signe aux autres d'énoncer leur sentiment. — Pour moi, dit Navigius[1], je suis assez touché de ce que Licentius vient d'avancer; car peut-être est-ce la même chose de vivre heureusement, que de vivre en cherchant la vérité. Définis donc, dit Trygétius, ce que c'est que la vie heureuse, pour que je puisse, d'après cette définition, voir ce que je devrai répondre. Penses-tu, lui dis-je, que vivre heureusement soit autre chose que de vivre conformément à ce qu'il y a en l'homme de plus parfait? Je ne parlerai pas témérairement, reprit-il, car je crois que c'est à toi de me définir ce qu'il y a en l'homme de plus parfait. Et qui a jamais douté, dis-je, que ce qu'il y a en l'homme de plus parfait est cette partie de l'âme à laquelle tout en nous doit soumission et obéissance? Or, pour que tu ne demandes pas d'autre définition, cette partie est ce qu'on peut appeler raison ou esprit[1]. Si tu n'es pas de cet avis, cherche à définir toi-même, ou ce qu'est la vie heureuse, ou ce qu'il y a de plus parfait en l'homme. Je suis de cet avis, répondit-il.

6. Eh bien! pour revenir à notre dessein, te paraît-il qu'on puisse vivre heureux, sans avoir trouvé la vérité, mais pourvu qu'on la cherche? Je répète mon sentiment, dit-il; je ne le crois pas. Et vous, dis-je aux autres, que vous en semble? Pour moi, reprit Licentius, je crois le contraire. En effet, nos anciens, que nous tenons pour sages et heureux, n'ont bien et heureusement vécu que parce qu'ils cherchaient la vérité. Je vous rends grâces, dis-je, de m'avoir établi votre juge avec Alypius, dont, je vous l'avoue, je commençais à envier le rôle. Ainsi donc, il paraît à l'un de vous que la vie heureuse consiste dans la seule recherche de la vérité, et à l'autre, qu'elle ne peut consister qu'à la trouver; pour Navigius, il vient de faire assez connaître qu'il inclinait de notre côté. Licentius, j'attends donc avec impatience comment vous pourrez chacun défendre votre

[1] Frère de saint Augustin

[1] Retr. liv. I, ch. I, n. 2.

opinion. Car c'est une grande chose, et très-digne d'une soigneuse discussion. Si c'est une grande chose, dit Licentius, elle demande de grands hommes. Ne prétends pas, lui dis-je, trouver, surtout dans cette campagne, ce qu'il serait difficile de rencontrer ailleurs dans le monde entier; mais plutôt, développe toi-même ce que tu n'as pas sans doute avancé inconsidérément; et fais connaître les raisons sur lesquelles tu l'apprécies. Car les grandes choses, quand elles sont traitées par les petits, ont coutume de les faire devenir grands.

CHAPITRE III.

ON DÉFEND L'OPINION DES ACADÉMICIENS QUI PRÉTENDENT QUE LE BONHEUR CONSISTE DANS LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

7. Je vois, dit alors Licentius, que tu nous presses beaucoup d'engager la discussion et je m'assure que c'est pour notre utilité. Ainsi, je demande pourquoi on ne pourrait pas être heureux en cherchant la vérité, même sans qu'on la trouve. C'est, dit Trygétius, que nous voulons que l'homme heureux soit en tout parfait et sage. Or, celui qui cherche encore n'est pas parfait. Je ne vois donc pas comment tu peux soutenir qu'il est heureux. — As-tu, reprit Licentius, quelque déférence pour l'autorité des anciens? — Non pas de tous, répondit Trygétius. — Desquels, alors? — De ceux qui ont été sages. — Carnéades, reprit Licentius, ne te paraît-il pas sage? — Je ne suis point grec, répondit Trygétius, je ne sais ce qu'a été ce Carnéades. — Et notre grand Cicéron, reprit Licentius, qu'en penses-tu? — Après un long silence : C'était un sage, répondit Trygétius. — Tu crois alors que son sentiment sur cette question pourra être de quelque poids? — Oui. — Apprends donc quel était ce sentiment, car il paraît t'avoir échappé. Or, notre Cicéron prétend que celui qui cherche la vérité est heureux, alors même qu'il ne peut parvenir à la trouver. — Où Cicéron a-t-il dit cela? — Et qui ne sait, reprit Licentius, qu'il a énergiquement affirmé que tout échappe à la compréhension de l'homme et qu'il ne reste au sage qu'à chercher soigneusement la vérité; parce que s'il venait à donner son assentiment à des choses incertaines, quand même il se pourrait faire qu'elles fussent vraies, il ne saurait se délivrer de l'erreur : c'est la plus grande faute du sage. Si donc il faut croire que le sage est nécessairement heureux, et que la recherche de la vérité est l'office parfait de la sagesse, pourquoi hésiter encore à croire qu'on peut arriver à la vie heureuse uniquement par cette recherche même?

8. Me sera-t-il permis, dit Trygétius, de revenir sur certaines choses que j'ai concédées témérairement? Ici je pris la parole : On n'accorde pas d'ordinaire cette faculté à ceux qui n'ont pas le désir de trouver la vérité, mais sont poussés par une puérile vanité d'esprit. Aussi, chargé du soin de vous élever et de vous instruire, non-seulement j'accorde chez moi cette faculté, je veux même que vous regardiez comme une règle de revenir à la discussion des choses que vous auriez concédées trop inconsidérément. — Selon moi, reprit Licentius, ce n'est pas un faible progrès en philosophie que d'être uniquement touché du désir de trouver la raison et la vérité quand on dispute, et de n'avoir que du mépris pour la victoire. Je défère donc volontiers à ton commandement, à ton avis, et je permets à Trygétius, comme c'est mon droit, de revenir sur ce qui lui a semblé trop imprudemment concédé. — Ici Alypius prit la parole : Vous reconnaissez avec moi, dit-il, qu'il n'est pas encore temps que j'exerce la charge que j'ai acceptée. Mais le petit voyage que j'ai résolu il y a quelque temps, m'obligeant d'interrompre mes fonctions de juge, j'espère que celui qui les partage avec moi voudra jusqu'à mon retour se charger de l'autorité de tous les deux, car je m'aperçois que notre discussion pourra bien se prolonger. — Après qu'il fut parti, Licentius dit à Trygétius : Fais connaître ce que tu as avancé sans réflexion. — J'ai affirmé trop légèrement que Cicéron a été un sage. — Quoi donc? ne l'était-il pas, lui qui chez les Latins a inauguré l'étude de la philosophie et l'a portée à sa perfection? — Quand même je conviendrais, reprit Trygétius, qu'il a été un sage, je n'approuve pas pour cela tout ce qui est de lui. — Mais encore faut-il que tu réfutes beaucoup d'autres de ses opinions si tu ne veux point passer pour désapprouver à la légère celle dont il s'agit ici. — Et si je suis prêt à soutenir, que pour celle-ci seulement, je le désapprouve? — Peu vous importe, pourvu que je donne de mon affirmation des raisons de quelque valeur. — Continuez, dit Licentius. — Qu'oserai-je encore avancer

contre celui qui se déclare l'adversaire de Cicéron?

9. Je voudrais, dit Trygétius, que toi qui es notre juge, tu fisses attention à la définition que tu nous as donnée plus haut de la vie heureuse. Tu as dit en effet, que celui-là est heureux, qui vit selon cette partie de l'âme qui mérite de commander aux autres. — Et toi Licentius (car en vertu de cette liberté que la philosophie promet si hautement de nous garantir, j'ai secoué le joug de l'autorité), je veux que tu m'accordes maintenant que celui qui cherche la vérité n'est point parfait. — Après quelque temps de silence : Je ne l'accorde point, dit Licentius. — Pourquoi donc, reprit Trygétius? Explique-toi, je t'en prie, car je suis ici pour cela, et je désire savoir par quel moyen un homme peut être parfait et chercher encore la vérité. — J'avoue, répondit-il, que celui qui n'est point encore arrivé au terme, n'est point parfait. Je le crois néanmoins, Dieu seul connaît la vérité; peut-être encore l'âme la connaît-elle lorsqu'elle a abandonné la ténébreuse prison de ce corps. Quant à l'homme, sa fin est de chercher parfaitement la vérité : car si nous cherchons un homme parfait, après tout c'est un homme. L'homme, reprit Trygétius, ne saurait donc être heureux? Comment le serait-il en effet, puisqu'il ne peut arriver au terme qu'il désire le plus ardemment? Or, il est certain que l'homme peut vivre heureux, puisqu'il peut vivre en obéissant à cette partie de son âme qui doit commander en lui. Donc il peut trouver la vérité. Ou bien, il faut qu'il se replie sur lui-même, qu'il abandonne le désir de la vérité, pour ne devenir pas nécessairement malheureux, dans l'impuissance d'y parvenir. Mais voilà le vrai bonheur de l'homme, dit alors Licentius, il consiste à chercher parfaitement la vérité : c'est là parvenir à la fin de l'homme puisqu'on ne peut aller au delà. Donc, celui qui ne cherche pas la vérité avec toute l'ardeur nécessaire, n'atteint pas la fin de l'homme : mais celui qui s'occupe de chercher la vérité autant que l'homme peut et doit le faire, celui-là est heureux, quand même il ne la trouverait pas, car il fait tout ce pourquoi il est né. S'il n'arrive pas à son but, il ne lui manque que ce que la nature lui a refusé. Enfin, puisqu'il faut que l'homme soit heureux ou malheureux, n'est-ce point erreur et folie que d'appeler malheureux celui qui passe les jours et les nuits à chercher la vérité autant qu'il le peut? il est donc heureux. J'ajoute que la définition qu'on a donnée du bonheur me sert admirablement. En effet, si celui-là est heureux, et c'est incontestable, qui vit en obéissant à cette partie de son âme qui doit commander aux autres, et si cette partie de l'âme s'appelle raison, celui-là, je le demande, ne vit-il pas selon la raison, qui cherche parfaitement la vérité? S'il est absurde de le nier, pourquoi hésiter encore à déclarer un homme heureux, seulement parce qu'il cherche la vérité?

CHAPITRE IV.

CE QUE C'EST QUE L'ERREUR.

10. Pour moi, dit Trygétius, je crois que, quiconque est dans l'erreur, ne peut ni vivre selon la raison, ni être heureux. Or, celui-là est dans l'erreur qui toujours cherche, et jamais ne trouve. Ainsi, il faut que tu prouves une de ces deux choses, ou que celui qui est dans l'erreur peut être heureux, ou qu'en ne trouvant jamais ce qu'il cherche il n'est pas dans l'erreur. Celui qui est heureux, répète Licentius, ne peut errer. Puis il ajoute après un long silence : car ce n'est pas errer que de chercher, puisqu'on ne cherche aussi attentivement que pour ne pas errer. J'accorde, dit Trygétius, qu'il cherche pour ne pas errer : mais puisqu'il ne trouve pas, il est dans l'erreur. Tu as cru te tirer d'embarras en te rejetant sur ce qu'il ne veut pas être dans l'erreur, comme si l'on ne pouvait pas y être malgré soi, ou plutôt comme si ce n'était pas toujours malgré soi qu'on y est. Et moi, voyant que Licentius tardait à répondre, je leur dis : Il faut que vous donniez la définition de l'erreur, car vous pouvez plus aisément la voir puisque vous y êtes entrés si profondément. Je ne suis pas fort sur les définitions, reprit Licentius, quoiqu'il soit plus facile de définir l'erreur que de la finir. Pour moi, dit Trygétius, je définirai; cela m'est très-facile, non par les ressources de mon esprit, mais par la bonté de ma cause. Errer, à mon avis, c'est chercher toujours et ne jamais trouver. Si je pouvais réfuter cette définition, dit Licentius, ma cause gagnerait beaucoup; mais puisque la chose est ardue par elle-même, ou me paraît telle, je demande que la question soit remise à demain, si je n'ai pu rien trouver à répondre aujourd'hui, après que j'y aurai beaucoup pensé.

Ce désir me paraissant légitime, et les autres ne s'y opposant pas, nous nous levâmes pour nous promener. Mais tandis qu'entre nous la conversation roulait sur des sujets nombreux et divers, Licentius demeurait absorbé dans ses pensées. S'apercevant qu'il se fatiguait en vain, il aima mieux laisser reposer un peu son esprit et se mêler à notre entretien. Puis, comme il se faisait tard, ils étaient revenus à la même discussion ; mais j'y mis fin, et je leur persuadai de la renvoyer à un autre jour. De là, nous nous rendîmes aux bains.

—

SECONDE DISCUSSION.

11. Le jour suivant, nous nous assîmes et je leur dis : Continuez ce que vous avez commencé hier. Si je ne me trompe, dit Licentius, on avait suspendu la discussion à ma prière, parce que la définition de l'erreur m'embarrassait beaucoup. Ici certainement, repris-je, tu n'es pas dans l'erreur et je voudrais de grand cœur que ce fût pour toi de bon augure [1]. Ecoute donc, me dit-il, ce que j'aurais dit hier, si tu n'étais intervenu. Prendre le faux pour le vrai, voilà, je crois, ce que c'est que d'être dans l'erreur ; celui-là n'y tombe jamais qui croit que la vérité est toujours à chercher. Car celui qui n'admet rien ne peut pas admettre le faux. Il ne peut donc errer. Mais il peut très-facilement être heureux. Et, sans aller plus loin, s'il nous était permis de vivre chaque jour comme nous avons vécu hier, je ne vois pas pourquoi nous craindrions de nous appeler heureux. Car nous avons vécu dans une grande tranquillité d'esprit, élevant l'âme au-dessus de toute souillure corporelle, nous tenant très-éloignés des ardeurs de la cupidité, donnant notre temps à la raison autant qu'il est permis à l'homme, c'est-à-dire vivant selon cette partie divine de notre âme, ce qui fait la vie heureuse, comme nous en sommes convenus dans notre définition d'hier. Il me semble cependant que nous n'avons rien trouvé, et que nous n'avons fait que chercher la vérité. L'homme peut donc parvenir à la vie heureuse en cherchant la vérité sans la trouver. Et vois combien il est facile de réfuter ta définition par une notion simple et commune. Tu as dit qu'être dans l'erreur, c'est chercher toujours et ne jamais trouver. Mais, voici quelqu'un qui ne cherche rien, demande-lui, par exemple, s'il fait jour à l'heure qu'il est ; s'il arrive que sans nulle réflexion, il s'imagine et réponde qu'il fait nuit, ne diras-tu pas qu'il est dans l'erreur ? Ta définition n'a donc pas compris ce genre si grossier d'erreur. Et de plus, si elle s'applique aux gens qui n'errent point, peut-il y avoir une définition plus fautive ? Qu'un homme veuille aller à Alexandrie, et qu'il en suive le chemin, tu ne pourrais pas dire, je crois, qu'il est dans l'erreur. Et cependant si, pour différentes raisons, il est arrêté longtemps dans sa route, et qu'il soit même surpris par la mort; il a toujours cherché, il n'a jamais trouvé, et cependant n'a point erré. Non, dit Trygétius, il n'a pas toujours cherché.

12. Tu as raison, reprit Licentius, et ton observation vient à propos. C'est en effet ce qui montre parfaitement que la définition ne va point au fait. Car je ne t'ai pas dit que celui qui cherche la vérité, est heureux ; c'est impossible : premièrement, parce qu'il n'est pas toujours homme, ensuite, parce que, dès qu'il commence d'être homme, son âge l'empêche de chercher la vérité. Ou si tu veux encore soutenir qu'il cherche toujours, s'il ne perd aucun des moments qu'il peut y employer, il te faut retourner à Alexandrie. — Supposez en effet un homme, qui dès le premier moment où son âge et ses affaires lui ont permis de se mettre en route, s'avance sans se détourner d'un pas, comme j'ai déjà dit, et meure cependant avant d'arriver : assurément tu te trompes singulièrement en prétendant qu'il a erré, quoiqu'il n'ait pas cessé de chercher, et ne soit pas arrivé à son but. C'est pourquoi, si ma définition est vraie; si celui-là n'erre point qui cherche consciencieusement la vérité sans la trouver, il est heureux par cela seul qu'il vit conformément à la raison. Mais ta définition est prise en défaut, et quand même cela ne serait pas, je ne devrais point m'en mettre beaucoup en peine, puisque la mienne suffit pour défendre ma cause. Pourquoi donc, je te prie, cette question n'est-elle pas terminée entre nous ?

[1] Rét. liv. I, ch ', n. 1.

CHAPITRE V.

QU'EST-CE QUE LA SAGESSE ?

13. Conviens-tu, dit alors Trygétius, que la sagesse soit le droit chemin de la vie? — Sans doute, répondit Licentius; je demande cependant que tu définisses la sagesse, pour voir si nous en avons la même idée. — Est-ce qu'elle ne te paraît pas assez définie, dit Trygétius, par la question que je viens de t'adresser? Tu as même accordé ce que je voulais : car, si je me trompe, ce n'est pas à tort que la sagesse est appelée le droit chemin de la vie. — Rien ne me paraît plus plaisant, dit Licentius, que cette définition. — C'est possible, dit Trygétius, cependant ne précipitons rien, je t'en conjure, et raisonnons plutôt que de rire, car rien n'est plus honteux qu'une raillerie qu'on peut railler aussi. — Mais n'avoues-tu pas, reprit-il, que la mort est le contraire de la vie? — Je l'avoue. — Or, poursuivit Licentius, je ne vois pas d'autre chemin de la vie que celui par où chacun passe pour ne pas tomber dans la mort. — Trygétius en convint. — Donc, ajouta Licentius, si quelque voyageur n'entre pas dans une hôtellerie, où il a entendu dire que sont des voleurs, s'il continue de suivre le grand chemin, et se sauve ainsi de la mort, n'a-t-il pas suivi le droit chemin de la vie? Personne pourtant n'appelle ce chemin la *sagesse*. Comment tout droit chemin de la vie est-il donc la sagesse? J'ai accordé qu'elle était ce chemin, mais elle n'est pas que cela; et sa définition ne devrait rien comprendre d'étranger. C'est pourquoi, définis de nouveau, si bon te semble, ce que c'est que la sagesse.

14. Il garda le silence quelque temps, puis il dit : Voici encore une autre manière de définir la sagesse, si tu as résolu de ne pas en finir sur ce point : la sagesse est le droit chemin qui conduit à la vérité. — Cela se réfute de la même manière, dit Licentius; car, selon ce qui est dit à Enée par sa mère, dans l'Enéide de Virgile :

> Allez, portez vos pas où vous mène la route;

en suivant cette route, il parvint où on lui avait dit, c'est-à-dire à la vérité. Soutiens, si cela te plaît, que l'endroit où Enée posa le pied peut s'appeler *la sagesse;* mais suis-je donc fou pour me donner la peine de réfuter ta définition, car il n'en est aucune qui serve mieux ma cause? Tu n'as pas dit, en effet, que la sagesse fût la vérité même, mais seulement la voie qui y conduit. Donc, quiconque suit cette voie suit la sagesse elle-même, et quiconque suit la sagesse doit nécessairement arriver à être sage; donc aussi celui-là sera sage qui aura cherché de son mieux la vérité, quoiqu'il n'y soit pas encore parvenu. En effet, selon moi, on ne peut pas comprendre une meilleure voie qui conduise à la vérité qu'une soigneuse recherche de la vérité; ainsi, pour devenir sage, il suffit de suivre cette voie. Or, s'il n'y a point de sage qui soit malheureux et si tout homme est heureux ou misérable, ce n'est donc pas seulement en trouvant, mais en cherchant la vérité qu'on est heureux.

15. Trygétius reprit alors en souriant : C'est à bon droit que tout cela m'arrive, après avoir suivi avec tant de confiance le sentiment de mon adversaire dans une chose si secondaire. Suis-je donc un grand faiseur de définitions, et rien me semble-t-il plus oiseux dans une discussion? Et quand aurions-nous fini, si à mon tour je te demandais de me définir quelque chose, puis les termes mêmes de la définition, enfin toutes les conséquences qui en découlent, feignant de ne rien comprendre? Car, qu'y a-t-il de si clair dont je ne puisse te demander la définition si on est en droit de me demander la définition de la sagesse? Y a-t-il un nom dont la nature ait gravé en nos âmes une définition plus nette? Mais, je ne sais comment, après que cette notion elle-même est sortie de notre esprit où elle était comme dans un port, et qu'elle s'est enveloppée de termes comme d'autant de voiles, les subtilités lui apparaissent aussitôt comme des écueils où elle peut faire mille fois naufrage. Qu'on ne me demande donc plus une définition de la sagesse, ou que notre juge daigne la prendre sous son patronage. — Voyant alors que la nuit allait empêcher de recueillir nos paroles, et sentant venir quelque grande et nouvelle question, je remis la discussion à un autre jour. Nous avions commencé à discuter lorsque le soleil était déjà sur son déclin, et le jour s'était passé presque tout entier à régler quelques affaires de campagne et à relire le premier livre de Virgile.

TROISIÈME DISCUSSION.

CHAPITRE VI.

DÉFINITION DE LA SAGESSE. — OBJECTIONS. — LE DEVIN ALBICÈRE.

16. Aussitôt qu'il fit jour, car la veille nous avions si bien réglé nos occupations domestiques qu'il nous restait un ample loisir, nous reprîmes la question. Je dis d'abord à Trygétius : Tu m'as prié hier de quitter mes fonctions de juge pour prendre la défense de la sagesse, comme si dans vos discours la sagesse avait quelque chose à craindre ou que son défenseur eût tellement compromis sa cause, qu'il lui fallût implorer un protecteur plus puissant. Mais comme il ne s'agit entre vous que de savoir ce que c'est que la sagesse, vous ne l'attaquez ni l'un ni l'autre puisque tous deux vous désirez la connaître, et si tu crois avoir erré en la définissant ce n'est pas une raison d'abandonner dans tout le reste la défense de ton sentiment. Tu n'auras donc de moi qu'une définition de la sagesse qui n'est pas de moi, et n'est pas nouvelle, mais qui nous vient des sages des temps anciens, et je m'étonne que vous ne vous en soyez pas souvenus. Ce n'est pas d'aujourd'hui que vous entendez dire que *la sagesse est la science des choses divines et humaines*.

17. Je croyais que Licentius chercherait longtemps ce qu'il aurait à dire après cette définition ; mais il répondit tout à coup : Pourquoi donc, je te prie, ne pas donner le nom de sage à ce scélérat que nous connaissons bien et qui s'adonne à toutes sortes de crimes et d'infamies ? Je veux parler de cet Albicère qui, pendant plusieurs années, dit des choses si certaines et si merveilleuses à ceux qui venaient le consulter à Carthage. J'en pourrais rapporter un grand nombre, si je ne m'adressais à des gens qui en ont fait eux-mêmes l'expérience ; il me suffira d'en rappeler quelques-unes pour prouver ce que j'avance. On lui demandait de ta part (c'est à moi qu'il parlait) ce qu'était devenu un gobelet qu'on ne trouvait point au logis ; ne dit-il pas très-promptement, très-véridiquement, non-seulement où était caché cet objet, mais le nom de la personne à qui il appartenait ? Je ne parle pas de la vérité de ses réponses sur les questions qui lui ont été posées en ma présence ; mais un esclave qui portait des écus en ayant volé une partie, lorsque nous allions trouver Albicère ; il ordonna de les compter tous devant lui et contraignit l'esclave à restituer sous nos yeux ce qu'il avait soustrait, avant qu'il eût vu lui-même les écus et qu'il eût appris d'aucun d'entre nous combien on lui en avait apportés.

18. N'avons-nous pas appris de toi-même ce qui étonna si fort un jour Flacciatus, cet homme si savant et si célèbre? Ayant parlé du dessein d'acquérir un domaine, il fut trouver le devin et l'entretint de manière à voir s'il serait capable de lui déclarer ce qu'il avait fait. Albicère dit aussitôt de quelle affaire il s'agissait ; de plus, et Flaccianus ne put contenir ici un cri d'étonnement, il cita le nom du domaine, nom si bizarre qu'à peine Flaccianus l'avait-il retenu. Enfin, je ne puis te le dire sans stupeur d'esprit; un de tes disciples, notre ami, voulant le harceler un jour, le pressa vivement de dire à quoi il pensait alors; le devin lui répondit qu'il pensait à un vers de Virgile. Notre ami stupéfait ne pouvant dire le contraire, alla jusqu'à demander quel était ce vers; et Albicère, qui avait à peine vu en passant une école de grammaire, n'hésita pas à réciter ce vers d'un air libre et enjoué. N'étaient-ce point là des choses humaines sur lesquelles on le consultait? Et pouvait-il, sans la connaissance des choses divines, donner des réponses aussi vraies, aussi certaines! Il serait absurde de penser l'un ou l'autre; car les choses humaines ne sont rien autre que les choses des hommes, comme l'argent, les pièces de monnaie, un fonds de terre, et même aussi la pensée elle-même; et qui n'estimerait avec raison que les choses divines sont celles par lesquelles le pouvoir de deviner est donné à l'homme ? Albicère fut donc un sage, si

nous accordons que la sagesse est la science des choses humaines et divines.

CHAPITRE VII.

ON SOUTIENT LA DÉFINITION DE LA SAGESSE.

19. Premièrement, dit Trygétius, je n'appelle point science, une connaissance qui trompe quelquefois celui qui la possède, car une science n'est pas seulement un système de vérités comprises, mais comprises de sorte qu'on ne doive jamais s'y tromper, ni se laisser ébranler par aucune difficulté. De là vient que quelques philosophes ont eu raison de dire que la science ne peut se trouver que dans le sage, qui non-seulement doit comprendre ce qu'il soutient et ce qu'il fait, mais encore s'y tenir d'une manière ferme et inébranlable. Or, nous savons que cet Albicère, dont tu viens de nous parler, a dit bon nombre de choses fausses; car je ne l'ai pas seulement appris par la bouche d'autrui, mais je l'ai quelquefois reconnu par moi-même. Dois-je donc l'appeler savant quand il s'est si souvent trompé; puisque je ne lui en donnerais pas le nom, s'il avait hésité en disant toujours la vérité? Appliquez mon raisonnement aux aruspices, aux augures, et à tous ceux qui consultent les astres ou se mêlent d'interpréter les songes. Ou bien, montrez-moi, si vous le pouvez, un de ces hommes qui n'ait jamais hésité dans ses réponses, qui ait toujours répondu la vérité. Car il ne s'agit point ici des prophètes qui ne parlent que sous l'inspiration d'un esprit étranger.

20. De plus, quand je conviendrais que les choses humaines sont les choses des hommes, crois-tu que nous possédions bien véritablement ce que le hasard peut nous donner ou nous ravir? Ou bien entends-tu par *science des choses humaines* celle qui fait connaître la quantité et la qualité des biens de chacun, ce qu'il a d'or, d'argent, ou bien s'il pense à des vers d'un autre? La science des choses humaines c'est celle qui connaît la lumière de la prudence, la beauté de la tempérance, le pouvoir de la force, la sainteté de la justice; voilà ce que nous pouvons sans crainte appeler nos biens, parce qu'ils sont à l'abri des révolutions de la fortune; et si cet Albicère avait appris ces choses, sa vie, crois-moi, eût été moins déréglée et moins honteuse. S'il a dit à cet homme le vers qu'il roulait dans l'esprit, je ne pense pas que cela doive être compté non plus au nombre de nos biens : je ne disconviens pas toutefois que les sciences honnêtes appartiennent d'une certaine manière à notre esprit, mais un ignorant peut prononcer et chanter le vers d'un autre. C'est pourquoi si ces choses tombent dans notre mémoire, il n'est pas étonnant qu'elles soient aperçues par quelques-uns de ces misérables esprits qui sont dans l'air, qu'on appelle démons ; je reconnais qu'ils puissent l'emporter sur nous, par la finesse et la subtilité des sens, mais non par la raison. J'ignore de quelle manière secrète et inaccessible à nos sens cela peut arriver. Mais si nous admirons l'abeille qui s'envole après avoir fait son miel avec je ne sais quelle sagacité par où elle l'emporte sur l'homme, nous ne devons pas pour cela ni la préférer ni la comparer à nous-même.

21. J'aimerais donc mieux voir cet Albicère apprendre à faire des vers à celui qui le lui aurait demandé, ou bien, pressé par quelqu'un de ceux qui seraient venus le consulter, chanter des vers de sa façon sur un sujet qui lui aurait été proposé à l'instant. C'est ce que Flaccianus disait souvent, d'après ce que tu as coutume de nous rappeler, lorsque, du haut de sa grande âme, il raillait et méprisait ce genre de divination, et qu'il l'attribuait à je ne sais quel abject petit esprit, comme il disait lui-même, qui instruisait Albicère et lui dictait ses réponses. Ce savant homme demandait aussi quelquefois à ceux qui admiraient de tels prestiges si Albicère pouvait enseigner la grammaire ou la musique, la rhétorique ou la géométrie. Mais qui l'a connu sans avouer qu'il ignorait complétement ces sciences? Aussi Flaccianus finissait par exhorter ceux qui étaient versés dans ces études, à les préférer sans hésitation à cet art si vain de connaître l'avenir : il leur recommandait aussi de travailler à remplir et à fortifier leur esprit par des connaissances sérieuses qui l'élèveraient bien au-dessus de ces esprits invisibles qui sont dans l'air.

CHAPITRE VIII.

LE DEVIN EST-IL UN SAGE. — QU'EST-CE QU'UN SAGE? — DÉFINITION DE LA SAGESSE CONFORMÉMENT A L'OPINION DES ACADÉMICIENS.

22. Quant aux choses divines, tout le monde en convient, elles sont meilleures et beaucoup plus augustes que les choses humaines; comment donc aurait-il pu les connaître puisqu'il ne se connaissait pas lui-même? Penserais-tu que les astres que nous contemplons chaque jour sont quelque chose de grand en comparaison du Dieu véritable et caché que l'intelligence atteint si peu, que les sens n'atteignent pas, tandis que ces astres sont présents à nos yeux? Ce ne sont donc pas là ces choses divines que la sagesse déclare connaître seule. Or, quant aux autres choses dont les devins abusent ou pour se faire un gain, ou pour se faire une occasion de vanterie, elles sont bien inférieures aux astres. Donc Albicère n'a point eu la science des choses divines et humaines; tu as vainement attaqué par ce moyen notre définition, et comme il faut compter pour rien et mépriser tout ce qui est en dehors des choses humaines et divines, en quoi, je te prie, ce sage que tu vantes cherche-t-il la vérité? Dans les choses divines, dit Licentius, car il est constant que la vertu dans l'homme est quelque chose de divin. — Albicère les savait donc déjà, au lieu que ton sage les cherchera toujours? — Il connaissait, répondit Licentius, des choses divines mais non pas celles que le sage doit chercher. Car ne serait-ce pas renverser l'usage ordinaire du langage que d'accorder à un homme la *divination*, et de lui ôter la connaissance des choses divines dont la divination a pris son nom? C'est pourquoi, votre définition me semble renfermer je ne sais quoi qui n'aurait pas de rapport avec la sagesse.

23. Celui qui a donné cette définition, dit alors Trygétius, la défendra s'il lui plaît. Maintenant réponds-moi et arrivons enfin à la question dont il s'agit. Je suis prêt, dit Licentius. Conviens-tu, poursuivit Trygétius, qu'Albicère a connu la vérité? Certainement. Il valait donc mieux que ton sage? — Nullement : car ces sortes de vérités que cherche le sage non-seulement ce devin en délire ne les connaissait pas, mais elles restent inconnues au sage même durant la vie mortelle. Et cette situation est pourtant si excellente qu'il est beaucoup plus avantageux de chercher ces vérités sublimes que de trouver quelquefois les autres. J'ai grand besoin du secours de votre définition pour me tirer de ce mauvais pas, dit Trygétius. Elle t'a semblé vicieuse parce qu'elle s'applique aussi à celui que nous ne pouvons appeler sage; mais l'approuveras-tu quand nous dirons que la sagesse est la connaissance des choses divines et humaines, en tant qu'elles se rapportent à la vie heureuse? La sagesse est cela, répond Licentius, mais elle n'est pas que cela; c'est pourquoi encore que ta première définition allât trop loin, la dernière est trop restreinte. La première peut être accusée d'avarice, la seconde de folie. Si maintenant l'on me permet de dire mon avis dans une définition, je répondrai que la sagesse me paraît être non-seulement la connaissance des choses divines et humaines qui ont rapport à la vie heureuse, mais qu'elle en est encore la recherche soigneuse. Si l'on veut diviser ma définition, on trouvera que la première partie qui comprend la science, est de Dieu, et que la seconde qui est comprise dans la recherche est de l'homme. Dieu est heureux par l'une, et l'homme par l'autre. J'admire, dit Trygétius, comment tu condamnes ton sage à toujours travailler en vain. — Pourquoi dis-tu en vain, puisque le sage est si bien récompensé? Car par cela même qu'il cherche il est sage : et parce qu'il est sage il est heureux. Autant qu'il lui est possible, en effet, il dégage son esprit de toutes les enveloppes du corps et se recueille en lui-même; il ne se laisse pas déchirer par les passions, mais il s'applique à lui-même et à Dieu avec une inaltérable tranquillité. Ainsi, dès ce monde, il jouit de sa raison, ce qui est le bonheur, nous en sommes convenus, et, à la fin de la vie, il sera tout prêt à obtenir ce qu'il a recherché, et il jouira à bon droit d'une divine béatitude, après avoir déjà goûté une félicité humaine.

CHAPITRE IX.

CONCLUSION.

24. Trygétius fut longtemps occupé de préparer une réponse; je pris alors la parole et dis à Licentius: Je ne crois pas que les arguments manquent à Trygétius, si nous lui don-

nons le temps de les chercher : car jusqu'à présent qu'a-t-il laissé sans réponse? D'abord, la question de la vie heureuse, ayant été soulevée, et le sage seul étant nécessairement heureux, puisque de l'avis même des fous la folie est une misère, il a conclu que le sage doit être parfait, qu'on n'est point parfait tant qu'on cherche la vérité, sans la trouver, d'où il suit qu'alors on n'est pas non plus heureux. Tu as voulu à ce propos lui opposer le poids de l'autorité, et le nom de Cicéron que tu as cité lui a causé un peu de trouble ; mais il a bientôt relevé la tête, et s'élançant avec une généreuse audace au faîte de la liberté, il a repris ce qu'on voulait lui enlever de vive force, et il t'a demandé si celui qui cherchait encore te semblait parfait ; si tu avouais qu'il ne l'était pas, il devait revenir au point principal de la question et montrer, s'il le pouvait, par la définition qu'on avait adoptée, que l'homme était parfait quand il se conduisait selon la raison, et conséquemment qu'on ne pouvait être heureux sans être parfait.

Tu as échappé à ce piége plus habilement que je ne pensais, en disant que l'homme parfait était celui qui cherchait soigneusement la vérité ; et tu t'es servi, pour l'attaquer avec plus de fierté et de confiance, de cette même définition dans laquelle nous avions dit que la vie heureuse consistait précisément à vivre selon la raison. Trygétius alors t'a répliqué avec netteté et s'est emparé de ta position, et ta défaite aurait été entière, si la trève n'avait réparé tes forces. Où en effet les académiciens dont tu soutiens le sentiment ont-ils placé leur citadelle, si ce n'est dans la définition de l'erreur? Et si, la nuit en rêvant peut-être, cette définition ne t'était revenue dans l'esprit, tu n'aurais eu rien à répondre : et pourtant tu avais déjà rappelé cela en exposant l'opinion de Cicéron.

Ensuite, on est arrivé à la définition de la sagesse. Tu t'es efforcé avec tant d'adresse de la combattre qu'Albicère, ton soutien, n'aurait peut-être pas reconnu tes détours.

Avec quelle attention, avec quelle force Trigétius t'a résisté? Il t'aurait accablé et entièrement confondu, si tu n'avais enfin appelé à ton secours une définition nouvelle, savoir que la sagesse humaine était une recherche de la vérité, qui assure à l'âme une tranquillité profonde et la rend heureuse. Il ne répondra rien à cette opinion, surtout s'il demande grâce pour le peu de temps qui reste aujourd'hui.

25. Mais si on le trouve bon, ne prolongeons pas davantage cet entretien, car je crois qu'il serait superflu de discuter plus longtemps. La question a été suffisamment traitée pour le but que nous nous sommes proposé ; il ne faudrait plus que quelques mots pour la terminer entièrement, si je n'aimais mieux vous exercer et éprouver vos forces et vos études, ce qui est l'objet de mes grands soins. Car mon but étant de vous exciter à la recherche ardente de la vérité, j'avais commencé à examiner de quelle importance elle pouvait être pour nous. Or, elle est si grande pour vous tous que je n'ai rien à désirer de plus. Comme nous souhaitons d'être heureux, soit par la découverte, soit par la recherche soigneuse de la vérité, nous devons, si nous voulons être heureux, la chercher de préférence à tout le reste. Aussi, comme je l'ai déjà dit, terminons cette discussion, et après l'avoir mise par écrit, envoyons-la, surtout à ton père Licentius. Je sais que son cœur s'est déjà tourné vers la philosophie ; mais j'attends encore que la fortune l'y fasse entrer. Il pourra être plus ardemment poussé à l'amour de ces études, lorsqu'il apprendra, non pas seulement par ouï dire, mais par la lecture de ce récit, que toi-même tu vis ainsi avec moi en t'y appliquant.

Pour toi, si, comme je le présume, les académiciens te plaisent, prépare-toi plus fortement à les défendre ; car j'ai résolu de les appeler en jugement. A ces mots, on vint nous prévenir que le dîner était prêt, et nous nous levâmes.

LIVRE DEUXIÈME.

En témoignant à Romanien sa vive reconnaissance, saint Augustin l'excite de nouveau à se livrer à la philosophie. — Il lui adresse trois nouvelles conférences : La première fait connaître les opinions des Académiciens ; la seconde détermine ce qui distingue la nouvelle académie de l'ancienne, et réfute le sentiment de ces philosophes qui, dans l'impuissance prétendue de découvrir la vérité, s'attachent au vraisemblable ; la troisième explique ce qu'ils entendent par vraisemblable ou probable.

CHAPITRE PREMIER.

LE SECOURS DE DIEU EST NÉCESSAIRE POUR COMBATTRE LES ARGUMENTS DES ACADÉMICIENS.

1. S'il était aussi nécessaire de trouver la sagesse quand on la cherche qu'il est nécessaire au sage d'en posséder les règles et la connaissance, assurément toutes les subtilités des académiciens, toute leur opiniâtreté, toute leur obstination, ou bien, comme je le pense, tous les arguments convenables, au temps où ils vivaient, auraient passé avec les années et seraient ensevelis avec les restes de Cicéron et de Carnéades. Mais soit à cause des agitations nombreuses et diverses de cette vie, comme tu l'éprouves toi-même, Romanien ; soit à cause d'une certaine pesanteur de l'indolence et de la lenteur des esprits engourdis ; soit à  cause du désespoir de trouver la vérité, car l'astre de la sagesse n'éclaire pas aussi aisément les intelligences que cette lumière éclaire nos yeux ; soit encore, et c'est l'erreur de tous les peuples, parce qu'on croit faussement avoir trouvé la vérité, et que ceux qui la cherchent, s'il en est, ne la cherchent pas soigneusement, ou se laissent détourner dans leur volonté, la science est rare et n'est le partage que du petit nombre. Aussi, lorsqu'on en vient aux mains avec les académiciens, leurs armes paraissent invincibles et comme forgées par Vulcain, et paraissent telles, non pas à des hommes médiocres, mais à des esprits pénétrants et bien instruits. C'est pourquoi, s'il faut lutter avec les vertus comme avec des rames contre les flots et les tempêtes de la fortune, à plus forte raison faut-il implorer le divin secours avec toute dévotion et piété, afin que le ferme dessein des bonnes études poursuive sa course sans que rien l'en détourne, et qu'il arrive au port si sûr et si doux de la philosophie. C'est la première difficulté. Voilà ce qui me fait craindre pour toi, désirer que tu sois délivré, et demander continuellement pour toi, dans mes prières de chaque jour, des vertus propices, si néanmoins je suis digne de l'obtenir. Or Celui que je prie est la Vertu même et la Sagesse du Dieu souverain. Celui que les mystères nous donnent comme Fils de Dieu est-il autre chose ?

2. Tu me seras d'un grand secours dans mes prières, si tu ne désespères pas de nous voir exaucés, si tu travailles avec nous, en t'unissant à nous, non-seulement par des vœux, mais aussi par la volonté, et par l'élévation naturelle de ton intelligence ; c'est à cause d'elle que je te cherche, c'est elle qui me plaît tant, elle que j'admire toujours, elle qui, ô malheur ! est enveloppée en toi dans les ombres des affaires domestiques comme la foudre dans les nuages, et qui est cachée à plusieurs, et presque à tous. Mais elle n'a pu l'être, à moi ni à deux ou trois de tes amis, qui avons souvent entendu des bruits, ou même des éclairs voisins de la foudre.

Car pour taire tout le reste et nous en tenir à un seul exemple, qui jamais a tant et si soudainement tonné et tant brillé par la lumière

de l'esprit que, sous un seul grondement de la raison et un seul éclair de la tempérance, cette passion, la veille encore si violente, s'est trouvée vaincue en un seul jour ? Est-ce que cette vertu n'éclatera pas enfin, et le rire de plusieurs qui désespèrent ne se changera-t-il pas en confusion et en stupeur? Est-ce qu'après avoir annoncé sur la terre comme certains signes des choses futures, elle ne rejettera pas de nouveau tout le fardeau du corps, elle ne retournera pas au ciel? Est-ce en vain qu'Augustin aura dit de Romanien toutes ces choses? Celui à qui je me suis donné tout entier et que maintenant je commence à reconnaître un peu, ne le permettra pas.

CHAPITRE II.

AUGUSTIN REND A ROMANIEN SES DEVOIRS DE RECONNAISSANCE, ET L'EXHORTE A LA PHILOSOPHIE.

3. Aborde donc avec moi la philosophie ; tu y trouveras la raison de tes inquiétudes et de tes doutes accoutumés. Je n'ai à craindre en toi ni paresse naturelle ni pesanteur d'esprit. Quand tes affaires te laissaient quelque loisir, quel autre montrait dans nos entretiens plus d'attention, plus de pénétration que toi? Ne te payerai-je jamais en reconnaissance? est-ce que par hasard je te dois peu? Quand, jeune et pauvre, je quittai mon pays pour commencer mes études, ne m'ouvris-tu pas ta maison, tes trésors, et, ce qui est plus encore, ton cœur? Lorsque je perdis mon père, ton amitié me consola, tes discours m'encouragèrent, ta fortune me vint en aide. Et dans notre ville même, tes bontés, ton amitié, l'honneur d'habiter ta maison me rendirent presque aussi considérable, aussi haut placé que toi. Lorsque je voulus revenir à Carthage pour y exercer un plus haut emploi, je ne parlai de mon dessein et de mes espérances qu'à toi, je n'en dis rien à mes autres amis ; tu essayas de m'arrêter d'abord par ton amour pour le lieu natal, où j'enseignais déjà; mais dès que tu fus convaincu que rien ne pouvait ébranler la résolution d'un jeune homme, montant vers ce qui lui paraissait le meilleur, ta merveilleuse bienveillance changea l'avertissement en appui : tu fournis tout ce qui m'était nécessaire pour mon voyage, et toi qui avais protégé le berceau et comme le nid de mes études, tu soutins l'audace de mon premier vol. Lorsque, pendant ton absence et sans t'en prévenir, je me mis en mer, tu ne t'offensas point d'un silence qui n'était point dans mes habitudes, et soupçonnant de ma part autre chose que de l'arrogance, tu demeuras inébranlable dans ton amitié, et tu songeas moins au maître qui abandonne ses disciples, qu'à la pureté de mes intentions.

4. Enfin, si mon loisir me fait goûter des joies, si j'ai échappé aux liens des vains désirs, si, après m'être déchargé du fardeau des choses périssables, je respire, je me ravise, je reviens à moi; si je m'applique à chercher la vérité, si je commence à la trouver, si j'espère arriver au mode suprême [1], c'est que tu m'as excité, c'est que tu m'as pressé, c'est que tu as tout fait.

Mais la foi m'a fait plutôt concevoir que la raison ne m'a expliqué de qui tu étais le ministre ; car dans le temps que nous étions ensemble, lorsque je t'eus exposé les secrets mouvements de mon cœur, quand je t'eus déclaré si vivement et si souvent que je ne trouvais de sort agréable que celui qui nous laisse le loisir de nous adonner à l'étude de la sagesse, ni de vie heureuse, que celle qu'on passait dans la philosophie, mais que j'étais retenu par le soin de ceux dont la vie dépendait de mes fonctions, et par une foule d'obstacles que me créaient soit la vaine gloire, soit l'importune misère de ma famille ; tu fus saisi d'une grande joie, du saint amour d'une telle vie, et tu disais que si, par quelque moyen, tu pouvais enfin rompre les fâcheux liens de tous les procès où tu te trouvais engagé, tu briserais toutes mes chaînes en partageant ta fortune avec moi.

5. Aussi, lorsque tu nous quittas après nous avoir ainsi excités, nous ne cessâmes de soupirer après la philosophie, et nous ne songeâmes plus qu'à embrasser ce genre de vie qui nous avait séduits, et nous plaisait si fort. Nous étions toujours pleins de ces désirs, mais ils étaient moins vifs. Cependant nous nous imaginions que c'était suffisant, et comme la flamme qui devait nous saisir tout à fait n'était pas encore là, celle qui nous échauffait déjà lentement nous paraissait excessive. Mais sitôt que certains livres bien remplis, comme dit Celsinus, eurent répandu sur nous les parfums d'Arabie, et jeté sur cette petite flamme quelques gouttes d'une huile précieuse, ce qui arriva est inconcevable, incroyable, mon cher Romanien, et au delà de tout ce que tu peux croire de moi : que dirai-je de plus? ces quel-

[1] A la sagesse, voir le livre de la *Vie bienheureuse*, ci-dessus.

ques gouttes allumèrent en moi un incendie qui me paraissait incroyable à moi-même. Que me faisaient alors les honneurs, la pompe humaine, le vain désir de la renommée; enfin tout ce qui attache à la vie? Je revenais en moi à la hâte tout droit et tout entier. Je me tournais en chemin, je t'avoue, vers cette religion qu'on avait semée au plus profond de nos cœurs d'enfants, et c'était elle-même qui m'entraînait vers elle à mon insu. C'est pourquoi, chancelant, me hâtant, hésitant, je saisis l'apôtre Paul; car, me disais-je, ces hommes-là n'auraient pas pu accomplir de si grandes choses, ni vivre comme il est notoire qu'ils ont vécu, si leurs écrits et leurs principes étaient contraires à cette haute sagesse. Je le lus donc tout entier avec beaucoup d'application et de réflexion.

6. Alors, à la faveur de quelques rayons de lumière qui tombaient sur moi, la philosophie se découvrit à moi, sous une forme telle que j'aurais pu la montrer, je ne dis pas à toi, qui as toujours eu soif de cette inconnue, mais même à celui contre lequel tu plaides, et qui peut-être n'est pas tant pour toi un obstacle qu'une occasion d'épreuve. Je suis sûr que, méprisant et abandonnant Baïa, et les charmants jardins, et les festins délicats et brillants, et les histrions domestiques, et enfin tout ce qui excite le plus vivement en lui le plaisir, il s'envolerait vers cette beauté, doux et saint amant, plein d'admiration, hors d'haleine, brûlant. Car, on doit en convenir, il a une certaine honnêteté d'âme, ou plutôt comme un germe d'honnêteté, qui, s'efforçant d'éclater en vraie beauté, pousse des feuilles d'une façon tortueuse et difforme au milieu des aspérités des vices et des épines des fausses opinions : cependant ces feuilles poussent toujours, et, malgré les ombres épaisses qui les couvrent, elles sont aperçues par le petit nombre de ceux à qui leur pénétration et leur attention permettent de les distinguer. De là cette hospitalité, de là, dans les repas, beaucoup de marques de bonté, de là, l'élégance elle-même, l'éclat, l'air d'extrême propreté de toutes choses, et de toutes parts la politesse sous une grâce apparente.

CHAPITRE III.

PHILOCALIE ET PHILOSOPHIE : AUGUSTIN EXCITE DE NOUVEAU ROMANIEN A LA PHILOSOPHIE.

7. Cette politesse est appelée communément philocalie : ne méprise pas ce nom à cause du sens que lui donne le vulgaire; car la philocalie et la philosophie ont presque même nom et veulent paraître et sont comme de la même famille. Qu'est-ce, en effet, que la philosophie? L'amour de la sagesse. Et la philocalie? L'amour de la beauté : demande-le aux Grecs. Mais, qu'est-ce que la sagesse? N'est-ce point la beauté véritable? La philosophie et la philocalie sont donc tout à fait sœurs et nées du même père [1]. Mais celle-ci, arrachée à son ciel par la glu des passions, et enfermée dans la caverne populaire, a gardé cependant une ressemblance de nom, afin d'avertir l'oiseleur qu'elle est digne de quelque attention. — Sans ailes, souillée et pauvre, elle est souvent reconnue par sa sœur qui vole en liberté, mais ne la délivre pas toujours : car la philosophie seule reconnaît d'où la philocalie tire son origine. Toute cette fable (car je suis devenu tout à coup un Esope) sera délicieusement racontée en vers par Licentius : peu s'en faut qu'il ne soit un poète parfait. Ah! si celui contre lequel tu plaides, au lieu de cette fausse beauté dont il est encore épris, pouvait attacher sur la beauté véritable ses regards purifiés, avec quelles délices il se plongerait dans le sein de la philosophie! Et, s'il venait à t'y rencontrer, comme il t'embrasserait en véritable frère! Cela t'étonne et tu en ris peut-être? Et que serait-ce si j'expliquais ces choses comme je le voudrais? Que serait-ce, si, à défaut de sa face que tu ne peux contempler encore, tu entendais au moins la voix de la philosophie elle-même? Alors ton étonnement serait grand, mais tu ne rirais pas, tu ne désespérerais pas. Crois-moi, il ne faut désespérer de personne, particulièrement de tels hommes. Les exemples ne sont point rares : cette espèce d'oiseaux s'échappe aisément, aisément revient, à la grande surprise de beaucoup qui restent enfermés.

8. Mais revenons à nous, à nous, dis-je, Romanien, et philosophons ensemble. Je te rendrai grâce. Ton fils commence déjà à philo-

[1] Rétr. liv. I, ch. I, n. 3.

sopher : je modère son zèle afin qu'après avoir d'abord cultivé les sciences nécessaires, il se lève plus vigoureux et plus assuré ; et, pour n'avoir pas à craindre de les ignorer toi-même, je n'ai qu'à te souhaiter, si je te connais bien, des vents qui soufflent à ton gré. Car, que dirai-je de ton naturel ? Ah ! si tous les hommes étaient ainsi doués ! Il n'y a que deux obstacles, deux défauts qui empêchent d'arriver à la connaissance de la vérité : je ne les crains pas beaucoup pour toi ; je crains cependant que tu ne te méprises, que tu ne désespères de trouver, ou que tu ne croies avoir trouvé. Or, si tu as le premier défaut, cette discussion te l'enlèvera peut-être. Car tu as souvent accusé les académiciens, et avec d'autant plus d'autorité que tu étais moins instruit; mais aussi d'autant plus volontiers que tu étais séduit par l'amour de la vérité. Je vais donc disputer avec Alype, qui te soutiendra, et je te persuaderai aisément ce que je veux, toutefois dans l'ordre des choses probables, car tu ne verras point la vérité elle-même, si tu n'entres pas entier dans la philosophie. Quant à l'autre obstacle, qui consisterait à croire que tu as peut-être trouvé quelque chose, quoique tu nous aies quitté cherchant déjà et doutant ; s'il en reste encore quelques traces dans ton esprit, elle en disparaîtra bien certainement, soit quand je t'aurai envoyé un entretien que nous avons eu sur la Religion, soit quand je discuterai longuement avec toi-même.

9. Mon soin unique en ce moment est de défendre mon esprit de toute opinion vaine ou dangereuse; j'ai donc lieu de me croire dans une situation préférable à la tienne. Je ne t'envie qu'une seule chose, c'est que tu sois seul à jouir de mon cher Lucilien. Serais-tu jaloux de ce nom que je lui donne ? Mais en l'appelant mien, ne dis-je pas aussi qu'il est à toi et à tous ceux avec qui nous ne faisons qu'un ? Aussi n'ai-je pas besoin de te prier de lui venir en aide. Prie toi-même pour moi autant que tu sais y être obligé. Mais maintenant je vous dis à tous les deux : prenez garde de croire que vous savez quelque chose si vous ne l'avez appris au moins comme vous savez qu'un, deux, trois, quatre réunis ensemble forment un total de dix. Prenez garde aussi de croire que vous ne connaîtrez pas la vérité dans la philosophie, ou qu'elle ne peut être jamais connue de cette manière. Croyez-m'en, ou plutôt croyez Celui qui a dit : *Cherchez et vous trouverez* [1]. Il ne faut point désespérer d'arriver à cette sublime connaissance, et vous verrez qu'elle sera plus évidente que ces vérités numériques.

Mais arrivons au fait, car je commence à craindre un peu tard que cet exorde n'excède la règle, et ce n'est pas de peu d'importance. La règle est divine sans aucun doute; mais elle trompe lorsqu'elle conduit si doucement : je serai plus prudent quand je serai devenu sage.

[1] Matth. VII, 7.

PREMIÈRE DISCUSSION.

CHAPITRE IV.

ON RAPPELLE LES POINTS DISCUTÉS DANS LE PREMIER LIVRE.

10. Après le discours que nous avons rapporté dans le premier livre, nous passâmes environ sept jours sans discussion ; nous relûmes lentement les trois livres de Virgile qui suivent le premier, et nous les étudiâmes comme il paraissait convenable pour le moment. Cependant ce travail alluma chez Licentius une telle ardeur pour la poésie que je crus devoir la modérer. Car il ne voulait plus consentir à s'occuper d'autre chose. Enfin pour recommencer pourtant à traiter la question des académiciens que nous avions ajournée, je louai de mon mieux la lumière de la philosophie, et il revint volontiers. Or, par hasard ce jour brillait d'un éclat si pur qu'il semblait en rapport avec la sérénité dont nos âmes avaient besoin. Nous quittâmes donc nos lits plus tôt que de coutume, et nous fîmes un peu avec les paysans ce qui pressait le plus. Alors Alype nous dit : Avant que j'entende votre discussion sur les académiciens, je veux qu'on me lise l'entretien que vous avez eu, m'avez-vous dit, en

mon absence ; car autrement, puisque la discussion présente est la suite de celle-là, il me serait impossible ou de ne pas me tromper en vous écoutant, ou de ne pas m'exposer à trop de fatigues. — Après avoir satisfait à sa demande, nous vîmes que la matinée était fort avancée et nous commençâmes à revenir du champ où nous nous étions promenés et à gagner le logis. Je t'en prie, me dit alors Licentius, daigne avant le dîner, me rappeler en peu de mots tout le système des académiciens, afin que rien ne m'échappe de ce qui est favorable au parti que je soutiens. J'y consens, lui dis-je, d'autant plus volontiers que, tout préoccupé de cette question, tu en dîneras moins. — N'y compte pas trop, me répondit-il, car j'ai vu beaucoup de gens, et surtout bien souvent mon père, qui n'avaient jamais plus d'appétit que lorsque leur esprit était plus soucieux. Et toi-même n'as-tu pas remarqué que lorsque j'ai la tête pleine de poésie, mon application ne met pas votre table en sûreté. J'ai même coutume de m'en étonner quand j'y pense. Car comment se fait-il que nous ayons plus vivement besoin de nourriture lorsque nous tournons notre esprit vers autre chose? Et pourquoi, alors que nos dents et nos mains sont si fort occupées, l'esprit prend-il un si grand empire ? — Ecoute plutôt, lui dis-je, ce que tu demandes sur les académiciens ; je crains que, si tu continues à rouler ces mesures, je ne te trouve sans mesure, non-seulement pour manger mais encore pour interroger. Au reste, si je cache quelque chose pour rendre meilleur mon système, Alype le fera connaître. Nous avons en ce moment, dit Alype, grand besoin de ta bonne foi, car s'il est à craindre que tu ne caches quelque chose, il me paraît bien difficile de surprendre celui qui, au su de tous ceux qui me connaissent, m'a appris ces choses : d'autant plus que, dans cette manifestation de la vérité, tu prends moins conseil de la victoire que de ton propre cœur.

CHAPITRE V.

SENTIMENTS DES ACADÉMICIENS.

11. J'agirai en toute bonne foi, lui dis-je, car c'est ton droit de l'exiger.

D'après les académiciens, l'homme ne pouvait parvenir à la connaissance des choses qui ont rapport à la philosophie (quant aux autres choses, Carnéades convenait qu'il s'en souciait fort peu) ; cependant l'homme pouvait être sage, et tout son devoir, comme tu l'as soutenu, Licentius, consiste à chercher la vérité. De là il fallait conclure que le sage ne devait croire à rien. Car si l'on vient à croire des choses incertaines, on se trompe nécessairement ; ce qui est un crime pour le sage. Ils ne disaient pas seulement que toutes choses étaient incertaines, mais ils l'affirmaient à grand renfort de raisons. Cette prétendue impossibilité de saisir le vrai, ils paraissaient l'avoir tirée d'une définition du stoïcien Zénon ; il dit qu'on peut connaître une vérité lorsque le principe qui l'engendre l'a tellement imprimée à l'esprit que rien autre chose n'aurait pu faire une semblable impression. C'est-à-dire, pour parler plus brièvement et plus clairement, que le vrai peut être reconnu à des caractères que le faux ne peut pas avoir. Or, les académiciens s'attachèrent fortement à établir que cela ne pouvait pas se trouver. De là sont venus, pour la défense de ce parti, les discussions des philosophes, les erreurs des sens, les rêveries et les fureurs, les sophismes et les sorites. Et comme ils avaient appris de Zénon que rien n'est plus honteux que de s'en tenir à des opinions incertaines, ils établirent cet ingénieux principe, que, puisqu'on ne pouvait rien connaître, et que d'un autre côté il était honteux de rester dans le doute, le sage ne devait rien croire.

12. Ce fut ce qui excita tant de haines contre eux. Car de là, il paraissait résulter que celui qui ne croyait rien, ne devait rien faire ; et ces philosophes, en soutenant que le sage ne devait rien croire semblaient nous le montrer comme un homme oisif et nonchalant, et désertant tous ses devoirs. Ils introduisaient alors un certain probabilisme qu'ils appelèrent vraisemblance, et soutinrent que le sage n'abandonnait nullement des devoirs, puisqu'il avait un principe pour le diriger, et que la vérité, soit à cause de certaines ténèbres de la nature, soit à cause de sa ressemblance avec les autres objets, était cachée ou confuse. Ils disaient que l'attention à suspendre ou à refuser son consentement était une assez grande occupation pour le sage.

Il me semble, Alype, que j'ai tout expliqué en peu de mots, comme tu le souhaitais, et que je ne me suis écarté en rien des bornes que tu m'avais prescrites, c'est-à-dire, que j'ai agi avec la plus entière bonne foi. S'il se trouve une

chose que je n'ai pas dite, ou que j'ai dite autrement qu'elle n'est, je ne l'ai point fait à dessein. La bonne foi consiste à parler selon la pensée. Or, il semble qu'il faut éclairer l'homme qui se trompe et se défier de celui qui veut tromper. Le premier a besoin d'un bon maître, le second d'un disciple circonspect.

13. Je suis reconnaissant, dit alors Alype, d'avoir satisfait au désir de Licentius et de m'avoir déchargé du fardeau qui m'était imposé. Si pour m'éprouver (et tu n'avais pu avoir d'autre motif), tu avais fait des omissions, tu n'aurais pas eu plus à craindre que moi l'obligation de les signaler. Consens donc à ajouter ce qui manque encore, non à ma demande, mais à mes connaissances, et à indiquer la différence entre l'ancienne et la nouvelle académie. Maintenant, lui dis-je, je t'avoue que je ne m'en sens pas le courage. C'est pourquoi tu me rendrais service si, pendant que je me reposerai un peu, tu voulais bien nous expliquer ces noms et nous apprendre ce qui a donné naissance à l'académie nouvelle, car je ne puis nier que ce que tu demandes n'appartienne beaucoup à la question que nous traitons. Je croirais que tu veux aussi m'empêcher de dîner, reprit-il, si je ne savais que Licentius t'a déjà fait peur, et s'il ne nous avait imposé l'obligation d'éclaircir avant le dîner ces sortes d'obscurités. Il allait continuer; mais comme nous étions rentrés au logis, ma mère nous pressa si fort qu'il fallait se mettre à table et briser là l'entretien.

—

DEUXIÈME DISCUSSION.

CHAPITRE VI.

DIFFÉRENCE ENTRE L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE ACADÉMIE.

14. Après avoir suffisamment dîné, nous retournâmes dans la prairie. Alors Alype nous adressa la parole : Je vais faire, dit-il, ce que tu souhaites; je n'oserais refuser. Si rien ne m'échappe, c'est à tes leçons et à la fidélité de ma mémoire que je le devrai. S'il m'arrive de me tromper en quelque chose, tu y porteras remède, et dorénavant je ne serai pas effrayé d'une semblable charge.

Le but de la nouvelle académie a été moins, je crois, de se séparer de l'ancienne que de se séparer des stoïciens. Et cela ne doit pas passer pour une séparation puisqu'il était absolument nécessaire d'approfondir et de discuter la nouvelle opinion que Zénon avait mise au jour. Car on peut bien croire que l'opinion sur l'impossibilité de connaître la vérité, quoique n'ayant donné lieu parmi eux à aucune dispute, est cependant restée dans l'esprit des anciens académiciens. On le prouverait aisément par l'autorité de Socrate, de Platon et des autres anciens philosophes qui ont cru pouvoir se défendre de l'erreur en ne donnant pas leur assentiment à la légère. Jamais, toutefois, ni dans nos écoles, ni publiquement, ils n'ont agité spécialement la question de savoir si l'on pouvait ou non connaître la vérité. Zénon apporta cette nouveauté; il prétendit qu'on ne pouvait connaître que ce qui était tellement vrai, qu'il était facile de le distinguer par des signes qui ne pouvaient appartenir à l'erreur, et de plus, que le sage ne pouvait s'astreindre à aucune opinion douteuse; Archésilas, entendant ce discours, nia que l'homme pût jamais rien trouver de semblable, et que la vie du sage dût être exposée au naufrage d'opinions incertaines : il en conclut même qu'on ne devait croire à rien.

15. Dans cet état de choses, l'ancienne académie paraissait plus agrandie que combattue. Il s'éleva alors, dans l'école de Philon, un certain Antiochus qui, plus épris de gloire que de vérité, selon le sentiment de plusieurs, rendit odieuses les opinions des deux académies : car il prétendait que les nouveaux académiciens s'efforçaient d'introduire une chose extraordinaire et contraire à l'opinion des premiers; et pour cela il implorait l'autorité des anciens physiciens et des autres grands philosophes, attaquant les académiciens eux-mêmes en ce qu'ils prétendaient s'attacher au *vraisemblable* quand ils avouaient ne pas connaître le *vrai*. Il avait rassemblé une foule d'argu-

ments dont je vous passe le détail. Mais ce qu'il soutenait avec le plus d'ardeur, c'est que le sage pouvait connaître la vérité. C'est là, je crois, toute la dispute entre les nouveaux et les anciens académiciens. Que s'il en est autrement, je te prie d'en instruire à fond Licentius: je le demande pour lui et pour moi. Mais si tout est comme j'ai essayé de le dire, achevons la discussion commencée.

CHAPITRE VII.

CONTRE LES ACADÉMICIENS.

16. Je pris la parole et je dis : Combien de temps encore, Licentius, garderas-tu le silence? Nous avons parlé plus longuement que je ne le pensais! as-tu entendu ce que sont les académiciens? — Alors souriant avec quelque embarras et tant soit peu déconcerté de mon interpellation : Je me repens, dit-il, d'avoir si fortement soutenu contre Trygétius que le bonheur de la vie est dans la recherche de la vérité. En effet, cette question me trouble au point qu'il m'est difficile de n'être pas malheureux, puisque, si vous portez en vous quelque chose d'humain, je dois vous paraître à plaindre. Mais pourquoi me tourmenter sans raison? ou que puis-je craindre quand je défends une aussi juste cause? je ne céderai donc qu'à la vérité. — Les nouveaux académiciens, lui dis-je, te plaisent-ils? — Oui, beaucoup. Tu penses donc qu'ils sont dans le vrai? — Il allait en convenir, mais devenu plus prudent sur un sourire d'Alype, il hésita un peu, puis il me dit : Répète un peu cette petite question. Te semble-t-il, repris-je, que les académiciens soient dans le vrai? — Il se tut encore quelques instants, puis il dit : Je ne sais s'ils sont dans le vrai, mais c'est probable : car je ne vois plus quelle voie suivre. — Sais-tu, repris-je, que le probable, ils l'appellent aussi le vraisemblable? — Je le crois, dit-il. Donc, répondis-je, le sentiment des académiciens est vraisemblable? — Oui, dit-il. — Je t'en prie, fais-y un peu plus attention. Si quelqu'un voyant ton frère, soutenait qu'il ressemble à ton père qu'il ne connaîtrait pas, ne te semblerait-il pas fou ou niais? — Après un long silence, cela ne me paraîtrait pas absurde, répondit-il.

17. Comme je commençais à parler : Attends, dit-il, un peu, je te prie. Puis souriant : Dis-moi, reprit-il, s'il te plaît, te crois-tu déjà bien sûr de la victoire? — Fais, lui dis-je, que j'en sois entièrement assuré. Cependant n'abandonne pas pour cela le parti que tu soutiens, surtout parce que nous n'avons commencé ensemble cette discussion, que pour t'exercer et pour polir ton esprit. — Ai-je donc, dit-il, lu les académiciens, ou suis-je instruit de toutes les sciences dont tu t'es armé pour venir m'attaquer? — Ceux qui, les premiers, ont soutenu cette opinion, ne les avaient pas lus non plus. Si l'instruction et les sciences te manquent, ton esprit ne doit pas être faible au point que tu succombes sans résistance, devant quelques mots de moi, et devant quelques questions. Car je commence déjà à craindre qu'Alype ne te remplace plutôt que je ne le voudrais, et en face d'un tel adversaire, je marcherai avec moins de sécurité. — Dieu veuille alors, dit-il, que je sois à l'instant vaincu, afin de vous entendre et qui plus est, vous voir disputer ensemble : rien ne peut m'être plus heureux que ce spectacle. Vous vous plaisez à verser vos paroles, plutôt qu'à les répandre, puisque vous recueillez sur des tablettes ce qui s'échappe de votre bouche, et que vous ne le laissez pas, comme on dit, tomber à terre : il sera donc aussi permis de vous lire. Cependant, lorsqu'on a sous les yeux les interlocuteurs, il arrive, je ne sais comment que si une bonne discussion n'est pas plus profitable, elle fait certainement à l'âme beaucoup plus de plaisir.

18. Nous te rendons grâces, lui dis-je; mais les mouvements subits de joie t'ont contraint à déclarer témérairement ce que tu penses, quand tu as dit qu'aucun spectacle ne pouvait t'être plus heureux. Et que serait-ce donc si tu voyais ton père, plus ardent que personne à puiser au sein de la philosophie, après une longue soif, chercher et discuter ces choses avec nous? Je me sentirai alors plus heureux que jamais; et toi, que penserais-tu et que dirais-tu? — Licentius laissa tomber quelques larmes; et dès qu'il put parler, élevant la main vers le Ciel : « Mon Dieu! » dit-il, quand verrai-je cela? mais il n'y a rien qu'on ne puisse espérer de toi. — Ici presque tous nous nous prîmes à pleurer et nous ne songeâmes plus à discuter; et moi, luttant avec moi-même, et me contenant à peine : Allons, courage! lui dis-je, reprends tes forces, défenseur futur de l'Académie, je t'ai depuis longtemps exhorté à en amasser le plus que tu pourras. Je ne

crois pas pour cela que « tu trembles avant le « son de la trompette [1], » ou que l'envie de voir combattre les autres te fasse désirer d'être sitôt mis au nombre des prisonniers. — A ce moment, Trygétius s'apercevant que nos visages avaient suffisamment retrouvé leur sérénité : Pourquoi, dit-il, un aussi saint homme que lui ne souhaiterait-il pas que Dieu lui accordât cette grâce avant même qu'il l'en priât? Crois enfin, Licentius; car, puisque tu ne trouves rien à répondre et que tu sembles même désirer d'être vaincu, tu parais avoir peu de confiance en ta cause. — Nous ne pûmes nous empêcher de rire, et Licentius répondit : Parle donc, toi, qui sais être heureux sans trouver et même sans chercher la vérité. —

19. L'enjouement de nos jeunes gens nous rendit plus gais : Fais attention à ma demande, dis-je à Licentius, et reviens au combat avec plus de fermeté et de courage si tu peux. — Me voici avec toute ma bonne volonté, répliqua-t-il. Et si cet homme, qui voit mon frère, a appris par la renommée qu'il ressemble à mon père, est-il sot ou niais de le croire? — On peut au moins l'appeler un sot, dis-je. — Non pas tout d'abord, reprit-il, à moins qu'il ne soutienne qu'il sait ce qu'il dit. Car s'il *croit probable* ce que la renommée lui a appris, on ne peut pas l'accuser de témérité. — Examinons, lui dis-je, un peu la chose et mettons-la pour ainsi dire devant les yeux. Suppose donc que ce je ne sais qui dont nous parlons est ici présent : ton frère arrive de quelque part. De qui est-il fils, demande cet homme? D'un certain Romanien, répond-on. Et aussitôt il reprend : oh ! qu'il ressemble à son père ! Comme j'avais été bien informé par la renommée ! A ces mots, toi ou tout autre vous lui dites : Tu connais donc Romanien, mon bon homme? Non pas, répond-il, cependant je trouve que son fils lui ressemble beaucoup. Qui pourrait alors s'empêcher de rire? — Personne, dit Licentius. — Tu vois donc enfin la conséquence? ajoutai-je. — Je la vois depuis longtemps. Cependant je voudrais t'entendre la tirer toi-même : car il faut que tu commences à nourrir l'oiseau que tu as pris. — Qu'ai-je donc à conclure, lui dis-je? Tout ne crie-t-il pas qu'il faut également rire de tes académiciens, quand ils disent qu'en cette vie, ils s'attachent au *vraisemblable*, tandis qu'ils ne savent même pas ce que c'est que le vrai.

[1] Eneide, liv. II, v. 424.

CHAPITRE VIII.

SUBTILITÉ DES ACADÉMICIENS.

20. La prudence des académiciens, dit alors Trygétius, me semble bien loin de la sottise de l'homme que tu viens de représenter. Car c'est par le raisonnement que les académiciens cherchent ce qu'ils nomment le vraisemblable, tandis que ton imbécille s'en rapporte à la renommée dont l'autorité est tout ce qu'il y a de plus méprisable. — Mais, répondis-je, ne serait-il pas encore plus niais s'il disait : — Je ne connais point le père de ce jeune homme? La renommée ne m'a point dit combien il lui est semblable, cependant je trouve qu'il lui ressemble. Assurément, dit-il, il serait encore plus niais. Mais à quoi bon tout cela? — C'est, répliquai-je, parce que ceux-là sont aussi sots qui disent : Nous ne connaissons point le vrai, mais ce que nous voyons est semblable à ce vrai que nous ne connaissons pas. — Ils disent seulement, reprit-il, que cela est probable. Comment peux-tu parler de la sorte, répondis-je? Ne conviens-tu pas qu'ils disent que cela est vraisemblable ? — J'ai voulu le dire pour exclure cette ressemblance. Car il me semblait que vous aviez eu tort de mêler la renommée à votre discussion, puisque les académiciens ne s'en rapportent pas même aux yeux des hommes, loin de s'en rapporter aux yeux innombrables et monstrueux de la renommée, comme l'ont imaginé les poètes. Moi qui défends les académiciens, qui suis-je enfin ? est-ce que dans cette question vous enviez ma sécurité? Voici Alype qui arrive; que ce soit pour nous, je te prie, un peu de répit; nous pensons depuis longtemps que ce n'est pas en vain que tu redoutes son arrivée.

21. Alors, après avoir fait silence, tous les deux tournèrent leurs regards vers Alype : Je voudrais, dit celui-ci, dans la mesure de mes forces, être de quelque secours pour votre parti, si votre souhait ne m'effrayait pas, mais j'échapperai aisément à cette crainte, si mon espérance ne me trompe pas. Car ce qui me console, c'est que cet adversaire des académiciens, après s'être chargé du rôle de Trygétius presque vaincu, est probablement vainqueur, d'après votre aveu. Je crains plus de ne pouvoir éviter le reproche d'avoir failli à mon emploi pour prendre trop témérairement celui d'un

autre. Vous n'avez pas oublié en effet qu'on m'avait donné l'office de juge. — Il y a, dit Trygétius, bien de la différence entre l'un et l'autre : aussi nous te prions de consentir à en être privé pour quelque temps. — Je ne m'y oppose pas, répondit-il ; je crains qu'en voulant éviter la témérité ou la négligence je ne tombe dans le piége de l'orgueil, le plus horrible des vices : ce qui m'arriverait, si je voulais garder l'honorable emploi dont vous m'avez chargé plus longtemps que vous ne le voulez.

CHAPITRE IX.

EXAMEN PLUS SÉRIEUX DE L'OPINION DES ACADÉMICIENS.

22. Ainsi, continua-t-il en s'adressant à moi, je voudrais, bon accusateur des académiciens, que tu me fisses connaître ton ministère, c'est-à-dire quels sont ceux que tu veux défendre en attaquant ces philosophes: car je crains qu'en réfutant les académiciens tu ne veuilles prouver que tu es académicien. — Tu sais bien, je pense, qu'il y a deux sortes d'accusateurs. Si la modestie de Cicéron lui a fait dire qu'il n'accusait Verrès que pour défendre les Siciliens [1], il n'est pas pour cela nécessaire que quand on accuse quelqu'un on ait dessein d'en défendre un autre. — As-tu du moins, reprit-il, quelque principe pour établir ton sentiment ? — Il est facile, répondis-je, de répondre à cette question, et surtout parce qu'elle n'est pas nouvelle pour moi ; il y a longtemps que je pense à tout cela et que je le retourne dans mon esprit. Ecoute donc, Alype, ce que tu sais déjà parfaitement, je crois. Je n'ai nulle envie de discuter pour discuter; contentons-nous d'avoir fait, avec ces jeunes gens, ces préludes où la philosophie s'est en quelque sorte jouée volontiers avec nous. Loin de nous donc les contes puérils! Il s'agit ici de notre vie, des mœurs, de l'esprit; il espère que, pour rentrer avec plus de sûreté dans le ciel, il sera vainqueur de toutes les erreurs ennemies, et qu'après avoir pris possession de la vérité, laquelle est comme son pays natal, il triomphera de ses passions et régnera par la tempérance devenue pour lui comme une épouse [2]. Me comprends-tu ? Bannissons donc du milieu de nous toutes ces choses : il faut forger des armes au guerrier

[1] Cicér. contre Verrès, act. 1. — [2] Rétr. liv. I, chap. I. n. 3.

valeureux [1], il n'y a rien que j'aie jamais moins désiré que de voir naître entre ceux qui ont longuement vécu ensemble, et souvent disserté entre eux, de nouveaux sujets de contestation. Aussi pour ne pas se fier à la mémoire, infidèle gardienne des pensées, j'ai voulu qu'on mît sur des tablettes tout ce que nous avons souvent examiné ensemble. C'est aussi un moyen d'apprendre à ces jeunes gens à s'expliquer, à essayer d'aborder ces questions et à les traiter à leur tour.

23. Ne sais-tu donc pas que je n'ai encore rien découvert de certain et que les raisonnements et les discussions des académiciens m'empêchent de chercher la certitude ? Car, pour employer une de leurs expressions, ils ont mis, je ne sais comment, dans mon esprit, cette *probabilité*, que l'homme ne peut trouver la vérité ; ce qui m'avait rendu si indolent et si négligent que je n'osais chercher ce que n'avaient pu découvrir des hommes si savants et si pénétrants. Ainsi, jusqu'à ce que je me sois aussi fortement persuadé qu'on peut trouver la vérité, que les académiciens se sont persuadé qu'on en est incapable, je n'oserai rien chercher et je n'ai rien à défendre.

Ecarte donc cette question, s'il te plaît, et examinons plutôt ensemble le mieux possible, si on peut trouver la vérité. Or, il me semble que, pour soutenir mon sentiment, j'ai de nombreuses raisons à opposer aux académiciens. Toute la différence qu'il y a maintenant entre eux et moi, se réduit à ceci : il leur paraît probable qu'on ne peut trouver la vérité ; moi je crois probable qu'on peut la trouver. Car s'ils ne sont pas sincères, l'ignorance de la vérité m'est particulière à moi, ou elle m'est commune avec eux.

CHAPITRE X.

LA CONTROVERSE AVEC LES ACADÉMICIENS NE ROULE PAS SUR LES MOTS, MAIS SUR LES CHOSES.

24. Maintenant, dit Alype, je marcherai avec assurance ; car je vois en toi moins l'accusateur que le défenseur des académiciens. Avant donc d'aller plus loin, prenons garde, je te prie, que dans l'examen de cette question où il semble que j'aie succédé à ceux qui t'ont cédé, nous ne nous laissions aller à une dispute de mots, ce qui serait honteux,

[1] Enéid. liv. VIII. v. 304.

comme tu nous l'as fait souvent avouer d'après l'autorité de Cicéron. En effet, Licentius ayant dit, si je ne me trompe, qu'il admettait l'opinion des académiciens sur la probabilité, tu lui as demandé ensuite, ce qu'il a confirmé sans hésiter, s'il savait que les philosophes appelaient aussi vraisemblance la probabilité. Or, je sais fort bien, c'est de toi que je le tiens, quels sont les sentiments des académiciens, et je dis que tu n'en es pas fort éloigné. Si donc ils sont fortement gravés en ton esprit, comme je l'ai dit, je ne vois pas pourquoi tu t'attacherais aux mots. — Crois-moi, lui dis-je, ce grand débat ne porte pas sur les mots, mais sur les choses. Je ne regarde pas ces philosophes comme des hommes qui n'aient pas su donner des noms aux choses; mais je me persuade qu'ils n'ont choisi ces termes que pour cacher aux simples leurs opinions et pour la dérouler aux esprits plus attentifs. J'expliquerai comment et pourquoi cela me paraît ainsi, après avoir examiné d'abord ce qu'on croit avoir été dit par eux en haine des connaissances humaines. Cependant je suis charmé qu'aujourd'hui notre discussion se soit avancée jusqu'à faire connaître suffisamment et clairement ce dont il s'agissait entre nous. Ils m'ont toujours paru des hommes sages et prudents. Si donc nous discutons désormais, ce sera contre ceux qui se sont représenté les académiciens comme des ennemis de la vérité. Ne crois pas que je tremble; car s'ils ont soutenu sincèrement ce que nous lisons dans leurs livres, si ce n'est pas pour cacher leur véritable opinion et ne point exposer imprudemment aux esprits corrompus et profanes les mystères sacrés de la vérité, je m'armerai volontiers contre eux; je le ferais dès aujourd'hui si le soleil qui se couche ne nous pressait de rentrer. Voilà où nous en demeurâmes ce jour-là.

—

TROISIÈME DISCUSSION.

CHAPITRE XI.

QU'EST-CE QUE LA PROBABILITÉ?

25. Le lendemain, quoique le jour ne fût ni moins beau, ni moins calme, à peine cependant pûmes-nous nous débarrasser des affaires domestiques. Car après avoir employé la plus grande partie du temps à écrire des lettres, il ne restait plus que deux heures quand nous allâmes dans la prairie. Mais la grande sérénité du ciel nous y invitait et nous pensâmes qu'il ne fallait pas souffrir que le reste d'une journée si belle fût perdu. Nous étant donc rendus au pied de l'arbre où nous avions coutume de nous assembler et nous y étant assis : Jeunes gens, dis-je, comme nous n'avons pas aujourd'hui le loisir de nous engager dans une longue discussion, je voudrais que vous me remissiez en mémoire la manière dont hier Alype a répondu à la question qui vous embarrassait. Licentius alors : Il n'est pas difficile de s'en souvenir, c'est court, juges-en toi-même. Il ne voulait pas, je crois, que tu soulevasses une question de mots, quand la chose était certaine. Avez-vous bien pris garde, repris-je, à cette défense, à son caractère, à sa force? — Je crois voir ce que c'est, répondit-il, mais je te prie de nous l'expliquer un peu, car je t'ai souvent entendu dire qu'il est honteux de s'arrêter à des disputes de mots quand on est d'accord sur les choses. Mais cela est trop délicat pour qu'on puisse me demander de l'expliquer moi-même.

26. Ecoutez donc ce que c'est, dis-je. Les académiciens appellent *probable* ou *vraisemblable,* ce qui peut nous inviter à agir sans que nous y donnions notre entier assentiment. Je dis : sans notre assentiment, c'est-à-dire sans que nous considérions comme vrai — ce que nous faisons, ou que nous pensions le savoir, tout en le faisant. Par exemple, si pendant la nuit précédente, et si claire et si pure, quelqu'un nous eût demandé si aujourd'hui le soleil devait être si riant, je crois que nous aurions répondu que nous ne le savions pas, mais pourtant que cela nous paraissait devoir être ainsi. Telles me paraissent, dit l'académicien, toutes les choses que j'ai cru devoir appeler probables ou vraisemblables : si vous leur donnez un autre nom, je ne m'y oppose pas. Il me suffit,

en effet, que tu aies compris ce que j'ai voulu t'exprimer, c'est-à-dire, à quelles sortes de choses je donne ces noms. Car il ne convient pas que le sage soit un forgeur de mots, mais un chercheur de choses.

Avez-vous assez compris comment les jeux dont je vous amusais me sont tombés des mains? — Ils répondirent tous deux qu'ils avaient compris, et témoignèrent par l'air de leur visage qu'ils attendaient ma réponse.— Eh quoi ! leur dis-je, penseriez-vous que Cicéron, de qui sont ces paroles, ignorait assez la langue pour être réduit à donner des noms impropres aux choses qu'il pensait ?

CHAPITRE XII.

ENCORE DU PROBABLE ET DU VRAISEMBLABLE.

27. Maintenant, dit alors Trygétius, que la question est bien définie, nous ne voulons plus chercher de vaines subtilités sur les mots. Ainsi, vois plutôt ce que tu as à répondre à celui qui nous a délivrés, nous contre qui tu t'élances de nouveau. Arrête, je te prie, dit Licentius, car je ne sais quoi vient de m'éclairer et de me faire voir que tu n'aurais pas dû te laisser arracher avec tant de facilité un argument si solide ; — puis, après quelques instants de silence et de profonde réflexion : Je vous assure, dit-il, que rien ne me paraît plus absurde que de prétendre qu'on s'attache au *vraisemblable* quand on ne connaît point ce qui est *vrai*. Ta comparaison ne m'embarrasse pas. Car lorsqu'on me demande si, d'après cet état du ciel, il y aura demain de la pluie, je puis répondre que c'est vraisemblable, car je ne nie pas que je connaisse quelque chose de vrai. Je sais, en effet, que cet arbre ne peut point tout à l'heure devenir un arbre d'argent, et je soutiens sans témérité que je connais beaucoup d'autres choses aussi vraies et auxquelles ressemble tout ce que j'appelle vraisemblable. Mais toi, Carnéades, ou toute autre peste de la Grèce, car j'épargne nos Latins (pourquoi hésiterais-je à prendre le parti de celui qui m'a fait son prisonnier et à qui j'appartiens par le droit de la victoire?) comment peux-tu assurer que tu ne connais rien de vrai et répondre néanmoins que tu regardes cette prévision comme vraisemblable? Je n'ai pu la désigner autrement. Eh quoi ! nous faut-il donc entrer en dispute avec un homme qui ne peut même parler ?

28. Je ne crains pas les transfuges, reprit Alype ; ils font encore moins peur à Carnéades contre lequel, par une témérité juvénile ou tout au moins puérile, tu as cru devoir lancer une injure plutôt qu'un argument. Pour fortifier son opinion qui a toujours été fondée sur le vraisemblable et pour te réfuter, il lui suffirait de le dire. Nous sommes tellement éloignés de trouver la vérité que tu peux en être pour toi-même une démonstration concluante. La moindre interrogation, en effet, t'a fait si subitement changer de place que tu ne sais plus où t'arrêter. Mais remettons à un autre temps cette considération et l'examen de cette science que tu te vantes d'avoir touchant cet arbre. Car bien que tu aies déjà choisi un autre parti, il faut cependant t'instruire avec soin de ce que j'ai dit auparavant. Nous n'en étions pas encore, je crois, à cette question de savoir si on peut trouver la vérité, mais j'ai cru qu'au début même de ma défense où je t'avais vu abattu et renversé, il fallait examiner si on ne devait pas appeler vraisemblable, ou probable, ou de tout autre nom si c'est possible ce que les académiciens disent leur suffire. Si déjà tu te considères comme ayant parfaitement trouvé la vérité, peu m'importe pour le moment. Mais tu me l'enseigneras sans doute plus tard, si tu es reconnaissant de la protection que je t'accorde.

CHAPITRE XIII.

LES ACADÉMICIENS ONT-ILS FEINT DE NE PAS CONNAITRE LA VÉRITÉ ?

29. Alors, m'apercevant que Licentius commençait à redouter l'attaque d'Alype, je dis : Tu as mieux aimé, Alype, dire une foule de choses que de nous apprendre comment il faut discuter avec ceux qui ne savent pas parler. Et lui : Depuis longtemps tout le monde sait comme moi que tu es habile à parler, et tu le montres assez par ta profession; je voudrais donc que d'abord tu expliquasses l'utilité de la question de Licentius ; je la crois superflue, et il est alors bien plus superflu d'y répondre; ou bien si elle est utile et que je n'aie pu y répondre, je désire vivement obtenir que tu ne refuses pas le rôle de maître. — Tu te souviens,

repris-je, que j'ai promis hier de parler plus tard de ces différents termes. Maintenant le soleil m'avertit de remettre dans les corbeilles les jouets que j'avais préparés pour les enfants, surtout puisque je veux désormais les exposer plutôt pour l'ornement que pour la vente. Quant à présent, avant que notre stylet soit enveloppé de ces ténèbres qui d'ordinaire viennent au secours des académiciens, je veux qu'entre nous on soit bien fixé sur la question dont nous devons nous occuper demain à notre réveil. Réponds-moi donc, je te prie : Crois-tu que les académiciens aient eu, *sur la vérité*, quelque opinion bien certaine et qu'ils n'aient pas voulu la dévoiler imprudemment à des gens qu'ils ne connaissaient pas ou dont l'esprit ne leur paraissait pas assez pur : ou bien leur opinion est-elle conforme à ce qu'ils soutiennent dans leur discussion?

30. Je n'assurerai pas légèrement, répondit Alype, quelle était leur pensée : car s'il est permis d'en juger par leurs livres, tu sais mieux que moi quels termes il ont coutume d'employer pour déclarer leur opinion. Que si tu me demandes mon sentiment particulier, je pense qu'ils n'ont pas encore découvert la vérité. J'ajoute, et c'est ce que tu veux savoir des académiciens, que je ne crois pas qu'on la puisse trouver : Telle est non pas seulement mon opinion à moi, mais celle que confirme l'autorité des plus grands et des plus excellents philosophes, auxquels nous sommes obligés de nous soumettre soit à cause de la faiblesse même de notre esprit, soit à cause de leur extrême pénétration audelà de la quelle on ne doit rien pouvoir découvrir. — Voilà justement, lui dis-je, ce que je voulais. Car je craignais que, si nous étions du même sentiment, notre discussion restât incomplète, et que, personne n'étant là pour prendre le parti contraire, la question ne fût pas examinée aussi soigneusement que nous l'aurions pu faire. C'est pourquoi je t'aurais prié, dans ce cas, de prendre la défense des académiciens, comme si à tes yeux ils avaient non-seulement soutenu, mais encore pensé que la vérité ne peut être connue. Il s'agit donc entre nous, de savoir, si d'après leurs raisonnements il est probable qu'on ne peut rien connaître et qu'on ne doit donner créance à rien. Si tu le prouves, je me déclarerai volontiers vaincu; mais si je puis faire voir qu'il est beaucoup plus probable que le sage peut arriver à la connaissance de la vérité et qu'il y a des choses qu'on ne peut refuser de croire, rien, ce me semble, ne t'empêchera plus d'être de mon sentiment. — Cette proposition lui convint ainsi qu'à tous ceux qui étaient présents : et, sous les ombres du soir, nous retournâmes au logis.

LIVRE TROISIÈME.

Deux discussions. — On examine d'abord si le sage a besoin de la fortune ou si la fortune peut lui faire obstacle. — Le sage peut au moins connaître la sagesse. — On discute la fameuse définition de Zénon, et ces deux principes de l'Académie : on ne peut rien connaître, rien croire. — Les Académiciens n'avaient probablement pas les sentiments qu'on leur prête ordinairement.

PREMIÈRE DISCUSSION.

CHAPITRE PREMIER.

IL FAUT CHERCHER AVEC GRAND SOIN LA VÉRITÉ ; C'EST D'ELLE QUE DÉPEND LA VIE HEUREUSE.

1. Deux jours après l'entretien contenu dans le second livre, comme nous étions allés nous asseoir dans la salle des bains, car il faisait trop mauvais temps pour descendre sur la pelouse, je commençai ainsi : Je pense que vous avez déjà suffisamment remarqué sur quoi porte la question que nous avons résolu d'examiner entre nous. Mais avant de prendre à partie mes interlocuteurs, je vous conjure, et cela pour que je puisse mieux éclaircir la question, de vouloir bien entendre quelques paroles sur l'espérance, sur la vie, sur notre état : elles ne s'éloignent pas de notre sujet. Ce n'est pas, selon moi, une affaire petite et inutile, mais une affaire nécessaire et de haute importance que de chercher fortement la vérité : c'est sur cela que nous sommes d'accord, Alype et moi. Tous les autres philosophes ont cru que celui qu'ils appellent sage avait trouvé la vérité, et les académiciens ont prétendu que leur sage, à eux, devait faire tous ses efforts pour y parvenir, et donner à cette recherche tous les soins ; mais que, parce qu'elle est cachée ou qu'elle n'apparaît que confusément, il devait, pour la conduite de sa vie, suivre tout ce qui s'offrirait à lui de probable ou de vraisemblable. C'est aussi ce qui a été arrêté dans notre discussion précédente ; car l'un ayant soutenu que l'homme devenait heureux en trouvant la vérité, et l'autre, qu'il l'était seulement en la cherchant avec soin ; aucun de nous ne doute que rien ne doit passer avant cette recherche. Comment trouvez-vous donc, je vous prie, que nous ayons passé la journée d'hier ? Vous avez eu tous la liberté de vous livrer à vos études. Toi, Trygétius, tu t'es récréé en lisant Virgile ; Licentius s'est occupé à faire des vers. L'amour de la poésie s'est tellement emparé de son esprit que c'est surtout pour lui que j'ai cru devoir entreprendre ce discours, afin que la philosophie (et il en est temps) ait dans son cœur la préférence qui lui est due sur la poésie et même sur toute autre science que ce soit.

CHAPITRE II.

SI LA FORTUNE EST NÉCESSAIRE AU SAGE.

2. Mais, je vous prie, n'avez-vous pas eu hier pitié de nous, lorsque, après nous être couchés avec la résolution de nous lever uniquement pour reprendre la question, nous avons été envahis par des affaires domestiques à tel point

que nous avons pu à peine vivre pour nous aux deux dernières heures de la journée ? C'est pourquoi j'ai été toujours d'avis que l'homme une fois sage n'avait plus besoin de rien, mais que, pour qu'il devienne sage, la fortune est très-nécessaire[1]. Je ne sais si Alype est d'un autre avis. Je ne vois pas bien encore, dit Alype, quel droit tu donnes à la fortune. Si pour la mépriser elle-même tu crois qu'on a besoin d'elle, je pense d'elle comme toi. Mais si tu n'accordes rien autre à la fortune que le rôle de présider aux biens du corps, je ne puis penser comme toi. Car, ou malgré elle et toutes les résistances, celui qui n'est point encore sage, mais désire le devenir, peut faire usage de tout ce que nous reconnaissons nécessaire à nos besoins corporels : ou bien, il faut convenir qu'elle commande à toute l'existence du sage même, puisque, tout sage qu'il est, il ne peut se soustraire aux besoins de son corps.

3. Tu dis donc, repris-je, que la fortune est nécessaire à celui qui désire la sagesse, mais non pas au sage. — On ne s'écarte point de la question en répétant ce qu'on a déjà dit. Je te demande donc, si tu crois que la fortune peut être de quelque secours pour la mépriser elle-même? Si tu le crois, j'en concluerai que celui qui désire la sagesse, a grand besoin de la fortune.—Je le crois ainsi, repris-je, puisque peut-être le sage en viendra à la mépriser, et il n'y a là rien d'absurde. C'est ainsi que le lait de nos nourrices nous est nécessaire lorsque nous sommes enfants, et qu'il nous met en état de pouvoir nous en passer et vivre sans son secours.—Si nos paroles, dit-il, expriment parfaitement nos idées, il me paraît évident que nous sommes d'accord; peut-être cependant pourrait-on dire que ce n'est ni le lait ni la fortune, mais tout autre chose qui nous font mépriser le lait et la fortune.—Il n'est pas difficile, repris-je, d'employer une autre comparaison. De même qu'on ne peut traverser la mer sans navire, ou sans tout autre moyen de transport, ou enfin, (pour ne pas m'attirer le courroux de Dédale) sans quelque appareil convenable, ou sans quelque puissance mystérieuse, et bien qu'on ne se propose que d'arriver, et qu'une fois au port on soit prêt à quitter, à mépriser tout ce qui a servi à la traversée ; de même quiconque souhaitera d'arriver à l'heureux port de la sagesse et à cette terre ferme et tranquille, si, sans aller chercher bien loin, il ne le peut parce qu'il est sourd et aveugle, et que la vue et l'ouïe sont des dons de la fortune, j'en conclus que pour arriver à la sagesse, la fortune est nécessaire. Une fois qu'on y est arrivé, si on semble avoir besoin encore de certaines choses pour entretenir la santé, il est cependant certain qu'on n'en a plus besoin pour rester sage, mais seulement pour vivre au milieu des hommes.—Au contraire, répondit-il, si l'on est sourd, ou aveugle, on méprisera, je crois, et avec raison, la sagesse à acquérir et la vie même pour laquelle on cherche la sagesse.

4. Cependant, repris-je, puisque la vie dont nous vivons ici-bas est au pouvoir de la fortune, et que personne ne peut devenir sage s'il n'est vivant, ne faut-il pas avouer qu'on a besoin des faveurs de la fortune pour s'élever jusqu'à la sagesse ? — Mais comme la sagesse, dit-il, n'est nécessaire qu'aux vivants et que sans la vie, il n'est aucun besoin de la sagesse, je ne crains pas que la fortune abrège la mienne; car si je veux la sagesse, c'est parce que j'ai la vie, et je ne veux pas la vie parce que je désire la sagesse. C'est pourquoi si la fortune m'ôtait la vie, je n'aurais plus de motif de chercher la sagesse. Ainsi donc, il n'y a rien qui m'oblige pour acquérir la sagesse, ni à craindre les disgrâces de la fortune, ni à désirer ses faveurs, à moins que par hasard tu n'aies d'autres raisons à m'opposer.—Tu ne crois donc pas, lui dis-je, que celui qui veut devenir sage puisse en être empêché par la fortune, quand même elle ne lui ôterait pas la vie ?—Je ne le pense pas, répondit-il.

CHAPITRE III.

QUELLE DIFFÉRENCE ENTRE LE SAGE ET CELUI QUI VEUT L'ÊTRE. LE SAGE CONNAÎT QUELQUE CHOSE : IL CONNAÎT AU MOINS LA SAGESSE.

5. Je veux, dis-je, que tu m'expliques un peu quelle est, selon toi, la différence entre le sage et le philosophe. La seule, à mon sens, reprit-il, c'est que le sage possède les choses dont le philosophe n'a que le désir. — Quelles sont donc ces choses? ajoutai-je ; car pour moi je ne vois que cette différence : c'est que l'un connaît la sagesse, et que l'autre désire la connaître.—Si tu assignes, reprit-il, des limites modestes à cette connaissance, tu ex-

[1] Rétr. liv. I, chap. I, n, 1.

primes la chose même plus clairement. — De quelque manière, dis-je, que je la définisse, tout le monde est d'avis qu'il ne peut y avoir une connaissance des choses fausses. J'ai cru, reprit-il, que je devais opposer cette réticence, de crainte que, par mon imprudent assentiment, ton discours ne s'élance aisément dans les champs de la principale question. Il est de fait que tu ne me laisses plus d'autre place pour courir. Car, si je ne m'abuse, nous voici arrivés au but que je souhaite depuis si longtemps.

En effet, d'après ce que tu as dit avec tant de pénétration et de vérité, il n'y a aucune différence entre le sage et celui qui veut le devenir, si ce n'est que celui-là aime et que celui-ci a déjà la science, ou, selon son expression, l'habitude de la sagesse. Or, celui qui n'a rien appris ne peut avoir dans l'esprit aucune science; de plus, celui qui ne connaît rien n'a rien appris; et personne ne peut connaître le faux; donc, le sage connaît la vérité, puisque tu as reconnu toi-même qu'il a dans l'âme la science de la sagesse.— Je ne sais, dit-il, si je ne serai point trop hardi en niant que j'aie reconnu dans le sage une habitude de la recherche des choses divines et humaines. Mais je ne vois pas pourquoi tu ne lui reconnaîtrais pas l'habitude des choses probables qu'il aurait trouvées. — Tu m'accordes, lui dis-je, que personne ne connaît le faux? Oh! certainement, reprit-il. — Dis maintenant, si tu veux, que le sage ne connaît point la sagesse. Pourquoi, reprit-il, enfermes-tu tout dans cette limite, et cherches-tu à lui faire croire qu'il ne comprend pas la sagesse? Donne la main, lui-dis-je; car, si tu t'en souviens, voilà ce que j'avais prévu hier, et je me réjouis que sans m'avoir laissé tirer la conséquence, tu l'aies de toi-même tirée de si bon gré. Voici toute la différence que j'avais signalée entre les académiciens et moi : il leur avait paru que la vérité ne se pouvait connaître; à moi, il semblait que si je ne l'avais pas encore trouvée, le sage pouvait la découvrir. Et maintenant, pressé de me répondre à la question de savoir si le sage ne connaît pas la sagesse, tu dis qu'il lui semble la connaître. — Que s'en suit-il? — C'est, dis-je, que s'il lui semble connaître la sagesse, il ne lui semble donc pas que le sage ne peut rien connaître; ou bien il faut que tu soutiennes que la sagesse n'est rien.

6. En vérité, dit-il, je croyais que nous étions arrivés à la fin de la discussion; mais quand tout à coup tu m'as tendu la main, je me suis aperçu que nous n'en étions pas encore là, tant s'en fallait : c'est-à-dire qu'hier nous n'avions posé d'autre question que celle de savoir si le sage pouvait arriver à la connaissance de la vérité : tu le soutenais et je le niais. Or je crois que tout ce que je t'ai accordé aujourd'hui c'est qu'il peut sembler au sage que la sagesse acquise par lui consiste uniquement dans la connaissance des choses probables : toutefois, je crois que personne de nous n'en doute, j'ai établi cette sagesse dans la recherche des choses divines et humaines. — Ce ne sera pas, lui dis-je, en embrouillant la question que tu te débarrasseras. Il semble que tu ne discutes plus que pour t'exercer. Et comme tu sais bien que ces jeunes gens peuvent à peine distinguer ce qui se dit ici de subtil et d'ingénieux, tu abuses de l'ignorance de nos juges, et, personne ne s'opposant à ce que tu avances, tu pourras parler autant qu'il te plaira. Je t'avais demandé, un peu auparavant, si le sage connaissait la sagesse, tu as répondu qu'il lui semblait la connaître. Or croire que le sage connaît la sagesse, ce n'est certes pas croire que le sage ne connaît rien : c'est incontestable, à moins d'oser dire que la sagesse n'est rien. D'où il suit que tu penses enfin comme moi. En effet il me semble à moi que le sage connaît quelque chose; tu le crois également, si je ne me trompe, car le sage, d'après ton propre sentiment, croit qu'il connaît la sagesse.

Je ne crois pas, dit alors Alype, que j'aie plus envie que toi de m'exercer : et je m'étonne, de ce que tu as dit, car sur ce point tu n'as pas besoin d'exercice. Peut-être suis-je encore aveugle, mais il me semble qu'il y a de la différence entre croire savoir et savoir réellement : entre la sagesse qui consiste dans la recherche de la vérité et la vérité même. Tu prétends le contraire de ce que je soutiens : je ne sais donc pas comment nous sommes du même avis. Je lui répondis alors (on nous appelait pour dîner) : Je ne suis pas mécontent que tu me résistes ainsi, car ou bien nous ne savons l'un et l'autre ce que nous disons, et alors il faut nous efforcer de sortir de cette honte; ou bien, un de nous au moins ne sait ce qu'il dit, et alors il n'est pas moins honteux de rester négligemment dans cette situation. Mais dans l'après-midi, nous reviendrons à la charge, car au

moment où je croyais que nous étions arrivés au terme de notre discussion, tu m'as attaqué à coups de poing. A ces mots, on se mit à rire et nous nous en allâmes.

—

SECONDE DISCUSSION.

CHAPITRE IV.

CELUI QUI NE SAIT RIEN NE PEUT ÊTRE APPELÉ SAGE.

7. Quand nous fûmes revenus, nous trouvâmes Licentius. Les eaux de l'Hélicon ne l'avaient point désaltéré, et il était tout occupé de ses vers. Car sans songer seulement à boire, il s'était levé au milieu du dîner, quoiqu'il n'y eût guère de distance entre le commencement et la fin de notre repas. — En vérité, lui dis-je, je souhaite que tu t'adonnes un jour complétement à la poésie, objet de tous tes désirs : non que le talent poétique ait de grands charmes pour moi : mais je te vois tant d'ardeur qu'il n'y a que le dégoût qui puisse t'en guérir; c'est du reste ce qui arrive aisément quand on a atteint la perfection. De plus, comme tu chantes bien, j'aime mieux, pour mes oreilles, tes vers que ceux des tragiques, parce que tu chantes sans les comprendre, semblable à ces petits oiseaux que nous voyons en cage. Va donc boire, si tu veux, et reviens à notre école, si tu as encore quelque estime pour Hortensius et pour la philosophie à laquelle tu as donné de si douces prémisses dans notre premier entretien, et qui, bien plus que la poésie, t'avait inspiré tant d'ardeur pour la connaissance des choses grandes et vraiment profitables. Mais tandis que je désire te rappeler à ces études qui polissent les esprits, je crains qu'elles ne deviennent pour toi un labyrinthe, et je me repens presque de t'irriter, dans l'impétuosité de ce mouvement. — Il rougit et s'en alla boire, car il avait grand soif, et de plus c'était pour lui une occasion de m'éviter, et de se soustraire à d'autres reproches plus sévères que je lui aurais adressés peut-être.

8. Quand il fut revenu et que tous furent attentifs, je commençai ainsi : Est-il donc vrai, Alype, que nous différions encore sur une chose qui me paraît si claire? — Il n'est pas surprenant, dit-il, que ce qui te paraît si clair ne le soit pas pour moi ; puisque beaucoup de choses évidentes peuvent être plus évidentes pour d'autres, et que certaines choses obscures peuvent paraître à d'autres plus obscures encore. Car si tout ceci est vraiment clair pour toi, un autre, crois-moi, peut le trouver encore plus clair, et ce qui me paraît obscur à moi, peut le paraître davantage à un autre. Mais, pour n'avoir pas plus longtemps à tes yeux l'air d'un disputeur opiniâtre, daigne éclaircir encore ce qui te semble si clair. — Sois bien attentif, je t'en prie, lui dis-je, et laisse un peu de côté la pensée de me répondre. Car si je me connais bien, et si je te connais bien, il sera facile de rendre très-clair ce que je dis, et l'un persuadera vite l'autre. Suis-je devenu sourd, ou n'as-tu pas dit que le sage croit connaître la sagesse? — Il en demeura d'accord. — Laissons donc un instant ce sage. Es-tu ce sage ou ne l'es-tu pas ? — Je suis, dit-il, bien loin de l'être? — Cependant, repris-je, je veux que tu me déclares ton sentiment sur le sage des académiciens ; te semble-t-il qu'il connaisse la sagesse? — Demandes-tu, dit-il, s'il s'imagine la connaître où s'il la connaît véritablement et penses-tu que ce soit une même chose ou non ? Car je crains que cette confusion ne serve de refuge à quelqu'un de nous.

9. Voilà justement ce qu'on appele une querelle de Toscan ; au lieu de résoudre la question qui est proposée, on propose une autre objection. Notre poète (je le cite pour flatter un peu l'oreille de Licentius) a jugé, avec assez de raison, dans ses bucoliques, qu'il est campagnard et tout à fait digne des bergers que l'un demande à l'autre en quel endroit le ciel n'a que trois aunes de long; et que celui-ci réponde : Dis-nous en quels pays on trouve sur les fleurs le nom des rois écrits [1]. Je t'en prie, Alype, ne crois pas que cela nous soit permis à la cam-

[1] Virg. Eclog. 3, v. 105, 106.

pagne : Ces bains ne doivent-ils pas nous rappeler un peu les gymnases ? Ainsi, réponds, je te prie, à ma question. Il te semble que le sage des académiciens connaît la sagesse. Pour ne point nous amuser, dit-il, à de longs discours, il me semble qu'il croit la connaître. Donc, lui dis-je, il te semble qu'il ne la connaît pas. Je ne te demande pas ce qu'il te semble que croit le sage, mais s'il te paraît qu'il connaisse la sagesse. Tu peux, je crois, répondre à cela oui ou non.— Plût à Dieu, dit-il, que cela me fût aussi facile qu'à toi ou que cela te fût aussi difficile qu'à moi ! tu ne serais pas aussi incommode et tu n'attendrais rien de moi dans cette question. Car lorsque tu m'as demandé ce que je pensais du sage des académiciens, je t'ai répondu qu'il me semblait qu'il s'imaginait connaître la sagesse ; je craignais d'affirmer témérairement que je le savais, ou de dire non moins témérairement qu'il la connaissait. — Je repris : Je te demande comme une grande grâce, premièrement, de vouloir bien répondre à ma question et non pas à celle que tu t'adresses toi-même ; ensuite de mettre maintenant un peu de côté le but que je veux atteindre et dont, je le sais, tu ne t'occupes pas moins que de celui que tu as en vue ; et si je me trompe dans cette demande, je passerai immédiatement à ton bord et la discussion sera close. Enfin débarrasse-toi de je ne sais quelle inquiétude à laquelle je te vois livré, et applique-toi avec plus de soin pour comprendre facilement quelles réponses j'attends de toi. Tu as dit que si tu ne réponds ni oui, ni non, ce que je te prie pourtant de faire, c'est dans la crainte de dire témérairement que tu sais ce que tu ne sais pas, comme si je t'avais demandé ce que tu sais et non pas ce qui te semblait. Voici donc comment je rends ma question plus claire, si toutefois elle peut être plus claire : te semble-t-il, oui ou non, que le sage connaisse la sagesse? S'il peut, dit-il, se trouver un sage, tel que la raison m'en donne l'idée, il peut me sembler qu'il connaît la sagesse. La raison, repris-je, te représente donc un sage qui n'est point dans l'ignorance de la sagesse, et cela est vrai : car cela ne pouvait te paraître autrement.

10. Maintenant donc, je te le demande, peut-on trouver un sage? Si on le peut, il peut connaître la sagesse, et toute la question entre nous est résolue. Si tu dis, au contraire, qu'on ne peut pas le trouver, alors on ne demandera plus si le sage connaît quelque chose, mais si quelqu'un peut être sage. Et cela étant établi, il faudra abandonner les académiciens et traiter avec toi cette question, sérieusement et prudemment. Car ils ont cru, ou plutôt il leur a paru, et qu'il pouvait y avoir un homme sage, et que cependant l'homme ne pouvait avoir la science. Ils en concluaient que le sage ne connaissait rien ; et il te semble, à toi, qu'il connaît la sagesse, ce qui n'est certainement pas ne rien connaître. De plus, nous sommes d'accord sur un point dont sont convenus aussi tous les anciens philosophes et les académiciens eux-mêmes, savoir : que personne ne peut connaître ce qui est faux. Il ne te reste donc plus qu'à soutenir que la sagesse n'est rien, ou à avouer que les académiciens nous font la peinture d'un sage dont la raison n'a pas l'idée.

CHAPITRE V.

VAINS SUBTERFUGES DES ACADÉMICIENS.

11. Laissant donc là toutes ces subtilités, cherchons si l'homme est capable d'avoir la sagesse dont la raison nous donne l'idée ; car nous ne pouvons donner ce nom à aucune autre. — Mais, dit-il, lorsque j'accorderais ce que je crois être le but principal de tes efforts, c'est-à-dire que le sage connaît la sagesse et que nous savons, entre nous, des choses que le sage peut connaître, il ne me semble cependant pas que l'opinion des académiciens soit renversée. J'aperçois d'ici un asile d'où ils pourront se défendre, et tu n'as pas encore entièrement rompu le fil qui retient leur consentement ; car, ce que tu reproches à leur cause est peut-être ce qui va les faire triompher. Ils diront effectivement qu'il est si vrai qu'on ne peut rien connaître et qu'on ne doit ajouter foi à rien, que ce principe même de l'impossibilité de rien connaître, principe que, pendant toute leur vie, ils avaient tenu probable, vient, par tes conclusions, de leur être encore enlevé ; et soit qu'alors, comme maintenant, leur raisonnement demeure invincible, ou à cause de la faiblesse de mon esprit, ou à cause de la force même de ce raisonnement : ils restent inébranlables dans leur retranchement, lorsqu'ils continuent à affirmer audacieusement, qu'à présent même, on ne peut ajouter foi à rien. Et peut-être qu'un jour quelqu'un d'eux, ou

n'importe qui, pourra produire de subtils et probables arguments contre ce dernier principe lui-même. Aussi peut-on retrouver, comme en un miroir, leur propre image dans ce qu'on dit de Protée, qu'on ne pouvait espérer de le saisir que quand il se dérobait, et que ceux qui le cherchaient n'auraient jamais pu le connaître, si quelqu'autre divinité ne le leur avait montré[1]. Si donc quelque divinité nous vient en aide et daigne nous montrer cette vérité, objet de leurs soigneuses recherches, je déclarerai les académiciens vaincus, même malgré eux, ce que je ne crois pas.

12. C'est bien, dis-je, je n'ai jamais demandé plus. Car, voyez, je vous prie, quels nombreux et importants avantages pour moi! D'abord les académiciens sont tellement accablés, qu'ils ne sauraient plus se défendre que par l'impossibilité. En effet, qui pourra jamais comprendre ou s'imaginer que le vaincu trouve dans sa défaite même de quoi se glorifier d'être vainqueur? De plus, s'il reste encore un point à discuter avec eux, ce n'est pas si l'un ne peut rien connaître, mais si on ne doit donner créance à rien. Nous sommes donc maintenant d'accord: car il leur semble, comme à moi, que le sage connaît la sagesse. Ils l'avertissent cependant de ne donner pas son assentiment: car d'après ce qu'ils disent, il lui semble seulement connaître, mais, en fait, il ne connaît rien: comme si moi-même je faisais profession de savoir. Je dis aussi comme eux que cela me semble ainsi; car, je suis un insensé, et ils le sont autant que moi s'ils ne connaissent pas la sagesse. Or, je crois que nous devons au moins croire quelque chose: la vérité. Je leur demande donc s'ils n'en conviennent pas, c'est-à-dire, s'ils doutent qu'on doit donner créance à la vérité. Ils ne le diront jamais: ils soutiendront seulement qu'on ne peut la trouver. Ainsi, à ce point de vue, je suis avec eux, puisque les uns et les autres nous ne contestons pas, et par conséquent, nous croyons qu'il faut donner créance à la vérité. — Mais qui la montrera, disent-ils? Sur ce point, je ne me mets pas en peine de discuter avec eux; il me suffit qu'il ne soit pas probable que le sage ne connaisse rien: car autrement ils seraient contraints de dire cette grande absurdité, ou que la sagesse n'est rien ou que le sage ne la connaît pas.

[1] Voyez liv. II de l'Ordre, chap. XV, n. 45.

CHAPITRE VI.

LA VÉRITÉ NE PEUT ÊTRE CONNUE QUE PAR LE SECOURS DIVIN.

13. Tu nous as dit, Alype, quel est Celui qui peut nous montrer la vérité. Je dois beaucoup travailler à ne pas m'écarter de ce sentiment. Car tu nous as dit avec autant de brièveté que de piété, qu'une divinité peut seule nous montrer la vérité. C'est, de tout notre entretien, ce que j'ai entendu de plus agréable, de plus important, de plus favorable, même de plus vrai; si cette divinité, comme j'en ai la confiance, veut bien nous secourir. Car avec quelle grandeur d'esprit et quel dessein de soutenir la vraie philosophie tu nous as fait souvenir de Protée! Ne vous imaginez pas, jeunes gens, que les philosophes doivent mépriser les poètes, et sachez que ce Protée est l'image de la vérité. Oui, dans ces vers, Protée représente et joue le personnage de la vérité, que nul ne peut obtenir, si, trompé par de fausses images, on vient à relâcher ou à rompre les liens de l'intelligence. Lorsque nous tenons la vérité et qu'elle est pour ainsi dire dans nos mains, ce sont ces images qui, dans nos relations accoutumées avec les choses corporelles, s'efforcent de nous tromper et de se jouer de nous au moyen des sens dont nous nous servons pour les besoins de cette vie. Voici donc un troisième avantage que j'ai acquis et dont je ne puis assez estimer le prix. Mon très-intime ami est d'accord avec moi, non-seulement sur ce qui est probable dans la vie humaine, mais sur la religion elle-même, ce qui est la plus évidente preuve de la vérité de l'amitié. Car l'amitié a été justement et saintement définie: un accord bienveillant et charitable sur les choses humaines et divines.

CHAPITRE VII.

AUGUSTIN, SUR LA DEMANDE D'ALYPE, PARLE CONTRE LES ACADÉMICIENS: PLAISANTE CITATION DE CICÉRON.

14. Cependant, afin que les raisonnements des académiciens ne paraissent pas répandre certains nuages, et qu'il ne puisse pas sembler à quelques hommes que nous résistons fièrement à l'autorité des plus savants personnages

et surtout à celle de Cicéron, qui, assurément ne doit pas nous être indifférente, je commencerai, si cela vous est agréable, par réfuter en peu de mots ceux qui regardent leur enseignement comme contraire à la vérité ; ensuite, je ferai voir pourquoi je me persuade que les académiciens ont caché leurs véritables sentiments. Ainsi donc Alype, quoique tu me paraisses entièrement de mon parti, sois cependant quelque temps encore leur avocat, et réponds-moi.—Comme en ce jour, répondit-il, tu n'as rien entrepris sans avoir, comme on dit, consulté les augures, je ne mettrai point d'obstacles à ce que tu complètes ta victoire, et j'essayerai avec plus d'assurance de défendre la cause puisque c'est toi qui m'en donnes la charge, pourvu toutefois, si cela te convient, que tu veuilles bien réduire à un discours continu tout ce que tu as l'intention de vouloir traiter par interrogation ; je crains qu'en punition de mon opiniâtreté, et une fois dans tes fers, tu ne me déchires sous ces petits coups de traits, ce qui néanmoins répugne infiniment à ton humanité.

15. Voyant que les jeunes gens le désiraient aussi, je leur dis, comme pour commencer de nouveau : Je vous obéirai volontiers, bien qu'après les fatigues que j'ai eues dans l'école de rhétorique, j'eusse compté me reposer un peu sous une armure plus légère, me proposant de traiter ce sujet plutôt en vous interrogeant qu'en parlant moi-même. Cependant notre réunion étant peu nombreuse, je ne serai point obligé de parler bien haut, et ma santé n'en souffrira pas ; et en outre, pour me moins fatiguer, je veux que le stylet conduise et règle mon discours, de peur que je ne sois entraîné par mon esprit au delà de ce que demande le soin que je dois à mon corps. Ecoutez donc mon sentiment dans un discours suivi, comme vous l'avez désiré. Voyons d'abord de quoi les partisans des académiciens ont coutume de se glorifier. Dans les livres que Cicéron a écrits pour les défendre, il y a un passage qui me paraît d'une merveilleuse urbanité, et qui paraît à d'autres d'une grande force, et il est très-difficile de n'être pas impressionné de ce qui est dit en cet endroit. C'est que toutes les écoles, après avoir donné comme nécessairement à leur sage le premier rang, s'accordent ensemble pour donner le second au sage de l'académie. De là, on peut avec probabilité, conclure que celui-là est à bon droit le premier d'après son propre jugement, qui, d'après le jugement de tous les autres, est placé au second.

16. Supposons, par exemple, qu'un stoïcien soit ici présent, car c'est particulièrement contre eux que les académiciens se sont le plus animés. Si donc on demande à Zénon ou à Chrysippe, quel est l'homme vraiment sage ; ils répondront que c'est celui dont ils ont donné la définition. Mais Epicure ou tel autre adversaire le niera et soutiendra que c'est le sien, celui qui sait, avec le plus d'habileté, se procurer et goûter les voluptés. De là les disputes. Zénon crie et avec lui tout le portique, que l'homme n'est pas né pour autre chose que pour l'honnêteté ; que par sa splendeur, elle attire à elle tous les cœurs, sans leur proposer aucun avantage autre qu'elle même, et sans l'appât de vaines promesses ; que tous les plaisirs vantés par Epicure ne conviennent qu'à son troupeau et que ce serait un crime que de vouloir contraindre l'homme et le sage à vivre dans cette brutale société. Alors, pour se soutenir, Epicure fait sortir de ses jardins la troupe enivrée de ses luxurieux disciples qui, au milieu même de leurs voluptés, cherchent leur ennemi pour le déchirer avec leurs ongles perçants et leurs dents aiguës, et préconisant devant la populace, la volupté, la douceur et le repos, il soutient avec opiniâtreté que le plaisir seul peut rendre heureux.

Qu'au milieu de leur dispute survienne un académicien, il les écoutera et verra que chacun d'eux s'efforce de le gagner à son sentiment. Mais s'il prend parti pour les uns ou pour les autres, ceux qu'il aura abandonnés le traiteront de fou, d'ignorant, de téméraire. C'est pourquoi si, après avoir écouté les deux partis, on lui demande ce qu'il en pense, il dira qu'il est dans le doute. Demande alors au stoïcien lequel vaut le mieux, de l'épicurien qui le traite d'insensé ou de l'académicien qui trouve que, sur un point aussi important, il y a matière à délibération : personne ne doute qu'il ne donne la préférence à l'académicien. Maintenant, tourne-toi encore vers Epicure et demande-lui ce qu'il préfère, ou de Zénon qui le traite de brute, ou d'Archésilas qui lui dit : Peut-être es-tu dans le vrai, j'examinerai cela plus exactement ; n'est-il pas évident qu'Epicure aussi regardera tous les disciples du Portique comme des extravagants et les acadé-

miciens, en comparaison, comme des gens très-sensés?

C'est ainsi que Cicéron passe longuement en revue presque toutes les sectes philosophiques et donne à ses lecteurs un charmant spectacle, leur montrant qu'il n'y a pas une école qui, après s'être tout naturellement donné le premier rang, ne laisse le second à quiconque ne lui est pas opposé, mais qui doute seulement. Je ne les contredirai pas et me garderai bien de vouloir enlever à aucun d'eux sa gloire. Qu'on croie, si l'on veut, que Cicéron n'a point voulu se livrer à un simple badinage, mais suivre et recueillir des choses frivoles et vides, à la manière de ces Grecs dont il détestait la légèreté.

CHAPITRE VIII.

RÉFUTATION DU PASSAGE DE CICÉRON.

17. Qui m'empêche, si je voulais faire justice de cette plaisanterie, de montrer combien l'indocilité est un plus grand mal que l'ignorance? De là il suivrait qu'après que cet académicien se serait donné à chacun de ces philosophes comme leur disciple sans qu'un seul ait pu lui persuader son système, ils se réuniraient tous pour se moquer ensemble de lui. Car en jugeant qu'aucun de ses autres adversaires n'aurait rien appris, il jugerait en même temps que celui-ci ne peut rien apprendre : de sorte qu'enfin ils le chasseraient tous de leurs écoles, non à coup de férules, ce qui serait plus malséant pour eux que nuisible pour lui, mais avec les massues et les bâtons cachés sous le manteau. Ce ne serait pas, en effet, chose bien difficile que de demander aux Cyniques, comme à d'autres hercules, leur secours et leurs armes pour exterminer cette peste publique. Que, si pour une gloire aussi illusoire, il m'est permis de combattre avec eux, ce qu'on doit m'accorder à moi qui, n'étant pas encore sage travaille à le devenir, qu'auront-ils à me répondre?

Supposons que cet académicien et moi nous nous jetions au milieu de ces disputes de philosophes : que tous absolument s'y trouvent et exposent en peu de mots et d'instants leurs systèmes; qu'on demande à Carnéade ce qu'il en pense? Il répondra qu'il est dans le doute : et chacun le préférera aux autres, et tous le préféreront à tous. Quelle immense gloire! Et qui ne voudrait faire comme lui? Et si l'on m'interroge et que je réponde la même chose : à moi la même louange. Le sage jouira donc d'une gloire dans laquelle un sot devient son égal. Que sera-ce s'il le surpasse même aisément? La honte ne fait-elle rien? Je retiendrai un académicien quand il s'éloignera du tribunal. La sottise est très-avide d'une victoire de ce genre. L'ayant donc retenu, je découvrirai aux juges ce qu'ils ignorent, et je dirai : hommes excellents, j'ai ceci de commun avec cet homme, qu'il ne sait pas qui d'entre vous est dans le chemin de la vérité. Mais nous avons aussi des opinions particulières sur lesquelles je ne demande pas de prononcer. Pour moi, bien que j'aie entendu vos systèmes, je ne sais pas où en est la vérité : et c'est seulement parce que j'ignore quel est entre nous tous le sage. Mais cet homme prétend que le sage même ne connaît rien, pas même la sagesse qui a donné au Sage son nom. Qui ne sait auquel est due la palme? Car si mon adversaire en convient, je le surpasserai en vous glorifiant; si la honte lui fait avouer que le sage connaît la sagesse, mon sentiment l'emportera sur le sien.

CHAPITRE IX.

ON DISCUTE LA DÉFINITION DE ZÉNON.

18. Mais éloignons-nous enfin de ce tumultueux tribunal et retirons-nous en un lieu où la foule ne nous incommodera pas: plaise à Dieu que ce puisse être dans l'école de Platon, ainsi nommée, dit-on, parce qu'elle était séparée du peuple. Là, autant que nous le pouvons, discourons, non plus sur la gloire, vain et puéril objet, mais sur la vie même et sur l'espérance de l'âme heureuse.

Les académiciens affirment qu'on ne peut rien connaître. Et pourquoi cela, gens si savants et si profonds? — C'est, disent-ils, la définition de Zénon qui nous y détermine. — Pourquoi cela, je vous prie? car si elle est vraie, celui qui la connaît, connaît quelque chose de vrai; si elle est fausse elle n'a pas dû ébranler des hommes si fermes? Mais voyons ce que dit Zénon. Il lui a paru qu'on ne saurait connaître et comprendre que ce qui ne peut avoir aucun caractère de fausseté. Est-ce donc là, grand platonicien, ce qui te touche au point d'employer

tous tes efforts pour arracher les hommes studieux à l'espoir d'apprendre, et pour les porter à l'aide d'un déplorable engourdissement de l'esprit, à déserter entièrement l'obligation de chercher la sagesse ?

19. Mais comment cette définition ne l'aurait-elle pas ébranlé, si l'on ne peut rien trouver qui soit sans aucun caractère de fausseté, et si rien de pareil ne peut se prouver et qu'on ne puisse alors le connaître? S'il en est ainsi, mieux valait dire que l'homme est incapable de la sagesse que de dire que le sage ne sait pourquoi il vit, ne sait comment il vit, ne sait s'il vit; que de dire enfin, ce qui est le comble de la perversité, du délire et de la folie, que l'homme est sage et qu'en même temps il ignore la sagesse. Car, lequel est le plus difficile à concevoir, ou que l'homme ne peut être sage, ou que le sage ne connaît point la sagesse? Du reste, il n'est plus besoin de discuter, si la question ainsi posée ne peut être résolue. Mais peut-être que si l'on parlait de la sorte, les hommes s'éloigneraient tout à fait de l'amour de la sagesse ; au lieu que maintenant il faut les conduire à la sagesse sous l'attrait de ce nom si beau et si saint, afin sans doute qu'après avoir passé leurs plus belles années sans rien apprendre, ils te chargent ensuite de mille imprécations pour avoir renoncé au moins aux plaisirs des sens et n'avoir rencontré à ta suite que les tourments du cœur.

20. Mais voyons qui surtout les éloigne de la philosophie? Serait-ce celui qui parlerait en ces termes ? Ecoute, mon ami ; la philosophie n'est pas la sagesse même, elle en est seulement l'étude ; si tu t'y portes, tu ne deviendras pas parfaitement sage dès cette vie, car la sagesse est en Dieu et l'homme n'y peut pas atteindre ; mais quand, par une telle étude, tu seras suffisamment préparé et purifié, notre esprit après cette vie, c'est-à-dire après que tu auras cessé d'être homme, en jouira facilement? Serait-ce celui qui dirait : — Venez, mortels, à la philosophie ; elle présente maintenant de grands avantages : Quoi de plus cher à l'homme que la sagesse ! Venez donc pour devenir des sages et ignorer la sagesse? Je ne parle pas ainsi, dit le platonicien ; c'est tromper, car il n'y a rien autre à trouver chez toi. Si tu parles de la sorte on te fuira comme un insensé ; et si tu parles autrement tu ne feras que des fous. Mais admettons que l'une et l'autre opinion détournerait également les hommes de la sagesse. Et si la définition de Zénon l'a obligé de dire une chose si dangereuse pour la philosophie, était-ce pour te plaindre ou pour se moquer de toi, mon ami ?

21. Et cependant, tout insensés que nous sommes, examinons de notre mieux la définition de Zénon. Selon lui, il semble qu'on peut connaître ce qui paraît tellement vrai que cela ne puisse paraître faux. Il est clair que rien autre chose ne peut être connu. — C'est aussi mon avis, dit Arcésilas, et j'en conclus, qu'on ne peut rien connaître ; car on ne peut rien trouver de semblable. — Oui, toi, peut-être, et d'autres fous comme toi : Mais pourquoi le vrai sage ne le pourrait-il pas ? Je crois même que tu n'aurais rien à répondre à l'insensé qui te dirait d'employer cette subtilité tant vantée de ton esprit pour réfuter la définition de Zénon, et pour montrer qu'elle peut aussi être fausse. Si tu ne le peux, c'est donc là une vérité qu'il t'est possible de connaître : et si tu la réfutes, rien ne t'empêchera de connaître quelque chose. Pour moi je ne vois pas qu'on puisse la réfuter et je la tiens pour véritable. Ainsi dès que je la connais, si insensé que je sois, je connais quelque chose. Fais-la tomber, si tu le peux, devant ta subtilité. J'userai d'un dilemme très-sûr : ou elle est vraie ou elle est fausse : si elle est vraie je tiens donc la vérité ; si elle est fausse, on peut donc connaître des choses qui ont des caractères communs avec le faux. — Et comment, reprend-il, la chose est-elle possible ? Zénon a donc donné une définition vraie, et quiconque pense comme lui, sur ce point, n'est pas dans l'erreur. Regarderons-nous comme de peu de mérite et de sincérité une définition qui s'est montrée contre ceux qui se préparaient à beaucoup combattre la possibilité de connaître, revêtue elle-même des caractères de ce qui, d'après elle, peut être connu ? Elle est donc, pour les choses qu'on peut comprendre, une définition, et un exemple. — Je ne sais pas, ajoute le platonicien, si elle est vraie, mais comme elle est probable, je montrerai en la suivant qu'il n'y a rien de semblable à ce qu'elle a dit qu'on peut connaître. — Tu le montres peut-être en dehors d'elle et tu sais, je présume, la conséquence. Que si nous ne sommes même pas sûrs d'elle, nous ne sommes pas pour cela privés de toute connaissance, car nous connaissons qu'elle est vraie ou fausse ; ainsi nous connaissons quelque chose. Quoiqu'elle ne puisse

jamais faire que je sois un ingrat, je tiens pour très-vraie cette définition. Car ou la fausseté peut être un objet de la connaissance, ce que craignent terriblement les académiciens, et ce qui en effet serait absurde : ou l'on ne peut connaître ce qui est semblable au faux, d'où il faut conclure que cette définition est vraie. Mais examinons maintenant le reste.

CHAPITRE X.

DEUX AXIOMES DES ACADÉMICIENS.

22. Quoique ceci, si je ne me trompe, puisse suffire pour être vainqueur, ce n'est pourtant pas assez peut-être pour se rassasier de la victoire. Les académiciens ont deux axiomes que nous avons résolu de combattre autant que nous le pourrons : « On ne peut rien connaître, » et ensuite, « on ne doit donner son « assentiment à rien. » Bientôt et une autre fois nous parlerons de l'assentiment; disons maintenant quelques mots de la connaissance.

Vous dites donc qu'on ne peut rien connaître? A ces mots Carnéade se réveille, car il est de tous celui qui a le moins profondément dormi, et il a étudié l'évidence des choses. Je m'imagine donc, que parlant avec lui-même comme on le fait souvent : Voyons, dira-t-il, Carnéade, vas-tu soutenir que tu ne sais pas si tu es un homme ou une fourmi? Ou te laisseras-tu vaincre par Chrysippe? Disons que nous ignorons les questions qu'agitent entre eux les philosophes et que le reste ne nous regarde pas; de cette manière si je fais un faux pas avec la lumière dont le vulgaire est éclairé chaque jour, je m'en prendrai à ces ténèbres des ignorants où des yeux divins peuvent seuls discerner; d'ailleurs si ces yeux me voient chanceler et tomber, ils ne pourront le faire remarquer à des aveugles, surtout à des orgueilleux qui auraient honte d'apprendre quelque chose.

O habileté des Grecs, tu t'avances magnifiquement, tout ajustée et toute prête ! Mais tu ne vois pas que cette définition est l'œuvre d'un philosophe, et qu'elle est établie dans le vestibule même de la philosophie. Si tu essayes de l'abattre, la hache retombera sur toi. Car, après l'avoir une première fois ébranlée, si tu n'as pas le courage de la renverser entièrement, il s'ensuivra qu'on peut connaître, non-seulement quelque chose, mais même ce qui ressemble le plus à la fausseté. C'est là ta retraite d'où tu t'élances et tu te précipites avec violence contre les imprudents qui veulent passer : mais quelque nouvel Hercule viendra t'étouffer dans ta caverne, nouveau monstre, nouveau Cacus, et t'accablera sous ses ruines, en enseignant qu'il y a dans la philosophie quelque chose de semblable au faux et qui ne saurait par toi devenir incertain.

Assurément je courais à d'autres choses : Quiconque te presse de la sorte te fait grande injure, Carnéade ; il croit, parce que tu es mort, que je puis te vaincre partout et de quelque côté que j'ouvre l'attaque. S'il ne le croit pas, il est sans pitié pour m'obliger de sortir ainsi de ma position et de lutter contre toi en rase campagne. Je ne faisais encore que descendre sur le terrain quand, effrayé de ton seul nom, j'ai reculé en arrière et d'un lieu élevé j'ai lancé je ne sais quel trait : Ce trait est-il arrivé jusqu'à toi? Quel effet a-t-il produit? C'est à ceux sous les yeux de qui nous combattons de décider. Mais de quoi ai-je peur, insensé que je suis? si je m'en souviens bien, tu es mort, et Alype n'a même plus le droit de combattre pour ton sépulcre : Dieu m'aidera aisément contre ton ombre.

23. Tu dis que dans la philosophie il n'y a rien qu'on puisse connaître, et pour donner plus d'étendue à tes discours, tu t'empares des querelles et des dissidences des philosophes et tu penses t'en servir comme d'armes contre eux. Quel moyen, en effet, de décider entre Démocrite et les anciens physiciens, sur la question de savoir s'il n'y a qu'un seul monde et sur d'autres questions sans nombre, puisque Démocrite, lui-même, n'a pu s'entendre avec Epicure, son héritier. Car lorsque ce voluptueux personnage permettait aux atômes, comme à une multitude infinie de petits serviteurs, c'est-à-dire à tous ces petits corps qu'il embrasse avec tant de plaisir dans les ténèbres, de ne pas se tenir dans leurs voies et d'empiéter, à leur fantaisie, sur le terrain d'autrui, il ne pouvait manquer de dissiper son patrimoine en procès.

Mais cela ne me regarde en rien, sans doute; s'il appartient à la sagesse de savoir quelque chose là-dessus, le sage ne saurait l'ignorer; cela ne peut pas être caché au sage. Mais si la sagesse est autre chose, le sage la connaît et méprise le reste. Pour moi, qui suis encore

loin d'approcher même de la sagesse, je connais quelque peu ces matières de physique. Je suis certain, en effet, ou qu'il n'y a qu'un monde ou qu'il n'y en a pas qu'un seul ; s'il y en a plusieurs, le nombre en est fini ou infini. Comment Carnéade me fera-t-il voir que ce sentiment ressemble à la fausseté? Je sais de plus que ce monde que nous habitons est ainsi disposé ou par la nature même des corps ou par quelque providence, qu'il a toujours été et sera toujours, ou qu'il a commencé sans devoir jamais finir, ou que, n'ayant point commencé avec le temps, il finira avec le temps, ou qu'ayant eu un commencement, il aura aussi une fin, et j'ai d'innombrables connaissances physiques de cette espèce. Car les vérités sont des dilemmes véritables, et personne ne peut les confondre, à l'aide de quelque ressemblance avec la fausseté. — Adopte un sentiment, dit l'académicien. Je ne veux pas, car c'est dire : Abandonne ce que tu sais, dis ce que tu ne sais pas. Mais de cette manière l'opinion reste suspendue? Il vaut mieux la laisser suspendue que de la laisser tomber, puisqu'elle est claire et qu'on peut dire, sans se tromper, qu'elle est vraie ou fausse. C'est là ce que je me vante de savoir. Toi qui ne peux nier que ces questions appartiennent à la philosophie, et qui soutiens qu'on n'en peut avoir aucune connaissance, montre-moi que je ne les sais pas : dis que ces dilemmes sont faux, ou qu'ils ont avec le faux quelque chose de commun, qui empêche qu'on ne puisse en faire un juste discernement.

CHAPITRE XI.

NI LA FAIBLESSE DES SENS, NI LE SOMMEIL OU LA FUREUR, NE RENDENT IMPOSSIBLE LA CONNAISSANCE DE QUELQUE VÉRITÉ.

24. D'où sais-tu, dit Carnéade, que le monde existe, si les sens sont trompés? — Jamais, lui répliquai-je, vos arguments ne furent assez puissants pour ravir aux sens leur force, et pour nous persuader que nous ne soyons rien. Aussi n'avez-vous jamais tenté de le soutenir et vous vous êtes seulement appliqués à nous prouver que les choses peuvent être autrement qu'on ne les voit. Ainsi cet univers, quel qu'il soit, qui nous renferme et qui nous nourrit; ce qui apparaît à mes yeux et me semble comprendre la terre et le ciel ou comme la terre et comme le ciel, je l'appelle le monde. Si tu dis que rien ne m'apparaît, je ne me tromperai jamais : car être dans l'erreur, c'est croire témérairement ce qui paraît. Vous dites que les sens peuvent se tromper en voyant ; vous ne dites pas qu'on ne voit rien. Car partout où vous voulez régner, il n'y aura plus même prétexte à discussion, si non-seulement nous ne connaissons rien, mais encore si rien ne nous apparaît. Mais si tu nies que ce que je vois soit le monde, tu fais une querelle de mots puisque j'ai dit que j'appelais cela le monde.

25. Et même quand tu dors, diras-tu, ce monde est-il ce que tu vois? — Je l'ai déjà dit, tout ce qui me paraît ainsi, je l'appelle le monde. Que si tu veux ne donner le nom de monde qu'à celui qui est vu par des personnes éveillées ou d'un jugement sain, soutiens, si tu le peux, que ceux qui dorment ou qui sont en fureur ne dorment point, et ne sont point en fureur dans le monde. Je dis donc que cette masse immense de corps, que cette machine où nous nous trouvons endormis ou furieux, éveillés ou sains d'esprit, est une masse unique ou n'est pas unique. Apprends-moi comment cette proposition peut être fausse.

Si je dormais, il se pourrait faire que je n'eusse rien dit ; si des paroles se sont échappées de ma bouche pendant que je dormais, comme cela arrive, il se peut faire que je ne les aie pas dites ici, ou étant assis de cette manière, ou devant ces mêmes auditeurs ; mais il ne peut se faire que je ne les aie pas dites. Je ne prétends pas non plus savoir que je suis éveillé, car tu peux répondre que je puis aussi me l'être imaginé en dormant ; et de cette sorte cela ressemblerait beaucoup à la fausseté. Mais s'il y a un monde et six mondes, de quelque façon que je sois disposé, il est clair qu'il y a sept mondes, et je n'affirme pas témérairement que je le sais. Montrez-moi donc que cette conclusion ou que les dilemmes dont il a été question plus haut peuvent être faux par l'effet du sommeil, de la frénésie ou par la séduction des sens ; alors si étant bien éveillé je m'en souviens, j'accorderai que je suis vaincu. Car je crois suffisamment prouvé que les choses qui semblent fausses par l'effet du sommeil ou de la fureur n'ont de rapport qu'avec les sens extérieurs. Car, lors même que le genre humain serait profondément endormi, il serait nécessairement vrai que trois fois trois

font neuf et sont un carré de nombres abstraits. On pourrait même encore, à mon avis, ajouter en faveur des sens d'autres arguments que n'ont jamais condamnés les académiciens. Faut-il en effet s'en prendre aux sens, si des gens en délire sont tourmentés par les divagations de l'esprit ou si en songe nous voyons tant de fantômes ? Car s'ils ont fait connaître la vérité aux gens sains et éveillés, ils ne sont point responsables de toutes les chimères qu'un esprit peut enfanter dans le sommeil ou la folie.

26. Il reste à examiner si ce qu'ils nous font connaître est vrai. Allons, supposons qu'un épicurien nous dise : Je n'ai point à me plaindre des sens ; car il y aurait de l'injustice à exiger d'eux plus qu'ils ne peuvent donner. Or tout ce que les yeux peuvent voir est vrai. — Ce qu'ils voient d'une rame dans l'eau est-il donc vrai ? — Certainement. Car supposant la cause qui me la fait voir telle que je la vois, si la rame enfoncée me paraissait droite, je reprocherais plutôt à mes yeux de me faire un faux rapport. En effet, ils ne verraient point alors ce qu'ils auraient dû voir d'après les causes existantes. Qu'est-il besoin d'autres exemples ? Il en faut dire autant des tours qui semblent se mouvoir, des ailes des oiseaux et d'une infinité d'autres objets.

Cependant, ajoute le philosophe, je me trompe en donnant mon assentiment. Que ton assentiment n'aille pas au delà de la persuasion que la chose te paraît telle, et tu ne seras point trompé. Car je ne sais pas comment un académicien peut réfuter un homme qui dit : Je sais que cela me paraît blanc ; je sais que tel son me fait plaisir à l'oreille, que ceci a pour moi une agréable odeur, que cela a pour moi un goût délicieux, que ceci encore est froid pour moi. — Dis plutôt : Si les feuilles des oliviers sauvages, que le bouc aime tant, sont amères par elles-mêmes. — O homme entêté ! le bouc lui-même n'est-il pas plus réservé ? Je ne sais quel goût ces feuilles ont pour les animaux. — Elles sont amères pour moi ; que demandes-tu de plus ? — Mais peut-être il y a-t-il aussi quelque homme qui ne les trouve point amères ? — Cherches-tu à me fâcher ? Ai-je dit qu'elles soient amères pour tout le monde ? J'ai dit qu'elles l'étaient pour moi ; encore n'affirmerais je pas qu'elles le soient toujours, car ce qui a paru amer ne peut-il, pour certaines raisons, paraître doux une autre fois ? Je dis seulement que, lorsqu'un homme goûte quelque chose, il peut jurer de bonne foi que pour lui cela est amer ou doux, et il n'y a pas dans toute la Grèce de subtilité qui puisse lui enlever cette connaissance.

Qui peut, en effet, être assez hardi, quand je goûte quelque chose avec plaisir, pour me dire : Peut-être ne goûtes-tu rien, et n'est-ce qu'un songe ? — Je ne dis pas le contraire. — J'éprouverais néanmoins ce plaisir, même durant le sommeil. Ainsi il n'y a point de ressemblance avec la fausseté qui puisse réfuter ce fait que je déclare connaître. Epicure ou les Cyrénaïciens pourront donner encore, en faveur des sens, d'autres raisons, contre lesquelles je ne sache point que les académiciens aient jamais rien dit. Mais que m'importe ? Qu'ils réfutent, s'ils le veulent ou s'ils le peuvent, ce que je viens de dire, je le leur permets volontiers. Car tout ce qu'ils disent contre les sens n'attaque pas tous les philosophes. Il y en a en effet qui avouent que tout ce que l'esprit perçoit par les sens peut bien produire quelque vraisemblance, mais non la science. La science est pour eux-mêmes renfermée dans l'intelligence, et subsiste éloignée des sens dans l'esprit même. Peut-être le sage que nous cherchons est-il du nombre de ces philosophes ? Mais nous parlerons de cela une autre fois. Passons maintenant à ce qui nous reste à expliquer, ce que nous ferons, si je ne me trompe, en peu de mots, après ce que nous avons déjà dit.

CHAPITRE XII.

LES ACADÉMICIENS ALLÈGUENT VAINEMENT LES SÉDUCTIONS DES SENS, DU SOMMEIL OU DE LA FUREUR.

27. En quoi le sens du corps aide-t-il ou empêche-t-il celui qui s'occupe de morale ?

Si ceux mêmes qui mettent le souverain bien de l'homme dans la volupté s'embarrassent peu du cou de la colombe, d'une voix inconnue, d'un poids lourd pour l'homme et léger pour les chameaux, s'ils n'en ont pas besoin pour savoir que ce qui leur plaît leur plaît, que ce qui les choque les choque, et je ne vois pas ce qu'on peut leur répondre : les choses toucheront-elles celui qui place dans l'esprit la fin pour laquelle on doit faire le bien ?

Lequel des deux sentiments préfères-tu? — Si tu me demandes ce que j'en pense, je pense que le souverain bien de l'homme est dans l'esprit[1]. Mais maintenant il est question de la connaissance.

Interroge donc le sage qui ne peut ignorer la sagesse. Un stupide comme moi, un ignorant comme celui-ci, croit cependant savoir que le souverain bien de l'homme, en quoi consiste la vie heureuse, n'est point du tout, ou qu'il est, soit dans l'âme, soit dans le corps, soit dans l'un et l'autre. Persuade-moi, si tu peux, que je ne sais point cela. C'est ce que la force de vos raisonnements si connus n'a point encore fait. Si tu ne le peux, car tu n'y trouveras aucune ressemblance avec le faux, hésiterai-je à conclure qu'il me semble à bon droit que le sage connaît tout ce qu'il y a de vrai dans la philosophie, puisque moi j'y ai acquis tant de connaissances véritables?

28. Mais peut-être craint-il de choisir en dormant le souverain bien? Il n'y a pas de danger : quand il sera éveillé, s'il lui déplaît, il y renoncera, il le gardera s'il s'en accommode. Car, qui pourrait le blâmer d'avoir vu en dormant quelque chose de faux? On craint peut-être encore qu'en dormant il ne perde la sagesse s'il prend le faux pour le vrai? Mais quel homme même endormi pourrait penser qu'on peut appeler sage un homme quand il veille et qu'il le soit quand il dort? On peut appliquer ceci aux gens en fureur. Mais nous sommes pressés d'arriver à autre chose. Cependant je ne veux pas laisser ceci sans en tirer une conclusion solide. En effet, ou la sagesse se perd par la fureur, et alors ce sage que vous proclamez comme ignorant le vrai, ne sera plus sage; ou vous devez convenir que la connaissance s'en conserve toujours dans l'intelligence, lors même que l'autre partie de l'âme ne se retrace plus que comme dans les songes ce qu'elle a reçu des sens.

CHAPITRE XIII.

ON CONNAIT BEAUCOUP DE CHOSES DANS LA DIALECTIQUE.

29. Reste à parler de la dialectique qu'assurément le sage connaît bien, car la fausseté ne peut être l'objet de la connaissance. S'il ne la connaît pas, elle n'appartient donc pas à la sagesse, puisque sans elle il a pu être sage, et nous cherchions inutilement si elle est vraie et si elle peut être connue.

Peut-être ici quelqu'un va me dire : imbécille que tu es, tu as coutume de montrer ce que tu sais. N'as-tu rien pu savoir en dialectique? J'en sais plus là-dessus qu'en aucune autre partie de la philosophie : car d'abord, elle m'a appris que toutes les propositions que j'ai rapportées plus haut sont vraies. Ensuite, c'est par elle que j'ai connu beaucoup d'autres choses véritables. Pourrez-vous en compter le nombre? S'il n'y a dans le monde que quatre éléments, il n'y en a pas cinq; s'il n'y a qu'un soleil, il n'y en a pas deux; une âme ne peut pas mourir et être immortelle; l'homme ne peut être tout ensemble heureux et misérable; pendant que le soleil luit ici, il ne fait pas nuit; ou nous dormons maintenant, ou nous sommes éveillés; ou ce qu'on croit voir est un corps ou ce n'est pas un corps. C'est par la dialectique que j'ai appris la vérité de ces propositions et d'une infinité d'autres qu'il serait trop long de rapporter ici. C'est par elle que je sais qu'elles sont vraies en elles-mêmes, de quelque manière que se comportent nos sens. Elle m'a aussi enseigné que si l'on admet une proposition dans les raisonnements que j'ai cités, les autres suivent nécessairement; que celles que j'ai rapportées sous forme d'opposition ou de dilemme, sont de telle nature, que lorsqu'on nie un ou plusieurs membres, celui qui reste est prouvé par la négation même des autres. Elle m'a encore fait connaître que lorsqu'on est d'accord sur la chose dont on parle, on ne doit pas disputer sur les paroles; que si quelqu'un le fait par ignorance, il faut l'instruire; si c'est par malice, il faut le laisser là; si c'est par incapacité, il faut lui conseiller de s'appliquer à quelqu'autre chose plutôt que de perdre son temps à se donner une peine inutile, et s'il ne se soumet pas, il ne faut plus s'occuper de lui. A l'égard des raisonnements captieux ou trompeurs le précepte est court. Si on les infère de ce qui aura été concédé mal à propos, il faut reprendre ce qu'on avait ainsi accordé. Si le vrai et le faux se trouvent mêlés dans une même conséquence, il en faut prendre ce que l'on comprend et abandonner ce qui ne peut être expliqué. S'il y a certaines choses dont l'homme ne puisse absolument connaître la

[1] Rét. liv. I, ch. I, n. I.

raison ni la cause, il ne faut pas en vouloir acquérir la connaissance.

Voilà ce que j'ai appris de la dialectique et d'autres choses encore dont il n'est pas nécessaire de faire ici le détail; car je ne dois pas être ingrat. Ainsi, ou ce sage la néglige, ou bien certainement si la dialectique est la connaissance même de la vérité, il la connaît assez pour mépriser et laisser impitoyablement expirer dans le silence cet adage menteur : si c'est vrai, c'est faux ; si c'est faux, c'est vrai. Je crois qu'en voilà assez sur la connaissance; car lorsque j'aurai commencé à parler de l'assentiment, toute la question s'y trouvera de nouveau traitée.

CHAPITRE XIV.

LE SAGE DOIT DONNER SON ASSENTIMENT AU MOINS A LA SAGESSE.

30. Arrivons maintenant à cette partie sur laquelle Alype paraît avoir encore quelque doute : et tu l'as avoué, quand les académiciens soutiennent que le sage ne sait rien, leur sentiment est appuyé sur de nombreuses et puissantes raisons : tu as néanmoins ébranlé ce sentiment en nous faisant avouer que le sage connaît la sagesse. Or, c'est ce qui doit déterminer davantage à refuser son assentiment. Il en résulte, en effet, qu'il n'est aucune proposition, si multipliées et si habiles que soient les preuves qui la soutiennent, à laquelle on ne puisse, avec de l'esprit, opposer des arguments aussi forts et plus forts peut-être. Voyons d'abord ce qui t'embarrasse si finement et si prudemment. Et de là suit que l'académicien, lorsqu'il est vaincu, est vainqueur. Oh! plaise à Dieu qu'il soit vaincu! Car avec toutes les subtilités de la Grèce, jamais il ne pourra me quitter vaincu et vainqueur en même temps.

Je le déclare encore, si l'on ne peut rien trouver pour combattre ce que je viens de dire, j'avouerai de bon cœur ma défaite; car nous ne nous disputons pas ici pour acquérir de la gloire, mais pour trouver la vérité. C'est assez pour moi de tranchir de quelque manière que ce soit cette montagne qui arrête ceux qui veulent entrer dans la philosophie; elle les retient dans je ne sais quels réduits ténébreux en les menaçant de ne leur montrer que des obscurités dans la philosophie tout entière : elle ne leur permet pas d'espérer y découvrir aucun point lumineux. Or, je n'ai plus rien à désirer, dès qu'il est probable que le sage connaît quelque chose; car, s'il pouvait paraître vraisemblable que le sage dût suspendre son assentiment, c'est uniquement parce qu'il était vraisemblable qu'il ne pouvait rien connaître. Ce point écarté, du moment qu'on nous accorde que le sage connaît la sagesse, il n'y a pas de raison pour que le sage ne donne pas aussi créance au moins à la sagesse elle-même. Car il est hors de doute qu'il serait plus prodigieux de voir le sage ne pas admettre la sagesse que de le voir l'ignorer.

31. Imaginons, je vous en prie, si nous le pouvons, pour un instant seulement, une dispute entre le sage et la sagesse. Que dit la sagesse sinon qu'elle est la sagesse? — Je n'en sais rien, répond celui-ci. — Et quel est celui qui dit à la sagesse : Je ne crois pas que tu sois la sagesse, sinon celui avec lequel elle a pu entrer en conversation, et en qui elle daigne venir habiter, c'est-à-dire le sage?

Allons, venez maintenant me chercher pour que je me mesure avec les académiciens; voici bien un autre combat : La sagesse et le sage sont aux prises, le sage ne veut pas donner son assentiment à la sagesse, j'attends avec vous en toute sûreté. Et qui ne croirait que la sagesse est invincible? Munissons-nous cependant de quelque argument. Ou l'académicien dans ce combat triomphera de la sagesse et sera vaincu par moi, puisqu'il ne sera pas un sage; ou elle le vaincra et alors nous enseignerons que le sage donne son assentiment à la sagesse. Ainsi, ou l'académicien n'est pas un sage ou le sage donne créance à quelque chose; à moins toutefois que celui qui aurait eu honte de dire que le sage ne connaît point la sagesse n'en ait pas à dire que le sage n'y croit pas. Mais s'il est vraisemblable que la connaissance de la sagesse appartient au sage, et s'il n'y a pas de raison qui empêche qu'on ne donne créance à ce qu'on peut connaître, je trouve que ce que je prétendais est vraisemblable, c'est-à-dire que le sage donnera créance à la sagesse.

Si tu me demandes où il voit cette sagesse, je te répondrai que c'est en lui-même. Si tu ajoutes qu'il ne sait pas ce qu'il a, tu retombes dans cette absurdité, que le sage ne connaît point la sagesse. Si tu nies même qu'un sage

ne se puisse trouver, ce ne sera plus avec les académiciens, mais avec toi ou tel autre qui aura ce sentiment, que nous discuterons dans un autre entretien. Car discuter cette question, c'est discuter l'existence même du sage. Cicéron déclare qu'il est fort pour avoir des opinions mais qu'il cherche encore le sage. Si vous autres jeunes gens ne connaissez pas encore cela, du moins vous avez lu dans Hortensius : « Si donc il n'y a rien de certain et s'il « ne convient pas au sage de s'arrêter à des « opinions, le sage ne croira jamais rien. » D'où il est clair que dans ces discussions contre lesquelles nous nous armons, ils s'occupaient de l'existence du sage.

32. Je crois donc que la sagesse est certaine pour le sage, c'est-à-dire qu'il la connaît et qu'il ne s'arrête pas à une opinion quand il donne créance à la sagesse : car il donne créance à une chose sans la connaissance de laquelle il ne serait pas un sage. Les académiciens soutiennent, eux-mêmes, qu'on ne doit refuser sa foi qu'aux choses qu'on ne peut connaître. Or, la sagesse est quelque chose. Quand donc le sage connaît la sagesse et qu'il y donne foi, on ne peut pas dire ni qu'il ne connaisse rien, ni qu'il donne créance à rien. Que voulez-vous de plus? Dirons-nous quelque chose de cette erreur qu'on évite complétement, selon eux, si l'esprit n'accorde son assentiment à quoi que ce soit? C'est errer, disent-ils, que de croire non-seulement ce qui est faux, mais même ce qui est douteux, quoique cela soit vrai; or, il n'y a rien, ajoutent-ils, qui ne soit douteux. — Cependant, le sage, comme nous le disions, découvre la sagesse elle-même.

CHAPITRE XV.

EST-CE ÉVITER L'ERREUR QUE DE SUIVRE EN PRATIQUE UN SENTIMENT PROBABLE SANS Y DONNER SON ASSENTIMENT ?

33. Mais peut-être voudrez-vous que je m'éloigne de cette question? Il ne faut pas abandonner aisément les lieux sûrs quand on a affaire à des ennemis aussi habiles. Je veux bien pourtant faire ce que vous désirez. Mais qu'ai-je à dire ici? Quoi? que puis-je opposer? Sans doute il faudra revenir à ces anciens arguments auxquels ils savent répondre. Que faire puisque vous me poussez hors de mes retranchements? Irai-je chercher le secours de gens plus habiles, avec lesquels il me sera moins honteux d'être vaincu si je ne puis vaincre? Je vais donc lancer de toutes mes forces un trait usé déjà et tout émoussé, mais qui malgré cela me semble encore assez perçant : « Celui qui ne croit rien ne fait rien.» — O homme stupide! et que deviennent alors et le probable et le vraisemblable? — Voilà ce que vous vouliez. Entendez-vous le bruit des boucliers grecs? Ils ont senti la pesanteur de la flèche, mais vous savez quelle main l'a lancée. Quoi! mes amis n'ont-ils rien de plus fort à m'offrir? et je vois bien que nous n'avons pas fait la moindre blessure. Ainsi, je vais regarder le spectacle que m'offre cette maison et ces campagnes. Car les grandes choses m'embarrassent plus qu'elles ne me servent.

34. Dans mes loisirs de cette retraite, je m'étais longtemps demandé comment le probable et le vraisemblable pouvaient nous défendre de l'erreur dans nos actions. Je vis d'abord, comme je voyais lorsque je vendais mes leçons, que le probable était comme une maison bien couverte et bien défendue. Après avoir considéré tout de plus près, je crus remarquer une entrée par où l'erreur pouvait venir surprendre soudain ceux qui se croyaient en sûreté. Car, je suis persuadé, qu'on s'égare non-seulement quand on suit une voie fausse, mais aussi quand on ne suit pas la véritable. Supposons donc deux voyageurs qui vont au même endroit : L'un a résolu de ne croire personne et l'autre est crédule jusqu'à l'excès. Les voilà arrivés à un chemin qui se bifurque. Le crédule alors s'adresse à un berger qu'il voit à ou tout autre paysan et lui dit : Bonjour, brave homme, indique-moi, je te prie, le chemin pour aller à tel endroit. On lui répond : Si tu prends celui-là, tu ne t'égareras point. Se tournant alors vers son compagnon, il a raison, dit le crédule, prenons par-là. — L'homme prudent se met à rire, et le raille d'ajouter foi si aisément à ce qu'on lui dit, et pendant que l'autre poursuit sa route il s'arrête devant ces deux chemins. Déjà il commençait à lui paraître ridicule de ne plus avancer, lorsque par l'autre sentier, il voit un cavalier bien monté et bien habillé arrivant de la ville. Notre homme s'en félicite, et, dès qu'il l'a approché, il le salue et lui demande le chemin. Afin de se faire bien venir, il lui dit pourquoi il est ainsi arrêté et par là lui montre qu'il le pré-

fère au berger. Le hasard a voulu que ce cavalier fût un de ces charlatans qu'on nomme bateleurs, plein de malice, qui joua, même sans profit pour lui, un tour de sa façon. Va par-là, dit-il donc, car c'est de là que je viens. Après cette indication trompeuse, il s'en alla.

Mais quel moyen de tromper un si grand philosophe? — Je n'accepte pas, dit-il, cette indication comme vraie mais comme vraisemblable : et parce que je ne vois ni utilité, ni convenance à rester plus longtemps en cet endroit, je suis cette route. Pendant ce temps-là, celui qui s'est trompé en donnant trop tôt son assentiment au dire du berger, se reposait déjà au lieu même où allaient les deux voyageurs; l'autre au contraire, ne se trompant pas parce qu'il suivait le probable, va et vient à travers je ne sais quelles forêts, et ne trouve même plus personne qui connaisse le lieu qu'il cherche.

A vous dire vrai, je n'ai pu m'empêcher de rire en rappelant cette comparaison. Je voyais, en effet, que, par les discours des académiciens, il se faisait, je ne sais comment, que celui qui se trouvait, par hasard dans le bon chemin, était néanmoins dans l'erreur et que celui-là n'y paraissait pas être, que la probabilité avait conduit par des montagnes escarpées sans qu'il trouvât le lieu où il allait. Mais enfin, pour condamner la créance téméraire du premier, j'aime mieux dire qu'ils sont tous deux dans l'erreur que de dire que le dernier n'y soit point. Depuis ce temps, pour mieux combattre tant de discussions extravagantes, j'ai commencé à étudier les actions mêmes et les mœurs des hommes. Alors il m'est venu à l'esprit un si grand nombre de raisons décisives contre ces philosophes, que, bien loin de rire, je m'indignais et m'affligeais de voir que des gens si doctes, si pénétrants, fussent tombés en d'aussi coupables et aussi malfaisantes absurdités.

CHAPITRE XVI.

FAIRE CE QUI PARAIT PROBABLE SANS LE CROIRE VRAI, C'EST MAL FAIRE.

35. S'il peut être vrai que tout homme qui se trompe ne pèche pas, il est sûrement vrai que tout homme qui pèche est dans l'erreur, ou dans un état encore pire. Si donc quelque jeune homme entendait dire à ces philosophes : Il est honteux de se tromper, et à cause de cela, il ne faut donner créance à rien ; cependant quand quelqu'un fait ce qui lui paraît probable, il ne pèche pas, il ne se trompe pas; qu'il se souvienne seulement que son esprit ou ses sens ne lui offrent rien qu'il doive regarder pour vrai ; si, dis-je, quelque jeune homme les entend parler de la sorte, ne croira-t-il pas qu'il peut tendre des piéges à la pudeur de l'épouse de son prochain? Je te le demande à toi-même, Tullius; nous traitons ici de la vie et des mœurs de la jeunesse que tu as pris tant de soin d'élever et de former dans tous tes écrits. Que pourras-tu répondre, sinon qu'il ne te paraît pas probable que ce jeune homme puisse tenir cette conduite? Mais à lui, cela paraît probable. Or, si nous devons nous conduire d'après la probabilité d'autrui, tu n'as pas dû gouverner la république. Car il n'a pas semblé à Epicure qu'on dût la gouverner. Ainsi ce jeune homme commettra ce crime; et s'il est pris, où te trouvera-t-il pour le défendre? et quand il te trouverait, que dirais-tu? Sans doute, tu nierais le fait. Mais il est si clair, qu'on ne peut le nier. Apparemment tu soutiendras, comme jadis dans l'école de Cumes ou de Naples, qu'il n'a point péché ni même erré. Car il ne s'est point persuadé comme une vérité qu'il fallût commettre cet adultère. Il s'est offert à lui une probabilité, il y a consenti et il a commis le crime, ou plutôt il ne l'a pas commis, il lui a seulement semblé le commettre. Et pendant qu'en ce moment peut-être il déshonore cette femme sans en être sûr, son imbécile de mari remplit tout de bruits et de procès pour soutenir la pudeur de son épouse.

Si les juges viennent à connaître ceci, ou ils se riront des académiciens et puniront le crime comme très-réel; ou suivant le système de ces philosophes, ils ne condamneront cet homme que probablement et vraisemblablement; de sorte que l'avocat ne saura que faire pour défendre son client. Car il n'aura de reproches à faire à personne, puisque tous disent que les juges n'ont point failli, n'ayant fait que ce qui leur a paru probable, sans y donner créance. Il quittera donc le rôle d'avocat pour celui de philosophe, afin de consoler ce jeune homme. Car puisqu'il a fait de si grands progrès dans l'académie, il ne sera pas malaisé de lui persuader de se considérer comme n'étant condamné qu'en songe. Mais vous croyez que je plaisante?

Certainement je pourrais juger par tout ce qu'il y a de plus sacré, que je ne sais nullement comment cet homme a péché [1]; si celui qui fait ce qui lui paraît probable ne pèche point; à moins toutefois qu'ils ne disent qu'il y a une totale différence entre pécher et se tromper, et que dans leurs préceptes, ils ont voulu nous empêcher simplement de nous tromper, sans regarder le péché comme une chose fort importante.

36. Je ne parle point des homicides, des parricides, des sacriléges, ni de tous les crimes et de toutes les injustices qu'on peut s'imaginer ou commettre, et que des juges si sages ont pris soin de justifier par ces quelques mots : Je n'ai donné créance à rien, donc je n'ai pas failli. Or, comment ne ferais-je pas ce qui m'a paru probable? Ceux qui ne croient pas que l'on puisse, avec la probabilité, amener à de tels crimes, peuvent lire le discours où Catilina [2] sut persuader le meurtre de sa patrie, ce qui renferme tous les forfaits réunis.

Qui maintenant ne rit de cette doctrine? Ils disent eux-mêmes que, dans leurs actions, ils ne suivent que ce qui leur paraît probable, et ils cherchent pourtant avec grand soin la vérité, quoiqu'il leur paraisse probable qu'on ne peut la trouver. O l'étrange phénomène! Mais laissons ces considérations qui n'ont rien de commun avec nous, qui n'entrent point dans les événements de notre vie et ne mettent point nos fortunes en danger. Ce qui est capital, ce qui est à craindre et ce qui doit effrayer tout homme de bien, c'est que si la probabilité existe, quand il aura paru probable à qui que ce soit qu'on peut commettre tel crime qui se présente, pourvu qu'il ne donne sa créance à aucun en le regardant comme vrai, c'est qu'il le commettra, sans qu'on puisse l'accuser, non-seulement de crime, mais même d'erreur. Eh quoi! Est-ce qu'ils n'ont pas prévu tout cela? Au contraire, ils l'ont très-habilement et très-sagement prévu. Et sans prétendre imiter tant soit peu Cicéron en habileté, en activité, en génie et en science, si cependant lorsqu'il soutient que l'homme ne peut rien connaître, on lui disait seulement : Je sais que cela me paraît probable; il n'aurait rien à dire pour réfuter cet argument.

[1] Rét. liv. I, ch. III, n. 2.
[2] Salluste sur Catilina, chap. 12.

CHAPITRE XVII.

POURQUOI LES ACADÉMICIENS ONT CACHÉ LEUR VÉRITABLE SENTIMENT.

37. Qu'ont-ils donc voulu, de si grands hommes, dans ces discussions perpétuelles et opiniâtres, en soutenant que personne ne pouvait parvenir à la connaissance de la vérité? Ecoutez maintenant avec plus d'attention encore, non ce que je sais mais ce que je pense. Je réservais ceci pour la fin, afin de mieux expliquer, s'il m'est possible, ce que je crois être tout le système des académiciens.

Platon, l'homme le plus sage et le plus savant de son temps, qui a parlé de telle sorte que tout ce qu'il disait devenait grand et qui a exprimé de telles idées que, de quelque manière qu'il les énonçât, aucune ne devenait petite [1], Platon apprit, dit-on, beaucoup de choses des pythagoriciens après la mort de son maître, Socrate, qu'il avait tendrement aimé; car Pythagore, non content de la philosophie de la Grèce, qui alors n'était presque rien ou du moins était très-cachée, avait été excité par les discussions d'un certain Phérécide de Syrie, à croire que l'âme est immortelle. Il avait encore entendu beaucoup d'autres sages dans ses voyages lointains, et ajoutant à la grâce et à la finesse que montra Socrate dans sa morale, la science des choses divines et naturelles qu'il avait apprise de ces sages dont je viens de parler; joignant aussi, comme pour donner la forme à ces connaissances diverses ou pour en juger, la dialectique qui était elle-même la sagesse, ou sans laquelle la sagesse ne pouvait exister; il composa un enseignement de philosophie qui a été réputé parfait, et dont il n'est pas temps de traiter maintenant. Il suffit, pour mon dessein, que Platon ait cru qu'il y avait deux mondes: l'un intelligible où habitait la vérité, et l'autre sensible, que nous sentons évidemment par la vue et le toucher; ainsi, le premier était le monde véritable, et celui-ci le monde vraisemblable et fait à l'image de l'autre. C'est pourquoi le premier était le principe de l'éclat et de la pureté dont brille la vérité dans une âme qui se connaît, et l'autre était la cause, non des connaissances, mais des opinions qui peuvent naître dans l'esprit des insensés. Cependant tout ce qui se fai-

[1] Ret. liv. I, ch. 1, n. 4

sait dans ce monde par ces vertus qu'il appelait civiles et qui étaient semblables à d'autres vertus véritables et connues seulement d'un petit nombre de sages, ne pouvait s'appeler que vraisemblable.

38. Ces maximes, et d'autres semblables, me paraissent avoir été conservées, autant qu'ils en étaient capables, par les successeurs de Platon, et cachées même comme des mystères. Car elles ne sont aisément comprises que de ceux qui, se purifiant de toute souillure, se sont élevés à un genre de vie plus qu'humain; mais celui-là ne pèche pas légèrement qui, en étant instruit, veut les enseigner à tous les hommes, quels qu'ils soient.

Aussi j'estime qu'on tint pour suspect Zénon, chef des stoïciens, lorsque, après avoir entendu, adopté déjà quelques doctrines, il vint dans l'école laissée par Platon, et que Polémon tenait alors; il ne parut pas tel qu'on dût lui révéler et lui confier facilement ces dogmes en quelque sorte sacrés de Platon, avant qu'il eût renoncé à ces autres idées qu'il apportait à cette école. Polémon mourut et eut pour successeur Arcésilas, qui avait été, sous Polémon, condisciple de Zénon. Zénon était attaché à son sentiment sur le monde et, spécialement sur l'âme, au sujet de laquelle la vraie philosophie est en éveil; il disait qu'elle est mortelle, que rien n'existe en dehors de ce monde sensible, et qu'il n'y a rien que de corporel; il croyait que Dieu même n'était que le feu. Ce fut donc ce me semble avec beaucoup de prudence et de raison qu'Arcésilas, s'étant aperçu que ces erreurs gagnaient partout insensiblement, cacha tout à fait le véritable sentiment des Académiciens, et l'enfouit comme un trésor que la postérité trouverait quelque jour. C'est pourquoi, comme la foule est prompte à se jeter dans des opinions fausses; comme elle croit facilement et malheureusement, par l'habitude de voir avec les corps, que tout est corporel, cet homme, très-pénétrant et très-humain, résolut de soustraire plutôt la science à des gens dont il souffrait avec peine la mauvaise doctrine, que d'enseigner ceux qui ne lui paraissaient pas dociles. De là, sont nées ces extravagances qu'on attribue à la nouvelle Académie, et que les anciens académiciens n'avaient pas eu besoin d'alléguer.

39. Si Zénon s'était un jour éveillé; s'il avait réfléchi d'un côté que rien ne pouvait être connu qui ne fût conforme à sa définition, et que rien de semblable ne pouvait se trouver parmi des corps auxquels il attribuait tout, ces sortes de discussions, qu'une grande nécessité avait allumées, eussent été depuis longtemps éteintes. Mais Zénon, séduit par l'illusion d'une fermeté imaginaire, comme l'ont cru les académiciens, et comme je le crois un peu moi-même, fut toujours opiniâtre; de sorte que cette opinion pernicieuse qu'il avait sur les corps se conserva, je ne sais comment, jusqu'au temps de Chrysippe, qui lui donna une forte impulsion, car il en était fort capable, pour la répandre partout. Heureusement Carnéade, plus pénétrant et plus attentif que ses prédécesseurs, s'opposa énergiquement à cette doctrine et je m'étonne qu'elle ait pu conserver dans la suite quelque autorité. Car il l'abandonna d'abord comme une erreur audacieuse qui lui paraissait déshonorer la mémoire d'Arcésilas; et, pour ne paraître pas vouloir par ostentation s'élever contre tous, il prit spécialement à tâche de combattre et de ruiner les stoïciens et Chrysippe.

CHAPITRE XVIII.

DE QUELLE MANIÈRE LES ACADÉMICIENS RÉPANDIRENT LA DOCTRINE DE LA PROBABILITÉ.

40. De tout côté ensuite on pressait ce même Carnéade; on lui objectait que, si on ne donnait créance à rien, le sage ne ferait rien. O l'homme admirable et non pas si admirable pourtant, puisqu'il descendait de Platon comme de source! il examina donc sagement quelles étaient les actions que les philosophes approuvaient, et voyant qu'elles ressemblaient à je ne sais quelles actions véritables, il donna le nom de *vraisemblable* à tout ce qu'on croirait devoir faire en ce monde. Car il connaissait parfaitement à quoi cela ressemblait, et le cachait prudemment. C'est aussi ce qu'il appelait *probable;* car, on peut bien *approuver* le mérite d'une copie quand on voit l'original; et comment le sage peut-il approuver et suivre la ressemblance de la vérité, s'il ignore ce que c'est que la vérité? Donc ces philosophes connaissaient et approuvaient ces choses fausses, quand ils y voyaient une imitation belle et fidèle des choses vraies. Mais comme il n'était ni permis ni facile de découvrir ces mystères à des profanes, ils laissèrent à la postérité et à ceux qui purent alors les entendre quelque indice de

leur sentiment, défendant, soit par mépris soit pour plaisanter, à ces vrais dialecticiens, d'agiter aucune question de mots. Voilà pourquoi Carnéade est appelé chef et père de la troisième académie.

41. Ce débat se traîna donc jusqu'à notre Cicéron, avec bien des blessures et enflant de son dernier souffle les lettres latines. Car je ne connais rien de plus vain que de tant écrire et d'un style si orné sur des choses qu'on ne croit pas. Ce fut pourtant cette vanité qui emporta, je crois, et dispersa comme de la paille le platonicien Antiochus; car les troupeaux des épicuriens ont établi leurs bergeries au soleil chez les peuples amis du plaisir. Antiochus donc, disciple de Philon, personnage très-prudent, autant que j'en puis juger, avait déjà commencé, pour ainsi dire, à ouvrir les portes, quand les ennemis se retiraient, et à rappeler l'académie aux préceptes et à l'autorité de Platon; il est vrai, Méthorodore avait auparavant essayé de le faire, avouant le premier que les académiciens n'avaient pas cru sincèrement qu'on ne pût rien connaître, mais qu'ils avaient été contraints de recourir à ces armes contre les stoïciens. Et Antiochus, comme j'avais commencé de le dire, après avoir été disciple de Philon l'académicien, et de Mnézarque, le stoïcien, s'était introduit dans l'ancienne académie dépourvue en quelque sorte de défenseurs et se croyant en sûreté par l'absence de tout ennemi; il s'y était introduit comme un de ses protecteurs et de ses membres, mais tirant des cendres des stoïciens je ne sais quoi de mauvais qui violait les secrètes avenues de Platon. Or, Philon, prenant de nouveau les mêmes armes, lui résista jusqu'à la mort, et notre Cicéron écrasa les restes de cette doctrine, ne pouvant souffrir que pendant sa vie rien de ce qu'il avait aimé fût détruit ou souillé. Vers ce temps donc et fort peu après, toute opiniâtreté ayant cessé, et tous les nuages de l'erreur étant dissipés, parurent à découvert les admirables principes de Platon qui sont ce qu'il y a de plus pur et de plus lumineux dans la philosophie. Ce fut surtout dans Plotin son disciple qu'on les put admirer. On le trouve en tout si semblable à son maître qu'on croirait qu'ils ont vécu ensemble, si le grand espace de temps qui s'écoula entre eux ne faisait dire plutôt qu'on voyait Platon revivre en lui.

CHAPITRE XIX.

PLUSIEURS GENRES DE PHILOSOPHIE.

42. C'est pourquoi nous ne voyons presque plus maintenant d'autres philosophes que les cyniques, les péripatéticiens et les platoniciens. Il y a des cyniques parce qu'une certaine liberté et licence de vie leur plaît. Pour ce qui regarde l'instruction, la science et les mœurs qui servent à régler l'âme, il s'est rencontré des hommes habiles et pénétrants, qui dans leurs discours ont enseigné qu'Aristote et Platon étaient tellement d'accord ensemble que ce n'était que par ignorance et faute d'attention qu'on pouvait les croire opposés; après beaucoup de siècles et beaucoup de discussions, il est donc devenu clair, je pense, qu'il n'existe qu'une école de vraie philosophie. Car cette philosophie n'est pas celle de ce monde que nos saintes croyances détestent avec raison, mais celle du monde intelligible, et toute la subtilité de la raison n'aurait pu ramener vers ce monde intelligible nos esprits aveuglés par toutes sortes de ténèbres et d'erreur et profondément souillés par leur contact avec les corps, si le Dieu souverain, plein de miséricorde envers son peuple, n'eût fait descendre et n'eût abaissé l'autorité de la divine intelligence jusque dans un corps humain, afin que les âmes, excitées non-seulement par ses préceptes mais encore par ses exemples, pussent, sans recourir aux discussions, revenir à elles-mêmes et regarder leur patrie.

CHAPITRE XX.

CONCLUSION DE L'OUVRAGE.

43. Voilà donc ce que je me suis persuadé avec probabilité, comme je l'ai pu, touchant les académiciens. Si cela n'est pas vrai, peu m'importe : car il me suffit de ne pas croire qu'il est impossible à l'homme de trouver la vérité. Celui qui pense que les académiciens le jugeaient impossible, peut consulter Cicéron lui-même. Car il dit qu'ils avaient coutume de cacher leurs opinions et de ne les découvrir qu'à ceux qui avaient vieilli dans leurs écoles. Quelle était cette opinion? Dieu le sait : je crois pourtant que c'était celle de Platon.

Mais voici en peu de mots toute ma pensée :

De quelque manière que se possède la sagesse humaine, je vois que je ne la connais pas encore. Cependant n'ayant que trente-trois ans[1], je ne dois pas désespérer de l'acquérir un jour. J'avais résolu de m'appliquer à la chercher, en méprisant généralement tout ce que les hommes regardent ici-bas comme des biens. Cependant les raisons des académiciens m'effrayaient beaucoup dans cette entreprise : mais je me suis, je crois, assez armé contre elles dans cette discussion. Tout le monde sait qu'il y a deux moyens de connaître : l'autorité et la raison. Je suis résolu de ne m'écarter en rien de l'autorité du Christ ; car je n'en trouve pas de plus puissante. Quant à ce qu'il faut examiner avec la pénétration de la raison, car mon caractère me fait ardemment désirer de ne pas croire seulement la vérité, mais aussi de la comprendre, j'espère pouvoir trouver chez les platoniciens une doctrine qui ne sera pas opposée à nos saints mystères.

44. S'apercevant ici que j'avais achevé mon discours, les jeunes gens, quoiqu'il fût nuit et qu'on eût même écrit quelque chose depuis qu'on nous avait apporté la lumière, attendaient vivement pour savoir si Alype ne s'engagerait pas à répondre au moins un autre jour. Celui-ci alors : Je l'affirme, dit-il, jamais rien ne m'a autant réussi que de sortir vaincu de la discussion d'aujourd'hui. Et je ne crois pas que cette joie ne doive être que la mienne : je la partagerai donc avec vous, mes antagonistes, ou bien nos juges. Car les académiciens eux-mêmes ont peut-être souhaité d'être vaincus de cette manière par ceux qui devaient les suivre. En effet, que pouvions-nous trouver et que pouvait on nous offrir de plus agréable par le charme du discours, de plus juste dans la gravité des pensées, de plus promptement donné par la bienveillance, et de plus rempli de science? Je ne puis admirer assez dignement comment des questions aussi épineuses ont été traitées avec tant d'enjouement, avec quelle force on a triomphé du désespoir, avec quelle modération on a exprimé ses convictions, avec quelle clarté on a touché à des choses aussi obscures. Ainsi, mes amis, renoncez à votre attente, ne me provoquez plus à répondre, nourrissez plutôt avec moi une espérance plus ferme de nous instruire. Nous avons un guide pour nous conduire, sous la direction de Dieu même, dans le sanctuaire de la vérité.

45. Comme leur visage laissait voir un certain mécompte puéril de ce qu'Alype ne paraissait pas vouloir me répondre : Etes-vous jaloux de ma gloire ? leur dis-je en souriant ? Sûr de la constance d'Alype, je ne le crains plus; mais, pour vous donner sujet à vous-mêmes de me rendre grâces, je vais vous armer contre celui qui a trompé si cruellement votre espoir. Lisez *les Académiciens*, et quand vous y aurez trouvé Cicéron vainqueur de ces bagatelles[1] (qu'y a-t-il de plus facile) ? obligez Alype de défendre mon discours contre les arguments invincibles de ce philosophe. Voilà la récompense peu agréable que je t'accorde, Alype, en échange des louanges trop peu fondées que tu m'as décernées. — Cela les fit rire, et nous mîmes fin à cette longue discussion, solidement, je ne sais, mais plus rapidement et plus promptement que je ne l'avais espéré.

[1] Saint Augustin avait donc commencé cet ouvrage Contre les Académiciens dans sa trente-deuxième année, dit il lui-même (Rét. liv. I, ch. 2) pour rédiger le Traité de la Vie Bienheureuse, auquel avait donné occasion l'anniversaire de sa naissance, 13 novembre.

[1] Rétr. liv. I, chap. I, n, 1.

Traduction de M. Adrien de RIANCEY.

DE LA GRANDEUR DE L'AME.

Dans ce dialogue [1], l'interlocuteur de saint Augustin lui propose six questions. — Afin de traiter plus à fond la troisième, c'est-à-dire quelle est la grandeur de l'âme, le saint Docteur distingue tout d'abord deux sortes de grandeur, l'une consiste dans l'étendue locale, l'autre dans la puissance et la vertu. — La première, étant l'apanage du corps, ne saurait convenir à l'âme qui est incorporelle.— Ainsi la grandeur de l'âme consiste dans sa vertu.— Saint Augustin assigne à cette grandeur sept degrés, auxquels il rattache toute la puissance de l'âme humaine, soit dans ses rapports avec le corps, soit en elle-même, soit devant Dieu.

CHAPITRE Ier.

EVODIUS PROPOSE SEPT QUESTIONS AU SUJET DE L'AME. — D'OU VIENT L'AME. — SA PATRIE EST EN DIEU. — L'AME EST UNE SUBSTANCE SIMPLE.

1. *Ev.* Te voyant beaucoup de loisirs, je te prie de me répondre sur certaines questions qui me tourmentent, non sans cause et hors de propos, du moins je le crois. Souvent, quand je t'accablais d'une foule de demandes, tu as cru devoir me repousser par je ne sais quelle maxime des Grecs, qui nous défend de rechercher ce qui est au-dessus de nous; mais aujourd'hui je ne crois pas que nous soyons au-dessus de nous. En t'interrogeant donc au sujet de l'âme, je ne mérite point d'entendre : « Que « nous fait ce qui est au-dessus de nous [2]? » mais peut-être mérité-je d'apprendre ce que nous sommes.— *Aug.* Dis en quelques mots ce que tu veux savoir de l'âme. — *Ev.* Je le ferai : car depuis longtemps tout est préparé dans ma pensée. Je te demanderai donc d'où vient l'âme, ce qu'elle est, sa grandeur, pourquoi est-elle unie au corps, que devient-elle pendant qu'elle y est unie et après l'avoir quitté ?

2. *Aug.* Cette question, d'où vient l'âme, a nécessairement un double sens. Demander, en effet, d'où vient l'homme, quand on veut connaître sa patrie, et demander d'où il vient, quand on recherche de quels éléments, de quelles parties il se compose, sont deux questions d'un sens bien différent. Dans lequel de ces deux sens faut-il te répondre, quand tu demandes d'où vient l'âme? Veux-tu savoir de quelle région, pour ainsi parler, de quelle patrie elle nous est venue, ou bien quelle est sa substance ? — *Ev.* En vérité, je voudrais connaître l'un et l'autre, et quant à la question qui doit avoir la priorité, je préfère m'en rapporter à ton jugement. — *A.* Je crois que l'âme a une certaine habitation, une certaine patrie en Dieu même qui l'a créée. Sa substance, je ne la puis nommer; car je ne crois point qu'elle soit de ces natures qui entrent dans nos usages et dans nos connaissances, et que nous touchons au moyen de ces sens corporels. L'âme ne me paraît formée ni de terre, ni d'eau, ni d'air, ni de feu, ni de tous ces éléments, ni même d'un mélange de quelques-uns. Si tu me demandais de quoi cet arbre est formé, je nommerais les quatre éléments si connus dont il faut croire qu'il est composé; mais si tu en venais à me demander encore d'où viennent la terre, l'eau, l'air, le feu, je ne trouverais plus rien à répondre ; ainsi quand tu cherches de quoi est composé l'homme, je puis dire d'une âme et d'un corps ; si, de plus, tu me ques-

[1] Ecrit vers le commencement de l'an 388 de Notre-Seigneur. Voy. Rétr. liv. I, chap. VIII.

[2] Maxime de Socrate : *ἃ ὑπὲρ ἡμᾶς τὶ πρὸς ἡμᾶς ;*

tionnes en particulier au sujet du corps, j'ai recours à ces quatre éléments, et si c'est au sujet de l'âme, comme elle me paraît être quelque chose de simple et avoir une substance propre, je ne serai pas plus embarrassé que si tu me demandais d'où vient la terre, comme je le disais tout à l'heure. — *Ev.* Je ne comprends pas que après avoir dit que l'âme est faite par Dieu, tu soutiennes qu'elle a une substance propre.— *Aug.* Je ne puis nier non plus que la terre soit faite par Dieu, quoiqu'il me soit impossible de dire quels sont, pour m'exprimer ainsi, les autres éléments qui la composent. La terre est un corps simple, par là même qu'elle est terre, et c'est pourquoi elle est appelée un élément de tous ces corps qui se forment des quatre éléments. Il n'y a donc point contradiction à dire que l'âme est faite par Dieu, et qu'elle a une substance propre. Car cette nature qui lui appartient en propre, c'est Dieu qui l'a faite, comme celle du feu, celle de l'air, celle de l'eau et celle de la terre, qui doivent toutes entrer dans la composition des autres.

CHAPITRE II.

NATURE DE L'AME.

3. *Ev.* Pour le moment, je sais d'où vient l'âme, c'est-à-dire de Dieu, je réfléchirai à tout cela en moi-même et avec soin, et si j'y trouve quelque difficulté, je te la soumettrai plus tard. Mais comment expliqueras-tu sa nature? — *Aug.* L'âme me paraît être semblable à Dieu ; car si je ne me trompe, tu parles de l'âme humaine. — *Ev.* Voilà précisément ce que je désire savoir; explique comment l'âme est semblable à Dieu, car nous croyons que Dieu n'a été fait par personne, au lieu que l'âme, tu viens de le dire, est l'ouvrage de Dieu. — *Aug.* Crois-tu qu'il ait été difficile à Dieu de faire quelque chose qui lui ressemblât, quand de si nombreuses espèces d'images te démontrent que nous avons nous-mêmes un pouvoir identique? — *Ev.* Mais on ne nous voit faire que des choses mortelles, tandis que Dieu a fait l'âme immortelle, je le crois, à moins que tu ne penses autrement.— *Aug.* Tu voudrais alors que les hommes fissent ce que Dieu a fait? — *Ev.* Ce n'est point là ce que j'ai dit. Mais comme Dieu, qui est immortel, a fait à sa ressemblance des êtres immortels; ainsi nous, qu'il a créés immortels, nous devrions donner l'immortalité à ce que nous faisons à notre ressemblance. — *Aug.* Ta réflexion serait juste, si tu pouvais peindre un tableau à la ressemblance de ce que tu crois immortel en toi ; mais tu n'y mets que la ressemblance de ton corps, et ton corps assurément est mortel. — *Ev.* Quelle ressemblance ai-je donc avec Dieu, puisque je ne puis, comme lui, rien faire d'immortel? — *Aug.* Comme l'image de ton corps ne peut valoir autant que le corps lui-même, ainsi n'est-il pas étonnant que notre âme n'ait point la même puissance que Celui à l'image de qui elle est faite.

CHAPITRE III.

GRANDEUR DE L'AME.

4. *Ev.* Encore assez pour le moment; dis maintenant quelle est la grandeur de l'âme.— *Aug.* En quel sens demandes-tu quelle est sa grandeur? Entends-tu par là l'espace, pour ainsi dire, qu'elle occupe en largeur, en longueur, ou sa force, ou ces trois propriétés réunies, ou veux-tu connaître sa puissance? Car, lorsque nous parlons de la grandeur d'Hercule, nous demandons à combien de pieds s'élevait sa taille, ou bien quelle fut la puissance et la force de cet homme. — *Ev.* Je voudrais savoir l'un et l'autre au sujet de l'âme.— *Aug.* Mais ni la parole, ni la pensée ne peuvent absolument appliquer à l'âme le premier sens. Car on ne peut, en aucune manière, se la figurer ni longue, ni large, ni robuste ; toutes ces qualités sont corporelles, ce me semble, et c'est par l'habitude que nous avons des corps, que nous faisons ces questions au sujet de l'âme. Aussi mépriser tout ce qui est corporel et renoncer à ce monde qui, nous le voyons, est corporel aussi ; voilà ce que l'on recommande avec raison, dans nos mystère , à celui qui veut redevenir tel que Dieu l'a fait, c'est-à-dire semblable à Dieu ; car l'âme ne peut autrement, ni se sauver, ni se renouveler, ni se réconcilier avec son Auteur. Quelle est la grandeur de l'âme? Je ne puis donc le dire dans le sens de ta question ; mais je puis affirmer qu'elle n'est ni longue, ni large, ni robuste, et n'a aucune de ces propriétés que nous mesurons dans les corps; et la raison de mon sentiment, je te l'exposerai si tu le désires. — *Ev.* Je le désire assurément et l'attends avec impatience, car il me semble que l'âme n'est

rien, si elle n'est rien de tout cela. — *Aug.* Avant tout donc je te montrerai, s'il te plaît, qu'il y a une foule d'objets dont tu ne peux dire qu'ils ne sont pas, et en qui néanmoins tu ne peux découvrir des dimensions comme tu en recherches dans l'âme ; et non-seulement l'âme ne te paraîtra pas n'être rien, par ce motif que tu ne trouves en elle ni longueur, ni autre chose semblable ; mais tu la verras d'autant plus précieuse et plus digne de ton estime, qu'elle n'a rien de tout cela. Nous verrons ensuite si elle n'en a véritablement rien. — *Ev.* Adopte l'ordre et la méthode qui te conviennent, je suis prêt à t'écouter et à m'instruire.

CHAPITRE IV.

L'AME N'EST PAS UN NÉANT, BIEN QU'ELLE N'AIT NI LONGUEUR, NI LARGEUR. — LA HAUTEUR. — LE VENT.

5. *Aug.* C'est bien ! mais réponds à mes questions, car tu connais déjà peut-être ce que j'essaye de t'enseigner. Tu ne doutes pas, je crois, que cet arbre ne soit pas absolument rien. — *Ev.* Qui en douterait ? — *Aug.* Et maintenant, doutes-tu que la justice ne soit bien supérieure à cet arbre ?—*Ev.* C'est là du ridicule ; comme s'il pouvait y avoir comparaison !—*Aug.* Tu y vas généreusement avec moi ; mais écoute encore : Il est certain que cet arbre est tellement inférieur à la justice, que nulle comparaison ne te semble possible, tu as de plus avoué que cet arbre n'est pas un pur néant ; te plaît-il donc de croire que la justice elle-même ne soit rien ?—*Ev.* Qui pousserait la démence jusqu'à le croire ? — *Aug.* Très-bien ; mais peut-être cet arbre te paraît-il quelque chose précisément à cause qu'il est grand à sa manière, ou large, ou robuste, et qu'à défaut de ces qualités il ne serait plus rien ?—*Ev.* C'est ce qui me paraît.— *Aug.* Quoi donc, la justice, qui est bien quelque chose d'après ton aveu, et même quelque chose de plus divin que cet arbre, de plus précieux, la justice te paraît-elle longue ?—*Ev.* Quand je pense à la justice, il ne peut me venir à l'esprit ni longueur, ni largeur, ni rien de semblable. —*Aug.* Si donc la justice n'est rien de tout cela, et que cependant elle ne soit pas un pur néant, pourquoi l'âme te paraît-elle un néant, si elle n'a quelque longueur ? — *Ev.* Allons, quand même il n'y aurait dans l'âme ni longueur, ni largeur, ce ne serait point un motif pour qu'elle me parût un néant ; mais, tu le sais, tu n'as pas encore dit qu'elle n'a véritablement rien de tout cela. Car il est possible que bien des choses très-estimables n'aient pas ces propriétés ; mais je n'y vois pas un motif de croire aussitôt que notre âme en soit là.

6. *Aug.* C'est là, je le sais, le point qu'il nous reste à éclaircir, et j'avais promis de te l'expliquer plus tard ; mais comme la matière est très-subtile et qu'elle exige une perspicacité d'intelligence bien autre qu'il n'est ordinaire à l'homme d'en apporter dans les actes journaliers de la vie, je te conseille de suivre docilement les sentiers par lesquels il me paraît bon de te conduire ; de ne point te lasser de détours nécessaires, pour te plaindre d'arriver un peu trop tard au terme désiré. Je te demanderai d'abord s'il existe aucun corps sans avoir selon son espèce, longueur, largeur et profondeur?— *Ev.* Je ne comprends point de quelle profondeur tu parles. — *Aug.* Je parle de celle qui permet de supposer ou même de percevoir par les sens, si le corps est diaphane comme le verre, quelque chose à l'intérieur du corps ; et je crois que sans cette profondeur on ne pourrait ni percevoir, ni même supposer aucun corps. Je désire que tu me découvres ta pensée à ce sujet. —*Ev.* Je ne doute nullement que ces propriétés ne fassent l'apanage nécessaire de tous les corps.—*Aug.* Et peux-tu penser que les corps seuls possèdent ces trois propriétés ?—*Ev.* Je ne sais pas comment elles pourraient être ailleurs.—*Aug.* Tu ne crois pas alors que l'âme soit autre qu'un corps ?—*Ev.* Si nous admettons que le vent est un corps, l'âme, je ne puis le nier, me paraît corporelle ; car je pense qu'elle est quelque chose de semblable.—*Aug.* Que le vent soit un corps, je l'accorde aussi facilement que je te l'accorderais au sujet des flots. Car nous sentons que le vent n'est autre chose que l'air ébranlé et agité ; c'est ce que nous éprouvons dans un lieu tranquille et à l'abri de tout vent, alors qu'en chassant les mouches avec un léger éventail, nous frappons l'air, dont nous sentons le souffle. Mais quand ce phénomène se produit par le mouvement caché des corps célestes ou terrestres, à travers les grands espaces du monde, nous disons que c'est le vent ; il a même reçu des noms divers selon les diverses parties du ciel. Est-ce bien cela ?—*Ev.* Je ne pense pas autrement, et ce que tu dis, je le regarde comme probable, mais

je n'ai pas avancé que l'âme fût un souffle, j'ai dit qu'elle est quelque chose de semblable. —*Aug.* Dis-moi d'abord si tu penses que le vent, dont tu as fait mention, a de quelque façon, longueur, largeur et profondeur. Nous verrons ensuite si l'âme est quelque chose d'analogue; ainsi, nous pourrons découvrir quelle est sa grandeur. — *Ev.* Où trouver facilement plus de longueur, plus de largeur, plus de profondeur qu'il n'y en a dans cet air, dont tu m'as persuadé que les commotions forment le vent?

CHAPITRE V.

LA FORCE DE L'AME EST INFINIE.

7. *Aug.* Tu parles juste; mais penses-tu que ton âme soit ailleurs que dans ton corps?— *Ev.* Je ne le pense point. — *Aug.* Est-elle à l'intérieur, le remplissant comme une outre, ou seulement à l'extérieur comme un vêtement, ou bien la crois-tu à l'intérieur en même temps qu'à l'extérieur?—*Ev.* Je crois à cette dernière hypothèse. Si l'âme n'était à l'intérieur, nous n'aurions aucune vie dans les entrailles, et si elle n'était à l'extérieur, on ne sentirait pas même légèrement l'aiguillon traversant l'épiderme.—*Aug.* Pourquoi donc chercher encore la mesure de l'âme, puisque tu la vois aussi grande que le comporte l'espace occupé par le corps? — *Ev.* Si c'est là ce qu'enseigne la raison, je ne cherche rien de plus.—*A.* Tu fais bien de ne chercher rien de plus que l'enseignement de la raison. Mais cette raison te paraît-elle inébranlable?— *Ev.* Oui, quand je n'en trouve pas d'autre. Mais je chercherai en son lieu, ce qui m'intrigue beaucoup, si elle existe dans la même forme après qu'elle a quitté le corps, car je me souviens d'avoir posé cette question comme la dernière à discuter. Cependant, comme la question du nombre des âmes me paraît appartenir à celle de la grandeur, je ne crois pas que nous devions ici la passer outre. — *Aug.* Ton opinion n'est pas sans fondement; mais d'abord expliquons-nous, s'il te plaît, au sujet de l'espace qu'elle remplit, ce qui me préoccupe encore, afin que j'apprenne quelque chose à mon tour, si déjà tu es satisfait. — *Ev.* Interroge comme tu voudras, car ce doute simulé me jette dans un doute véritable sur ce sujet, que je croyais déjà épuisé.

8. *Aug.* Dis-moi, je te prie, si ce que nous appelons mémoire, te paraît un mot vide de sens. — *Ev.* A qui paraîtrait-il ainsi? — *Aug.* Crois-tu qu'elle apartienne à l'âme ou bien au corps? — *Ev.* Le doute à ce sujet devient ridicule. Qui pourrait croire qu'un cadavre a de la mémoire ou de l'intelligence? — *Aug.* Te souviens-tu enfin de la ville de Milan? — *Ev.* Il m'en souvient très-bien. — *Aug.* Et maintenant, puisque nous en parlons, te souvient-il de sa grandeur, de sa configuration? — *Ev.* Il m'en souvient parfaitement, nul souvenir n'est chez moi plus frais et plus complet. — *Aug.* Ne la voyant point des yeux, tu la vois donc de l'esprit? — *Ev.* Oui. — *Aug.* Tu vois aussi, je présume, à quelle distance elle est de nous à présent. — *Ev.* Oui encore.— *Aug.* Tu vois alors, par l'esprit, cette même distance des lieux. — *Ev.* Oui.— *Aug.* Comme donc ton âme est dans ton corps et qu'elle ne s'étend point au-delà de l'espace qu'il occupe, d'où vient qu'elle voit tout cela? — *Ev.* Cela se fait par le moyen de la mémoire, je pense, et non parce que l'âme est présente en ces lieux. — *Aug.* Les images de ces lieux sont donc gravées dans la mémoire? — *Ev.* Je le pense: car j'ignore ce qui s'y fait, et je ne l'ignorerais pas si mon esprit s'étendait jusqu'en ces lieux et les voyait présents. — *Aug.* Ce que tu dis me semble vrai; mais ces images représentent vraiment des corps. — *Ev.* Cela est nécessaire, car les villes et les terres ne sont rien autre que des corps.

9. *Aug.* N'as-tu jamais regardé de petits miroirs, ou vu ta face dans la prunelle d'un œil étranger? — *Ev.* Mais, souvent. — *Aug.* Pourquoi y paraît elle beaucoup plus étroite qu'elle ne l'est réellement? — *Ev.* Voudrais-tu la voir autrement que ne le permet la dimension du miroir? — *Aug.* Il est donc de toute nécessité, que les images des corps nous apparaissent rétrécies, selon que sont étroits les corps qui nous les renvoient? — *Ev.* De nécessité absolue. — *Aug.* Et pourquoi l'âme, étant dans un espace aussi borné que son corps, peut-elle réfléchir des images aussi grandes; ainsi des villes, l'étendue des continents et tout ce qui se peut imaginer de plus vaste? Porte ton attention, je te prie, sur les choses grandes et nombreuses que contient notre mémoire, et qui dès lors sont contenues dans notre âme. Quel gouffre, quel abîme, quelle immensité pourrait contenir tout cela? et néanmoins la raison semble nous avoir appris tout à l'heure que l'âme est pro-

portionnée au corps? — *Ev.* Je ne trouve rien à répondre, et ne puis exprimer combien tout cela me frappe : je me trouve même fort ridicule d'avoir donné une si prompte adhésion à l'argument qui me faisait prendre sur le corps la mesure de l'âme. — *Aug.* Elle ne te paraît donc plus être quelque chose comme le vent? — *Ev.* Nullement, car cet air dont le vent paraît être comme le flot, pût-il remplir ce monde entier, l'âme a la faculté de se représenter en elle-même des mondes innombrables et aussi grands que celui-ci, et je ne puis soupçonner dans quel espace elle en contient les images. — *Aug.* Vois alors s'il ne serait pas mieux de croire qu'elle est, comme je l'ai dit plus haut, sans longueur, sans largeur, sans profondeur, comme tu me l'as accordé pour la justice. — *Ev.* J'y consentirais volontiers, si je n'étais encore plus désireux de savoir comment elle peut contenir les images sans nombre de si grands espaces, n'ayant elle-même ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

CHAPITRE VI.

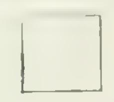
LA LONGUEUR EST QUELQUE CHOSE DE SIMPLE.

10. *Aug.* Nous le comprendrons peut-être autant que possible, si nous examinons attentivement ces trois propriétés, longueur, largeur et profondeur. Essaye-donc de te figurer une longueur qui n'ait encore aucune largeur. — *Ev.* Je ne puis me rien figurer de semblable; car si je fixe mon attention sur un fil d'araignée, l'objet le plus mince que nous voyons d'ordinaire, voilà que je rencontre en lui une longueur essentielle, une largeur, et une profondeur; quelles qu'elles soient, je ne puis nier qu'elles existent. — *Aug.* Ta réponse n'est point si absurde ; mais dès lors que tu découvres ces trois propriétés dans un fil d'araignée, tu fais sans doute le discernement de chacune d'elles; tu comprends en quoi elles diffèrent? — *Ev.* Comment ne pas voir en quoi elles diffèrent? Aurais-je pu voir autrement que nulle d'elles ne manquait à ce fil? — *Aug.* Le même acte intellectuel qui te les a fait discerner, peut t'aider à en faire abstraction, pour ne te figurer que la longueur seule, pourvu que tu ne fixes ton attention sur aucun corps. En effet, de quelque nature que soit un corps, il ne peut être dépouillé d'aucune de ces propriétés. Ce que je veux te faire comprendre, est incorporel ; car la longueur seule ne peut être saisie que par l'esprit, seule elle ne se trouve point dans les corps. — *Ev.* Je comprends déjà.— *Aug.* Cette longueur donc, en vain la voudrais-tu partager verticalement, il est évident que tu ne le pourrais; si tu le pouvais, il y aurait aussi largeur.— *Ev.* C'est évident.— *Aug.* Si tu le veux, appelons ligne cette longueur pure et simple ; c'est ainsi d'ailleurs que l'appellent d'ordinaire beaucoup de savants. — *Ev.* Appelle-la comme tu voudras : quand la chose est évidente, il n'y a plus à s'inquiéter des noms.

11. *Aug.* C'est bien, et non-seulement je t'approuve, mais je t'engage à préférer prendre toujours plus soin des choses que des mots. Mais cette ligne, que tu comprends suffisamment, je pense, ne vois-tu pas qu'elle sera sans fin, si par une extrémité ou par l'autre on la prolonge autant que possible ; ton esprit ne serait-il pas assez perspicace pour le voir? — *Ev.* Je le vois parfaitement, rien de plus facile.— *Aug.* Tu vois donc aussi qu'on ne peut former aucune figure, si l'on se borne à prolonger la ligne. — *Ev.* Je ne comprends pas encore ce que tu entends par figure. — *Aug.* Pour le moment, j'appelle figure un espace renfermé dans une ou plusieurs lignes; ainsi fais un cercle,



ou joins quatre lignes par leurs extrémités,



de façon qu'il n'y en ait aucune qui ne soit liée à une autre. — *Ev.* Je crois voir ce que tu appelles figure; mais puissé-je voir ainsi le but où nous tendons, c'est-à-dire le parti que tu vas tirer de tout ceci pour arriver à ce que je recherche au sujet de l'âme!

CHAPITRE VII.

POUR DÉCOUVRIR LA VÉRITÉ, LA VOIE D'AUTORITÉ EST PLUS COURTE, ET LA PLUPART DU TEMPS PLUS SURE, QUE LA VOIE DE LA RAISON.

12. *Aug.* Je t'ai averti et même prié dès le commencement de supporter avec patience le détour

que nous prenions, je te fais la même prière. Ce sujet qui nous occupe, n'est ni peu important, ni facile à connaître; nous voulons en avoir une notion complète et durable, s'il est possible. Autre chose est de croire l'autorité, et autre chose de s'en rapporter à la raison. Croire l'autorité, est un moyen beaucoup plus court et qui ne demande aucun travail; tu pourras même, s'il te plaît, lire sur les questions qui nous occupent, beaucoup de réflexions que de grands et saints personnages ont jugées nécessaires et qu'ils ont écrites comme d'inspiration en faveur des ignorants. Ils ont même voulu être crus sur parole, par ceux dont l'esprit trop lent ou trop embarrassé n'avait pas d'autre moyen de salut. Si ces derniers, qui forment de beaucoup le plus grand nombre, voulaient arriver à la vérité par la raison, ils seraient facilement trompés par l'analogie des raisonnements, et se jetteraient dans des opinions diverses et nuisibles, au point de ne pouvoir en sortir jamais, ou que très-difficilement. Pour eux, il est donc très-utile de s'en rapporter à une autorité supérieure, et d'y conformer leur vie. Si tu crois même que c'est là le plus sûr, je suis si loin de te contredire, que je te donne une complète approbation.

Si néanmoins tu ne peux maîtriser le désir qui te porte à rechercher la vérité par la raison, il te faut passer par de longs et nombreux circuits, afin de ne suivre que la raison qui mérite ce nom, c'est-à-dire la raison véritable. Il faut que cette raison soit non-seulement véritable, mais tellement certaine, tellement étrangère à toute apparence de fausseté, si toutefois l'homme peut s'élever jusques-là, que nulle argumentation fausse ou captieuse, ne puisse t'en séparer. — *Ev.* Je ne mettrai aucune précipitation dans mes désirs : que la raison marche et me conduise où elle voudra, pourvu qu'elle me fasse parvenir.

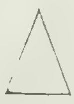
CHAPITRE VIII.

DES FIGURES MATHÉMATIQUES. — DE COMBIEN DE LIGNES SE COMPOSE UNE FIGURE. — COMMENT UNE FIGURE SE PEUT FORMER DE TROIS LIGNES.

13. *Aug.* Ce sera l'œuvre de Dieu; c'est uniquement dans ces sortes de matières, ou du moins principalement, qu'on doit l'invoquer. Mais revenons au point que j'avais établi. Car si tu comprends ce qu'est une ligne et ce qu'est une figure, réponds, je te prie, à cette question: penses-tu que l'on puisse former aucune figure, en prolongeant une ligne à l'infini, soit par une extrémité soit par l'autre? — *Ev.* J'affirme que cela n'est nullement possible.— *Aug.* Que nous faut-il donc faire pour avoir une figure? — *Ev.* Quoi? sinon que la ligne ne soit pas infinie, mais courbée en cercle, pour se toucher à quelque point? Car je ne vois pas que l'on puisse autrement renfermer un espace dans une ligne, et si on ne le fait il n'y aura plus figure, selon ta propre définition.—*Aug.* Mais si je veux faire une figure avec des lignes droites, le pourrai-je, ou non, avec une seule? — *Ev.* Aucunement.—*Aug.* Et avec deux? — *Ev.* Pas plus.—*Aug.* Et avec trois? — *Ev.* Je vois qu'on le peut.— *Aug.* Tu comprends donc bien, et tu es convaincu que pour faire une figure avec des lignes droites il en faut au moins trois; mais si l'on t'objectait quelque raison, abandonnerais-tu ce sentiment?— *Ev.* En vérité, si quelqu'un me prouve que cela est faux, il n'y aura plus rien que j'aie la confiance de pouvoir connaître.—*Aug.* Maintenant, réponds-moi, comment avec trois lignes feras-tu une figure? — *Ev.* En joignant ces trois lignes par les extrémités.



Aug. Mais ne te paraît-il pas qu'au point de jonction, il y a un angle?—*Ev.* Oui.—*Aug.* Alors de combien d'angles est composée la figure?—*Ev.* D'autant que de lignes.—*Aug.* Fais-tu les lignes égales ou inégales?—*Ev.* Egales. — *Aug.* Les angles ont-ils la même ouverture, ou bien l'un est-il plus aigu ou plus ouvert que l'autre? — *Ev.* Je vois qu'ils sont encore égaux.—*Aug.* Est-il possible ou impossible que dans une figure, formée de trois lignes droites et égales, les angles soient inégaux? — *Ev.* Absolument impossible. — *Aug.* Et maintenant, dans une figure formée de trois lignes droites mais inégales, peut-il y avoir trois angles égaux, oui ou non?



—*Ev.* C'est absolument impossible.—*Aug.* C'est vrai, mais dis-moi, je te prie, quelle figure te

paraît meilleure et plus belle? celle qui est formée de lignes égales, ou celle qui a des lignes inégales? — *Ev.* Qui hésiterait à donner la préférence à celle qui l'emporte par l'égalité?

CHAPITRE IX.

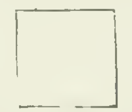
QUELLE EST LA PLUS BELLE FIGURE? — DANS UN TRIANGLE QU'Y A-T-IL D'OPPOSÉ A L'ANGLE?

14. *Aug.* Tu préfères donc l'égalité à l'inégalité? — *Ev.* Je ne sais qui ne le ferait pas. — *Aug.* Vois maintenant, dans une figure de trois angles égaux, ce qui est opposé à l'angle, c'est-à-dire ce qui est placé en face de l'autre côté, est-ce une ligne ou un angle? — *Ev.* Je vois que c'est une ligne. — *Aug.* Si un angle était opposé à un angle, une ligne à une ligne, ne devrais-tu pas avouer que l'égalité est préférable dans les figures où cela arrive? — *Ev.* Je l'avoue en effet, mais je ne vois aucunement que cela soit possible avec trois lignes. — *Aug.* Mais cela est-il possible avec quatre lignes? — *Ev.* Cela est très-possible. — *Aug.* Donc une figure composée de quatre lignes droites est préférable à celle qui n'a que trois lignes? — *Ev.* Elle est bien préférable, puisque c'est en elle que règne l'égalité dans sa force. — *Aug.* Et cette figure composée de quatre lignes égales, crois-tu ou non qu'on la puisse faire de telle sorte que les angles ne soient pas tous égaux? — *Ev.* Je vois que c'est possible.



— *Aug.* Comment? — *Ev.* Si deux sont plus rétrécis et deux plus ouverts? — *Aug.* Vois-tu encore comment sont opposés l'un à l'autre, et les deux plus rétrécis, et les deux plus ouverts? — *Ev.* Cela est vrai et très-évident. — *Aug.* Ici encore tu vois donc l'égalité conservée autant qu'il a été possible: tu vois en effet qu'il est impossible, dans une figure formée de quatre lignes égales, de n'avoir pas tous les angles, ou du moins deux angles égaux, et que tout ce qui est égal est opposé et se correspond. — *Ev.* Je le vois et je le tiens pour certain.

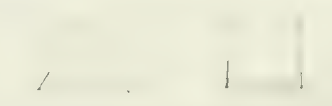
15. *Aug.* Et dans tout cela n'es-tu pas étonné de rencontrer une justice si grande et si inviolable? — *Ev.* Comment? — *Aug.* Parce que nous n'appelons justice, selon moi, que l'équité; or l'équité semble tirer son nom d'une certaine égalité. Mais en quoi consiste la vertu d'équité, sinon à rendre à chacun ce qui lui appartient? Or on ne peut rendre à chacun ce qui lui appartient, qu'à l'aide du discernement. Es-tu d'un avis contraire? — *Ev* Cela est clair et j'ai hâte d'y souscrire. — *Aug.* Et penses-tu qu'il y ait distinction, quand toutes choses sont égales, et n'ont entre elles aucune différence? — *Ev.* Je ne le pense pas. — *Aug.* Donc on ne peut observer la justice, s'il n'y a pour ainsi dire, imparité et dissemblance entre les différents objets à l'égard desquels on l'observe? — *Ev.* Je le comprends ainsi. — *Aug.* Mais comme il faut avouer que les figures dont il s'agit, sont dissemblables entre elles, c'est-à-dire, celle qui n'a que trois angles et celle qui en a quatre,




quoique toutes deux soient formées de lignes semblables, ne trouves-tu pas ici la justice observée? car dans la figure où ne se voit pas l'égalité des contraires se rencontre invariablement l'égalité des angles, et dans celle qui présente si exactement l'égalité des contraires, se trouve une certaine inégalité dans les angles. Frappé de tout cela j'ai cru bon de te demander quel plaisir te procurent cette vérité, cette équité, cette égalité. — *Ev.* Je comprends ce que tu dis, et mon admiration n'est point médiocre. — *Aug.* Ainsi tu préfères avec raison l'égalité à l'inégalité, et selon moi il n'est absolument aucun homme sensé, qui ne soit de cet avis: cherchons donc, s'il te plaît, une figure où se rencontre la plus parfaite égalité; quelle qu'elle soit, il la faudra sans hésitation préférer à toute autre. — *Ev.* J'y consens et désire savoir laquelle.

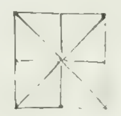
CHAPITRE X.

PARFAITE ÉGALITÉ DANS LES FIGURES.



16. *Aug.* Réponds-moi d'abord et dis-moi, si dans ces figures, dont il semble que nous ayons suffisamment parlé, celle-là te paraît l'empor-

ter qui se compose de quatre lignes égales et de quatre angles égaux : car elle a, comme tu vois, égalité de lignes et égalité d'angles : elle a de plus, ce que nous ne trouvions pas dans celle qui est formée de trois lignes égales, parité des contraires : car tu le vois, la ligne y est opposée à la ligne, et l'angle à l'angle. — *Ev.* C'est vrai, comme tu le dis. — *Aug.* Y a-t-il donc ici, selon toi, égalité parfaite? s'il y a ici égalité parfaite, nous n'avons pas à la chercher ailleurs, comme c'était notre dessein : et si elle n'y est pas, je désire que tu me le démontres.—*Ev.* Cette égalité me paraît être ici; car je ne vois point d'inégalité possible, là où sont des angles égaux, et des lignes égales. — *Aug.* Pour moi je suis d'un autre avis : car il y a dans la ligne droite l'égalité parfaite jusqu'à ce qu'elle arrive aux angles, mais quand une autre ligne vient d'une autre direction se joindre à elle, et faire un angle, ne penses-tu pas qu'il y ait inégalité? Cette partie de la figure qui est fermée par la ligne te paraît-elle bien ressemblante et bien égale à celle qui est limitée par l'angle? — *Ev.* Nullement, et je rougis de ma témérité; c'est là que m'a conduit la vue d'angles égaux et de côtés égaux : mais qui ne verrait une souveraine différence, entre les angles et les côtés? — *Aug.* Voici encore un autre indice très-frappant d'inégalité : tu reconnais assurément que la figure triangulaire aux côtés égaux, et la figure quadrangulaire, ont un milieu? — *Ev.* Je le reconnais parfaitement. — *Aug.* Et maintenant de ce milieu conduisons des lignes dans toutes les parties de la figure; ces lignes te paraissent-elles égales ou inégales? — *Ev.* Inégales évidemment, car celles qui aboutissent aux angles sont plus longues nécessairement.

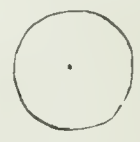



— *Aug.* Combien y en a-t-il dans le carré, combien dans le triangle? — *Ev.* Quatre là, trois ici. — *Aug.* Quelles sont, à présent, les plus courtes de toutes, et combien dans chaque figure? — *Ev.* Autant, c'est-à dire celles qui sont dirigées au milieu des côtés. — *Aug.* Tes réponses me paraissent très-justes, et il n'est pas besoin de nous arrêter plus longtemps ici, c'est assez pour notre but : car tu comprends, ce me semble, qu'il y a là une grande égalité, elle n'est pas néanmoins absolument parfaite. — *Ev.* Je le vois tout à fait, et suis impatient de connaître la figure qui présente cette égalité parfaite.

CHAPITRE XI.

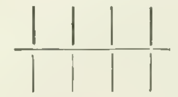
QUELLE EST LA FIGURE LA PLUS PARFAITE? LE SIGNE. — LE POINT.

17. *Aug.* Laquelle crois-tu, sinon celle dont la configuration ne varie point aux extrémités, dont l'égalité n'est rompue par aucun angle, et du milieu de laquelle on peut mener à toutes les parties extrêmes des lignes égales. —*Ev.* Je crois comprendre, car tu me sembles décrire cette figure que forme une seule ligne circulaire.

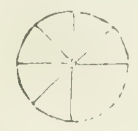


— *Aug.* C'est fort bien compris. La raison nous a enseigné plus haut que la ligne s'entend de la seule longueur, sans largeur, d'où il suit qu'on ne peut la partager dans le sens de sa direction; crois-tu donc que l'on puisse trouver aussi une figure sans largeur?— *Ev.* Nullement. — *Aug.* Et cette même largeur peut-elle n'avoir pas de longueur, puisqu'elle est uniquement largeur, de même que nous avons compris la longueur sans largeur; ou bien ne le peut-elle? — *Ev.* Je vois qu'elle ne le peut. — *Aug.* Tu vois encore, si je ne me trompe, qu'une largeur peut être divisée en tous sens, et qu'une ligne est indivisible en longueur.—*Ev.* C'est évident.—*Aug.* Mais, selon toi, lequel est préférable, ce qui est divisible ou ce qui est indivisible? — *Ev.* Assurément, ce qui est indivisible.—*Aug.* Tu préfères donc la ligne à la largeur. Car si l'indivisible est préférable, il devient alors nécessaire de préférer le moins divisible : or, la largeur est divisible en tous sens, la longueur ne l'est qu'en travers, et ne souffre point de division dans sa direction; elle est donc préférable à la largeur! Penses-tu autrement?—*Ev.* La raison me force d'admettre ce que tu dis.—*Aug.* Autre question maintenant, s'il te plaît : y a-t-il en cette matière quelque chose qui soit tout à fait indivisible? Ceci vaudrait beaucoup mieux

que cette ligne : car une ligne, tu le vois, peut en travers se diviser à l'infini;



examine-donc et réponds. — *Ev.* Pour moi, je regarde comme indivisible, le point que nous avons placé au milieu de la figure et d'où partaient les lignes pour l'extrémité.



Car s'il est divisible, il ne peut être sans longueur ou sans largeur. Mais s'il y a en lui longueur, il n'est pas le point d'où partent les lignes, il est la ligne même. Et si en lui encore il y a largeur, il faudra un autre milieu d'où les lignes partiront vers les extrémités de cette largeur. Or, la raison repousse l'une et l'autre hypothèse. Le point est donc indivisible.

18. *Aug.* C'est bien dit. Mais ne vois-tu rien de semblable dans le commencement d'où part la ligne, quand même nous ne l'envisagerions pas comme le milieu d'une figure? Car j'appelle commencement d'une ligne le point où commence la longueur, et je désire que tu l'envisages sans longueur aucune. Car si tu supposes une longueur, tu ne vois pas le point même d'où part la longueur. — *Ev.* Je le vois tel absolument. — *Aug.* Ce que tu comprends là, est donc le principal de tout ce que nous avons examiné; c'est là, en effet, ce qui ne souffre pas de division; on l'appelle point, quand il est au milieu de la figure; quand il donne naissance à la ligne ou à des lignes; qnand il les termine ou qu'il indique ce que l'on doit supposer sans parties, sans que néanmoins il soit au milieu de la figure, on l'appelle signe. Le signe est donc une marque indivisible; et le point, une marque tenant le milieu d'une figure ; ainsi tout point est un signe, mais tout signe n'est pas un point. Tel est le sens que je désire entre nous donner à ces noms, afin d'éviter trop de circonlocutions dans la dispute. Plusieurs cependant appellent point, non pas le milieu de toute figure, mais seulement le milieu du cercle ou de la sphère. Toutefois pas tant de soucis pour des mots. — *Ev.* J'y consens.

CHAPITRE XII.

PUISSANCE DU POINT.

19. *Aug.* Assurément tu vois encore la puissance du point. C'est par lui que commence la ligne, par lui qu'elle se termine; nous voyons aussi que nulle figure ne peut se former de lignes droites, sans qu'il en vienne fermer l'angle; ensuite, quelque part que la ligne puisse être coupée, elle l'est par le point, tandis que lui ne saurait être aucunement divisé; on ne peut non plus joindre une ligne à une autre, si ce n'est par le point. Enfin, comme la raison nous a enseigné à préférer à toutes les figures planes, car nous n'avons rien dit encore de la profondeur, celle qui est circonscrite par le cercle à cause de sa parfaite égalité, d'où vient la mesure de cette égalité, sinon du point placé au milieu? On peut parler longuement de sa puissance, mais je me borne, et tes réflexions peuvent comprendre beaucoup plus que je n'ai dit. — *Ev.* C'est ce qui me paraît bien : et il ne me répugnera par de chercher, si je rencontre quelque obscurité. Je vois donc un peu, je crois, qu'il y a dans ce signe une grande puissance.

20. *Aug.* Maintenant que tu connais le signe, la longueur et la largeur, considère laquelle de ces propriétés fait partie de l'autre, et laquelle ne saurait exister sans l'autre. — *Ev.* Je vois que la largeur a besoin de la longueur sans laquelle on ne peut la comprendre. Je vois ensuite que la longueur n'a pas besoin de largeur pour exister, mais qu'elle est impossible sans le signe. Quant au signe, il est évident qu'il existe par lui-même, et n'a besoin de rien autre. — *Aug.* C'est comme tu le dis; mais considère avec plus d'attention, s'il est vrai que la largeur se puisse couper en tout sens, s'il n'y a point un endroit où, à son tour, elle n'admette aucune division, bien qu'elle en admette plus que la ligne. — *Ev.* J'ignore complétement à quel endroit cela serait impossible. — *Aug.* Je crois plutôt que tu ne t'en souviens pas, car tu ne peux certainement ignorer cela. Je vais donc te le rappeler : tu comprends bien la largeur, sans admettre aucune profondeur? — *Ev.* Oui, parfaitement. — *Aug.* Joins-donc la profondeur à cette largeur, et dis-moi si cette adjonction te donne une matière plus susceptible d'être partout

divisée? — *Ev.* Ton avertissement est très-juste. Je vois maintenant que l'on peut diviser la largeur, non-seulement dans la partie supérieure, ou dans la partie inférieure, mais encore dans les parties latérales, et qu'il n'y a rien absolument en elle qui ne soit divisible. D'où il est évident que la largeur est indivisible dans ces parties où se doit former la profondeur.

21. *Aug.* Maintenant que tu connais, si je ne me trompe, et longueur, et largeur, et profondeur, dis-moi si la longueur et la largeur peuvent ne pas être partout où il y a profondeur? — *Ev.* Je vois que la profondeur ne peut exister sans longueur, mais qu'elle peut être sans largeur. — *Aug.* Reviens donc à ton idée de largeur, et si tu te la figures gisante à terre, relève-la sur un de ses côtés, comme si tu voulais la faire passer par la fente étroite de deux portes closes. Ne saisis-tu pas mon dessein? — *Ev.* Je comprends tes paroles, mais peut-être pas encore ton dessein. — *Aug.* C'est que tu me répondes, si la largeur ainsi dressée est devenue profondeur, et si elle a perdu la figure et le nom de largeur; est-elle encore largeur, nonobstant sa nouvelle situation? — *Ev.* Elle me paraît devenue profondeur. — *Aug.* Te souviens-tu, de grâce, comment nous avions défini la profondeur? — *Ev.* Je m'en souviens très-bien, et rougis de ma réponse; car la largeur ainsi redressée n'admet plus vers sa base de division dans sa longueur; et dès lors la pensée ne nous montre plus rien en elle d'intérieur, bien qu'elle nous montre un milieu et des extrémités. Mais d'après la définition que tu m'as rappelée de la profondeur, il n'y a nulle profondeur là où rien d'intérieur ne peut se figurer. — *Aug.* C'est bien dit, et c'est là ce que je voulais te rappeler. Réponds-moi donc maintenant : préfères-tu la vérité à la fausseté? — *Ev.* Le doute serait ici une incroyable démence. — *Aug.* Dis-moi donc, je t'en prie, est-ce une vraie ligne celle que l'on peut partager dans sa longueur? un véritable signe celui que l'on peut partager de quelque manière? ou une véritable largeur, celle qui, élevée comme nous l'avons supposée, peut être divisée vers le bas dans sa longueur? — *Ev.* Rien moins que cela.

CHAPITRE XIII.

L'ESPRIT INCORPOREL VOIT DES CHOSES INCORPORELLES. — QU'EST-CE QUE L'ESPRIT?

22. *Aug.* Jamais donc as-tu découvert, de ces yeux du corps, un tel point, une telle ligne, ou une telle largeur? — *Ev.* Jamais, en vérité ; tout cela n'est point corporel. — *Aug.* Mais si, en vertu d'une merveilleuse sympathie de nature, les objets corporels sont perçus par les yeux du corps, ne faut-il pas que l'esprit, qui perçoit les objets incorporels, ne soit ni corporel, ni corps? Qu'en penses-tu? — *Ev.* Continue; je t'accorde que l'esprit n'est ni corps, ni rien de corporel; dis-moi enfin ce qu'il est. — *Aug.* Vois d'abord s'il est de nature à n'avoir point cette espèce de grandeur dont il s'agit ici; car dans notre première question nous avons examiné ce qu'il est; je m'étonne que tu l'aies oublié. Il te souvient sans doute que tu as demandé d'où il vient; ce que nous avons considéré de deux manières. Nous avons donc examiné, premièrement, quelle région pour ainsi dire est celle de l'esprit; secondement, s'il est formé de terre, de feu, d'un seul de ces éléments, de tous, ou seulement de quelques-uns. Là nous sommes convenus que cette question ne devait pas plus être soulevée que celle de savoir d'où vient la terre, ou quelque autre élément en particulier. L'esprit est l'œuvre de Dieu; mais nous devons comprendre qu'il a une substance particulière qui n'est ni de la terre, ni du feu, ni de l'air, ni de l'eau, à moins peut-être qu'il ne faille croire que Dieu a donné à la terre de n'être que terre, et qu'il n'a pas donné à l'esprit de n'être qu'esprit. Mais si tu veux avoir la définition de l'esprit, et qu'ainsi tu me demandes ce qu'il est, il m'est facile de répondre; l'esprit donc me paraît être une substance douée de raison, et propre à gouverner le corps.

CHAPITRE XIV.

CE QUE PEUT L'ESPRIT INCORPOREL.

23. Apporte donc une attention toute spéciale à cette question qui nous occupe actuellement, savoir, s'il y a pour l'esprit une grandeur, et pour ainsi parler, un espace local. Il

n'est pas corps, autrement il ne pourrait voir aucun objet incorporel, comme nous l'avons démontré plus haut ; donc il n'occupe pas cet espace qui rend les corps mesurables, et dès lors on ne peut ni croire, ni imaginer, ni comprendre qu'il ait une grandeur corporelle. Si tu es étonné que l'esprit n'ayant aucune dimension, puisse néanmoins embrasser par la mémoire, les vastes espaces des cieux, de la terre et des mers, c'est qu'il est doué d'une force prodigieuse, comme le montreront à la lumière de ton intelligence, les points dont nous sommes convenus.

En effet, s'il est vrai, comme nous l'a prouvé la raison, qu'il n'y a aucun corps sans longueur, largeur et profondeur ; si nulle de ces dimensions ne peut exister réellement sans les deux autres, et qu'il soit donné à notre esprit de voir la ligne seule, avec cet œil intérieur qui est l'intelligence, nous pourrons, je crois, admettre que l'esprit n'est pas corporel, et qu'il est supérieur à tout corps; ceci admis, nul doute, je crois, qu'il ne soit encore supérieur à la ligne. Il serait absurde, en effet, que ces trois dimensions entrant nécessairement dans la nature de tout corps, ce qui est supérieur au corps ne leur fût pas supérieur à toutes. Mais la ligne qui est certainement inférieure à l'esprit, l'emporte sur les deux autres parce qu'elle est moins divisible. Or, les deux autres sont d'autant plus divisibles que la ligne, qu'elles s'étendent plus dans l'espace. Cependant la ligne n'occupe d'espace que dans sa longueur, et cet espace supprimé, il n'en existe plus. De là, il suit nécessairement que tout ce qui est supérieur à la ligne, n'est renfermé dans aucun espace, et ne souffre dès lors ni division, ni partage. C'est donc un vain labeur, selon moi, de chercher la dimension de l'esprit, dimension qui n'existe pas, puisque nous accordons que l'esprit est supérieur à la ligne. Et si, de toutes les figures planes, la plus parfaite est le cercle ; si au flambeau de la raison nous n'avons rien vu de mieux et de plus puissant dans le cercle que le point où il n'y a indubitablement aucune partie, pourquoi s'étonner que notre âme ne soit ni corporelle, ni étendue comme la longueur, ni épanouie comme la largeur, ni affermie comme la profondeur, et qu'elle l'emporte sur le corps au point de gouverner seule tous les membres, et d'être comme le pivot sur lequel roulent tous les mouvements du corps ?

24. Le milieu de l'œil, appelé pupille, n'est autre qu'un certain point de l'œil, et telle est néanmoins sa force, qu'il peut, du haut d'un tertre, embrasser d'un regard la moitié du ciel dont l'espace est incommensurable; il n'est donc pas sans vraisemblance que l'esprit n'ait point cette étendue corporelle, qui consiste dans les trois dimensions, et puisse néanmoins embrasser en idée tous les corps, quelle que soit leur grandeur. Mais il n'est accordé qu'à un petit nombre de voir l'esprit par l'esprit même, c'est-à-dire comme l'esprit se voit; car il se voit au moyen de l'intelligence. Seule en effet, l'intelligence peut voir que dans tout l'univers, il n'y a rien de plus beau et de plus éclatant que ces natures, dont l'existence nous apparaît, pour ainsi dire, sans enflure ; car ce n'est pas sans raison que l'on appelle enflure toute grandeur corporelle ; si elle méritait quelque estime, les éléphants seraient à nos yeux les plus sages des animaux. Or, si quelqu'un, digne d'être l'un d'entre eux, nous disait que les éléphants sont sages (car j'ai vu, avec étonnement sans doute, mais enfin j'ai vu des hommes se poser souvent cette question); du moins nous accorderait-il, je crois, qu'une faible abeille a plus de sagesse qu'un âne ; et pourtant comparer la taille de ces deux animaux, ce serait plus que ressembler au dernier d'entre eux. Ou bien, pour en revenir à ce que nous avons dit des yeux, qui ne sait que l'œil de l'aigle est beaucoup plus rétréci que le nôtre ? Et toutefois quand il plane si haut dans les airs, que la plus vive lumière suffit à peine pour nous le faire découvrir, cet œil lui montre, on en a la preuve, le levraut caché sous un buisson, le poisson sous les flots.

Si la grandeur des corps importe si peu pour la faculté de sentir, lors même qu'il s'agit des sens qui ne peuvent percevoir rien que de corporel ; est-il à craindre, je te le demande, que l'esprit humain, dont le regard le plus pénétrant, et pour ainsi dire le seul, est cette raison par laquelle il cherche à se voir lui-même, ne soit qu'un néant, si cette raison, qui est lui-même, vient à lui prouver qu'il est dépourvu de toute grandeur locale ? Crois-moi, il faut supposer à notre âme de la grandeur, mais une grandeur qui ne soit nullement matérielle. C'est ce qui devient plus facile aux esprits déjà cultivés, qui abordent ces études non parce qu'ils sont avides d'une vaine gloire, mais parce qu'ils sont enflammés par l'amour divin

de la vérité; ou à ceux qui s'adonnent à ces recherches, quoique moins exercés dans ces sortes de questions, s'ils se montrent patients et dociles envers les hommes de bien, et se détachent des corps autant qu'il est permis en cette vie. Or, il est impossible que la divine Providence refuse les moyens de se connaître elles-mêmes, ainsi que leur Dieu, à des âmes religieuses qui cherchent avec piété, avec simplicité, avec empressement.

CHAPITRE XV.

OBJECTION : L'AME SE DÉVELOPPE AVEC L'AGE.

25. Mais, s'il te plaît, si tu n'as plus aucune difficulté, laissons-là cette question, et allons plus loin ; tout ce que nous avons dit au sujet des figures, plus longuement peut-être que tu ne l'aurais désiré, nous servira beaucoup pour le reste ; tu le verras, si tu accordes que cette discussion en ait reçu quelque lumière ; ce genre d'études prépare l'esprit à saisir une argumentation plus subtile ; autrement, frappé de la lumière trop vive qu'elle produirait, et incapable d'en soutenir l'éclat, il pourrait se replonger dans les ténèbres qu'il voulait fuir. Nous y trouvons encore, si je ne me trompe, des arguments très-solides, qui ne permettent pas de douter, sans impudence, de ce que nous avons trouvé et établi, autant du moins qu'en pareille matière l'investigation est permise à l'homme. Pour moi, je doute moins de ces choses que de celles que nous voyons de ces yeux qui ont toujours à se défendre contre les humeurs. Quoi de plus insupportable à entendre que de proclamer notre supériorité en raison sur les animaux, de proclamer en même temps que cette supériorité nous est découverte par la lumière corporelle, que certains animaux la voient même mieux que nous ; et néanmoins de rejeter comme un néant, tout ce que nous découvre la raison? Il ne pourrait non plus se concevoir rien de plus indigne, que de représenter ces vérités comme semblables à ce que nous voyons des yeux du corps.

26. *Ev.* Ces observations me plaisent singulièrement, et j'y souscris bien volontiers; mais voici ce qui m'arrête : l'âme n'a point une dimension corporelle, ce qui est pour moi tellement clair, que je ne sais ni comment résister aux arguments qui viennent de le démontrer, ni comment en rejeter un seul; pourquoi donc d'abord l'âme croît-elle avec l'âge, ou du moins paraît-elle croître comme le corps? Qui pourrait nier, en effet, que les jeunes enfants ne peuvent soutenir la comparaison avec certains animaux, sous le rapport de l'astuce? Qui pourrait nier aussi que la raison se développe en eux lorsqu'ils se développent eux-mêmes? Ensuite, si l'âme occupe toute l'étendue du corps, comment n'a-t-elle aucune dimension? Si elle ne s'étend point par tout le corps, comment sent-elle la moindre piqûre? — *Aug.* Souvent aussi, ces questions m'ont tourmenté ; c'est pourquoi je suis prêt à donner les réponses que je me fais à moi-même ; sont-elles bonnes? c'est une appréciation que je laisse à la raison qui te dirige; quelle qu'en soit la valeur, je n'en puis dire davantage, à moins peut-être que pendant la discussion, il ne me vienne à l'esprit quelque lumière divine. Mais continuons, s'il te plaît, selon notre manière, afin qu'au flambeau de la raison, tu te répondes à toi-même.

Et d'abord, cherchons si l'on peut présenter comme une preuve certaine que l'esprit croît avec le corps, ce fait que l'homme acquiert avec l'âge plus d'aptitude, une habileté toujours croissante dans le commerce de la vie humaine. — *Ev.* Va comme il te plaira ; pour moi, j'apprécie beaucoup cette méthode d'enseigner et d'apprendre ; je ne sais même comment il se fait, qu'en donnant la réponse que cherchait mon ignorance, l'admiration ajoute un nouveau plaisir à la découverte de la vérité.

CHAPITRE XVI.

RÉPONSE A L'OBJECTION. — LE DÉVELOPPEMENT DE L'AME EST INDÉPENDANT DE CELUI DU CORPS.

27. *Aug.* Dis-moi si *plus grand* et *meilleur* te paraissent deux choses distinctes, ou bien une seule et même chose sous deux noms différents? — *Ev.* Je sais que plus grand est pour nous différent de meilleur.—*Aug.* Auquel des deux attribueras-tu des dimensions? — *Ev.* A celui que nous appelons plus grand.—*Aug.* Et quand nous disons que de deux figures le cercle est plus parfait que le carré, est-ce la dimension ou toute autre cause qui produit ce résultat?—*Ev.* Ce n'est nullement la dimension,

mais bien l'égalité dont nous avons parlé plus haut, qui lui communique cette supériorité.— *Aug.* Vois donc maintenant si la vertu ne te paraît pas une certaine égalité de la vie parfaitement d'accord avec la raison. Car les inconséquences que nous rencontrons dans la vie, nous choquent plus, je crois, que la vue d'une circonférence dont une partie serait séparée du point par un intervalle plus ou moins grand que les autres parties. N'est-ce pas la vérité ? — *Ev.* Au contraire je t'approuve et je reconnais la vertu dans la description que tu en as faite. Car on ne doit appeler raison, ou regarder comme telle, que celle qui est vraie. De plus, il n'y a sûrement que celui dont la vie est parfaitement d'accord avec la vérité, pour mener, ou au moins pour mener complétement une vie bonne et honorable, et celui qui est dans ces dispositions, mérite seul d'être regardé comme doué de vertus, menant une vie vertueuse.—*Aug.* C'est parler avec justesse. Mais tu sais sans doute aussi, je pense, que de toutes les figures planes, le cercle ressemble le plus à la vertu. De là vient que d'habitude nous applaudissons ce vers d'Horace, qui dit en parlant du Sage : Il est fort et tout entier recueilli en lui-même comme une surface ronde et polie [1]. Cela est juste, car il n'y a rien pour être d'accord avec soi-même comme la vertu parmi les dons de l'âme, rien comme le cercle parmi les figures. Si donc, c'est la conformation et non l'étendue en espace, qui donne au cercle sa supériorité, que ne dirons-nous pas de la vertu qui est supérieure à toutes les autres dispositions de l'âme, non par de plus grandes dimensions locales, mais par une parfaite et divine conformité avec la raison ?

28. Et quand on félicite un enfant de ses progrès, en quoi dit-on qu'il fait des progrès, si ce n'est dans la vertu ? N'est-ce pas vrai ? — *Ev.* C'est évident. — *Aug.* Donc alors, les progrès de l'esprit ne doivent plus te paraître semblables à l'accroissement que l'âge donne au corps, car ses progrès tendent à la vertu qui ne trouve ni sa beauté, ni sa perfection dans l'étendue de l'espace, mais bien dans une grande force d'harmonie, et si comme tu l'as dit, ce qui est plus grand, diffère de ce qui est plus parfait, quelques progrès que fasse l'âme avec l'âge, et en devenant raisonnable, elle ne me paraît pas devenir plus grande, mais meilleure. Si la grandeur de l'âme dépendait des dimensions du corps, la sagesse se mesurerait sur la hauteur de la taille ou sur la force des membres ; or, tu ne nieras point, je pense, qu'il en soit autrement. — *Ev.* Qui oserait le nier ? Mais pourtant, comme tu accordes toi-même que l'âme progresse avec l'âge ; j'admire donc comment il se fait que, n'ayant aucune dimension, elle soit aidée non par la grandeur des membres, mais par la longueur du temps.

[1] Liv. II Sat. 7, v, 60.

CHAPITRE XVII.

C'EST PAR MÉTAPHORE, QUE L'ON DIT DE L'AME QU'ELLE CROÎT AVEC LE TEMPS.

29. *Aug.* Laisse-là ton étonnement, ici encore je te répondrai par une raison analogue. La longueur du corps ne sert de rien à l'âme, puisque beaucoup d'hommes aux membres raccourcis et grêles, ont plus de sagesse que certains autres dont le corps est doué de vastes proportions ; ainsi nous voyons à certains jeunes hommes plus de sagacité et d'activité qu'à la plupart des vieillards, et dès lors je ne comprends plus comment l'on prétendrait que le temps donne de l'accroissement à l'esprit, comme il en donne au corps. Le corps lui-même, à qui il est donné de prendre de l'accroissement avec le temps et d'occuper un espace plus étendu, est souvent plus court malgré les années ; on le voit non-seulement chez le vieillard dont le grand âge a contracté et raccourci la taille, mais encore chez certains enfants qui ont le corps moins élevé que ne l'ont d'autres enfants quoique moins âgés. Si donc un long espace de temps n'est point une cause de grandeur, même pour les corps ; si cette cause est dans la puissance du germe, et de certains nombres mystérieux de la nature qu'il est difficile de connaître, combien moins faudra-t-il penser que l'âme grandisse selon la mesure du temps, quand même nous verrions qu'elle apprend beaucoup par l'usage et l'habitude.

30. Si tu trouves étrange que nous traduisions par longanimité, ce que les Grecs appellent μακροθυμίαν, il est bon de remarquer que nous appliquons souvent à l'âme des expressions qui appartiennent au corps, et au corps celles qui appartiennent à l'âme. Si Virgile a dit d'une montagne qu'elle est méchante, et

de la terre qu'elle est très-juste [1], expressions transférées de l'âme au corps, tu le vois, pourquoi t'étonner que nous disions aussi longanimité, quand les seuls corps peuvent avoir une longueur? Et parmi les vertus, celle que nous appelons grandeur d'âme, ne réveille pas l'idée de l'espace, mais d'une certaine force, c'est-à-dire de la générosité, de la puissance de l'âme, vertu d'autant plus estimable, qu'elle méprise davantage. Mais nous en parlerons plus tard quand nous examinerons la grandeur de l'âme, considérée comme ordinairement la grandeur d'Hercule, d'après l'excellence des actes et non d'après le volume des membres. Tel est en effet le plan que nous avons adopté.

L'important à cette heure est de te souvenir de ce que nous avons dit suffisamment au sujet du point : la raison nous l'a montré comme ayant la plus grande puissance et le rang le plus élevé parmi les figures. Or puissance et domination ne montrent-elles pas une certaine grandeur? Et cependant nous n'avons trouvé dans le point aucun espace. Quand donc nous entendons ou disons grandeur, élévation de l'esprit, notre pensée ne doit point se porter sur l'étendue locale qu'il occupe, mais sur sa puissance. Ainsi donc, si tu juges que nous ayons suffisamment aplani la première objection que tu as élevée pour montrer que l'esprit croissait avec l'âge et avec le corps, passons à une autre.

CHAPITRE XVIII.

LA FACULTÉ DE PARLER, QU'UN ENFANT ACQUIERT PEU A PEU, NE DOIT PAS ÊTRE ATTRIBUÉE AUX ACCROISSEMENTS DE L'AME.

31. *Ev.* Je ne sais si nous avons parcouru toutes les objections qui d'ordinaire me tourmentent, et il se peut que ma mémoire en oublie quelques-unes; toutefois, examinons celle qui me vient maintenant à l'esprit, c'est que l'enfant ne parle pas dans son bas-âge, et qu'il acquiert cette faculté en grandissant. — *Aug.* C'est facile à résoudre; tu sais, je crois, que chacun parle la langue des hommes au milieu desquels il est né et a été élevé. — *Ev.* Nul ne l'ignore. — *Aug.* Figure-toi maintenant un homme né et élevé dans un milieu où on ne parlerait point, où l'on n'aurait, pour exprimer ses pensées, que des signes et des gestes, ne crois-tu pas qu'il agira de la même manière, et qu'il ne parlera point, n'ayant entendu la parole de personne? — *Ev.* Ne m'interroge point, je te prie, sur ce qui est impossible. Où y a-t-il des hommes semblables et comment me figurer un enfant né au milieu d'eux? — *Aug.* Tu n'as donc pas vu à Milan un jeune homme d'une taille élégante, d'une politesse exquise, muet néanmoins, et tellement sourd qu'il ne comprenait les autres qu'aux mouvements du corps, et ne pouvait autrement exprimer sa volonté? Il y est très-connu. J'ai connu aussi un paysan qui parlait, son épouse parlait aussi, ils eurent environ quatre enfants, filles et garçons, peut-être plus, car je ne me rappelle pas très-bien le nombre, tous étaient muets et sourds. Ils étaient muets, puisqu'ils ne pouvaient parler; sourds, puisqu'ils étaient dans l'impuissance de comprendre les signes autrement que par les yeux. — *Ev.* J'ai connu le premier, pour les autres je te crois; mais pourquoi rappeler ces faits? — *Aug.* Parce que tu as prétendu ne pouvoir supposer qu'il naisse un enfant parmi de tels hommes. — *Ev.* Maintenant même je le dis encore; car, tu l'accordes, si je ne me trompe, ces enfants sont nés parmi des hommes qui parlaient. — *Aug.* Je ne le nie point; mais puisque nous accordons mutuellement qu'il peut naître de tels êtres humains, suppose, je te prie, que l'on unisse ensemble un tel homme et une telle femme, qu'un hasard les confine dans une solitude où ils puissent vivre cependant, que là ils aient un fils qui ne soit point sourd, comment ce fils parlera-t-il à ses parents? — *Ev.* Comment le penses-tu à ton tour? Ne leur fera-t-il pas les signes et les gestes qu'il leur aura vu faire? Mais comme cela serait encore impossible à un tout jeune enfant, mon objection demeure entière. Qu'importe que l'accroissement donne à l'enfant la faculté de parler ou de faire des signes, quand l'un et l'autre sont du domaine de l'âme, à qui nous refusons l'accroissement?

32. *Aug.* Tu crois donc, quand un homme danse sur la corde, qu'il a une âme plus élevée que ceux qui ne sauraient le faire? — *Ev.* C'est autre chose, qui ne voit qu'il y a de l'art en ceci? — *Aug.* Pourquoi de l'art? N'est-ce point parce que le danseur a appris? — *Ev.* C'est vrai. — *Aug.* Alors pourquoi ne verrais-tu pas encore de l'art si l'on apprenait autre chose?

[1] Enéid. liv. XII, v. 687. Géorg liv. II, v. 460.

— *Ev.* Je ne nie point qu'il y ait de l'art dans tout ce qu'on apprend. — *Aug.* Cet enfant n'a donc pas appris de ses parents à faire un geste? — *Ev.* Il a appris, c'est vrai. — *Aug.* Il te faut donc accorder aussi que c'est là l'effet non de l'accroissement de l'âme, mais de quelque art d'imitation. — *Ev.* Je ne puis faire cette concession. — *Aug.* Donc tout ce qui s'apprend n'est point l'objet d'un art, comme tu l'avais admis? — *Ev.* C'est assurément l'objet d'un art. — *Aug.* Alors cet enfant n'a pas appris son geste, ce que tu avais également admis? — *Ev.* Il l'a appris, mais ce n'est point là de l'art. — *Aug.* Cependant, tu viens d'attribuer à l'art tout ce qui s'apprend.

Ev. Eh bien, voyons, je t'accorde que parler et gesticuler appartiennent à l'art, parce que cela s'apprend. Cependant, il est des arts que nous acquérons en remarquant ce que l'on fait sous nos yeux, et des arts que nous enseignent des maîtres. — *Aug.* Lesquels de ces arts penses-tu que l'âme connaisse, par le fait même de son agrandissement? tous? — *Ev.* Non pas tous, mais les premiers. — *Aug.* Marcher sur la corde, ne te paraît-il pas de ce nombre? Car il me semble que, pour ceux qui le font, cela s'acquiert en regardant. — *Ev.* Je le crois aussi; toutefois, ceux qui regardent cet exercice et le contemplent avec le plus grand soin, ne peuvent tous acquérir cette habileté; il leur faut des maîtres. — *Aug.* Tu parles bien sagement; car c'est ce que je puis répondre au sujet du langage. Beaucoup de Grecs et d'autres encore nous entendent parler une langue étrangère plus souvent qu'ils ne voient marcher sur la corde, et pour apprendre notre langue ils prennent souvent des maîtres, comme nous en prenons pour apprendre la leur. Je m'étonne alors que tu veuilles attribuer le langage humain à l'accroissement de l'âme, et non point de marcher sur la corde. — *Ev.* Je ne sais comment tu confonds ces deux choses; car celui qui se donne un maître pour apprendre notre langue en connaît une déjà, c'est la sienne, et il l'apprenait, je pense, à mesure que son âme grandissait. Mais en apprendre une autre, c'est là ce que j'attribue, non à l'accroissement de l'âme, mais à l'art. — *Aug.* Si donc un homme né et élevé parmi les muets n'entrant que tard et déjà adolescent, dans la société des autres hommes, y apprenait leur langue sans en connaître encore aucune autre, tu penserais que son âme s'accroît en même temps qu'il apprend le langage? — *Ev.* Je n'oserais m'avancer jusque-là; j'en crois à la raison et ne pense pas que le langage soit la preuve d'un agrandissement dans l'âme; car je pourrais être forcé d'avouer que l'âme n'acquiert la connaissance de tous les arts qu'en croissant, et il s'en suivrait cette absurdité que, pour l'âme, oublier c'est décroître.

CHAPITRE XIX.

EN QUEL SENS ON DIT QUE L'AME CROÎT OU DÉCROÎT.

33. *Aug.* C'est bien compris, et, à vrai dire, pour l'âme, apprendre c'est croître en un sens, tandis que désapprendre c'est décroître; mais c'est là une métaphore comme nous l'avons montré plus haut. Toutefois, quand on parle de son accroissement, il faut se garder de ne voir là que l'occupation d'un lieu plus spacieux; il faut considérer que la force d'action est plus grande chez l'homme instruit que chez l'ignorant. Il y a néanmoins une grande différence dans les objets qu'elle apprend, et qui paraissent la développer.

En effet, l'accroissement corporel est de trois sortes; dans l'une, qui est nécessaire, les membres atteignent la dimension naturelle; dans l'autre, qui est superflue, il arrive que, sans nuire à la santé, certains membres ont un développement disproportionnel avec les autres; de là vient que des hommes naissent avec six doigts, et autres choses semblables qui dépassent la mesure ordinaire, et que l'on appelle monstrueuses; la troisième sorte d'accroissement, qui est nuisible, se nomme enflure; quand elle arrive, les membres ont pris de l'accroissement, à la vérité, et occupent un lieu plus vaste, mais au détriment de la santé. Ainsi, voyons-nous dans l'esprit certains accroissements naturels en quelque sorte, quand il acquiert des connaissances honnêtes, dont le but est une vie bonne et heureuse. Mais apprendre des choses plus brillantes qu'utiles, bien qu'elles puissent servir en certaines occasions, c'est là aussi un accroissement superflu; car si un joueur de flûte, comme le rapporte Varron, sut plaire au peuple au point d'en être fait roi, nous ne devons cependant pas voir dans cet art un moyen d'accroître notre âme; il nous répugnerait, en effet, d'avoir des dents plus grandes que les dents humaines,

dût-on nous dire qu'un homme qui en avait de pareilles fit périr son ennemi en le mordant. On appelle arts dangereux ceux qui nuisent à la santé de l'esprit; car juger d'un mets à l'odeur et au goût, pouvoir dire dans quel étang a été pris un poisson, ou de quelle année est le vin, c'est une pitoyable habileté; et quand c'est à des arts semblables que paraît avoir demandé son accroissement une âme qui a négligé l'esprit pour se jeter dans les sens, on ne doit voir en elle que de l'enflure ou même une consomption.

CHAPITRE XX.

L'AME SAIT-ELLE QUELQUE CHOSE D'ELLE-MÊME?

34. *Ev.* J'accepte ces idées et j'y souscris : et toutefois je ne suis pas complétement satisfait, car, autant qu'il nous est possible de le voir, l'âme d'un enfant nouvellement né ignore tout, et n'a aucune raison. Pourquoi, si elle est éternelle, n'apporter avec soi aucune connaissance ? — *Aug.* Tu soulèves là, une grande, une très-grande question, je ne sais même s'il en est une plus grande : nos idées y sont tellement contradictoires que l'âme te semble n'apporter avec elle aucune connaissance, tandis que selon moi elle les a toutes [1], et ce que nous appelons apprendre, n'est autre chose pour elle, que se souvenir et se rappeler. Mais vois-tu que ce n'est point ici le moment de rechercher s'il en est vraiment ainsi [2]. Ce qui nous occupe maintenant c'est de montrer s'il est possible que ce n'est point l'étendue locale qui la fait appeler grande ou petite ; quant à son éternité, si elle en a une, il sera temps de nous en occuper, quand nous traiterons dans la mesure de nos forces, la quatrième question que tu as posée, pourquoi l'âme est-elle unie au corps ? Qu'importe en effet à la question de sa grandeur celle de savoir si elle a toujours été ou non, et si elle sera toujours ; pourquoi elle est tantôt ignorante, tantôt douée de science ? car nous avons prouvé plus haut qu'un temps plus long ne produit point plus de grandeur dans les corps eux-mêmes; il est de plus manifeste qu'un homme qui prend de l'accroissement peut ne rien savoir, tandis qu'un vieillard est souvent très-instruit. Plusieurs autres considérations ont aussi prouvé suffisamment, je crois, que l'âme ne croît pas en même temps que l'âge donne au corps son développement.

[1] Rétr. liv. I, ch. VIII, n. 2.

[2] Cette question a été spécialement traitée par saint Augustin dans le livre du Maître.

CHAPITRE XXI.

LES FORCES PLUS GRANDES A UN AGE PLUS AVANCÉ, NE SONT PAS UNE PREUVE DE L'ACCROISSEMENT DE L'AME.

35. *Aug.* Examinons, donc s'il te plaît, la valeur de ton autre objection, savoir, que sur toute la surface du corps l'âme est sensible au toucher, bien que nous ne lui accordions aucune dimension. — *Ev.* Je te laisserais passer à cette objection, s'il ne fallait dire un mot au sujet des forces. Pourquoi, en effet, des corps qui ont grandi avec l'âge, fournissent-ils à l'âme des forces plus grandes, si l'âme n'a pas grandi avec eux ? Que nous appelions vertu dans l'âme, ce que nous appelons force dans le corps, je ne consentirai jamais à séparer cette force de l'âme, puisque je n'en vois aucune dans un corps sans vie. Il est donc impossible de nier que les forces corporelles soient au service de l'âme, comme y sont les sens : et puisque ce sont là des fonctions vitales, qui pourrait douter qu'elles ne soient plutôt du domaine de l'âme ? Ainsi donc, comme nous voyons chez les enfants qui ont déjà grandi, des forces plus grandes que chez les plus jeunes; chez les adolescents et les jeunes gens, les forces augmenter de jour en jour, jusqu'à ce qu'elles diminuent avec le corps qui vieillit ; ce n'est point là, ce me semble, un léger indice que l'âme grandit et vieillit avec le corps.

36. *Aug.* Tout n'est pas absurde dans ce que tu dis ; mais je n'ai pas l'habitude de mettre les forces dans la grandeur du corps et les accroissements de l'âge plus que dans un certain exercice et dans la conformation des membres ; et pour te prouver qu'il en est ainsi, je te demanderai si, marcher plus longtemps qu'un autre et éprouver moins de fatigue, te paraît l'effet de forces plus grandes ? — *Ev.* Je le crois ainsi. — *Aug.* Pourquoi donc, alors que j'étais enfant, et que je m'exerçais à la marche en chassant avec passion, faisais-je sans fatigue une course bien plus longue que dans la suite, quand adolescent je m'adonnais à des études qui me forçaient à être sédentaire, s'il est vrai qu'on doive attribuer des forces

plus grandes à l'accroissement de l'âge, et par contre, à l'accroissement de l'âme? Les maîtres même qui exercent les lutteurs ne considèrent dans leurs corps, ni la masse, ni la taille élevée; mais dans les bras, des muscles mieux dessinés, qui apparaissent comme des nœuds saillants, et dans tout le corps je ne sais quel air où leur œil exercé découvre surtout des preuves de force. Tout cela serait peu de chose néanmoins, si l'on n'y joignait la vigueur que donne l'art et l'exercice. Souvent même on a vu des hommes d'une grande taille vaincus par des hommes petits et grêles, soit à mouvoir des fardeaux, soit à les porter, soit même dans la lutte. Qui ne sait qu'un vainqueur aux jeux Olympiques, sera plus tôt fatigué dans la marche, que le marchand forain, qu'il renverserait du bout de son doigt? Si donc nous appelons grandes, non point toutes les forces sans distinction, mais celles qui sont plus aptes à tel but, si les linéaments et la configuration du corps sont supérieurs à leur dimension, si l'exercice a une telle puissance, que l'on ait cru ce fait célèbre d'un homme qui portant chaque jour un jeune veau, put aussi le soulever et le porter, quand il fut devenu bœuf, sans ressentir la surcharge qui avait augmenté peu à peu; c'est que les forces qui nous viennent avec l'âge ne sont pas un signe que l'âme croît avec le corps.

CHAPITRE XXII.

D'OU VIENT LE DÉVELOPPEMENT DES FORCES CORPORELLES.

37. Si dans les corps des grands animaux nous trouvons des forces proportionnées à leur grandeur, la cause en est dans cette loi de la nature qui fait céder les moindres poids aux plus lourds fardeaux: ceci arrive d'abord quand de leur propre mouvement les corps prennent la place qui leur convient; ainsi les corps humides et terrestres descendent au milieu même du monde, c'est-à-dire dans la région inférieure, et les corps aériens et ignés montent vers la région supérieure; ce phénomène se produit aussi quand sous l'impulsion ou la répulsion d'une machine ou d'un choc, ils sont contraints par une force étrangère d'aller où ils ne seraient point allés spontanément. Jette d'une hauteur deux pierres de dimension inégale; quoique tu les aies lancées simultanément, la plus forte arrive à terre plus vite; mais si tu places la moindre au-dessous de manière qu'elle soit inévitablement couverte par la plus forte, elle cède et arrive en même temps sur le sol. De même encore lance la plus forte d'en haut vers la terre, et la moindre d'en bas vers le ciel; dès qu'elles se rencontreront il faut nécessairement que la moindre soit repoussée et retourne en arrière; ne crois point que ce résultat vienne de ce que la moindre devait contre nature s'élever dans les airs tandis que l'autre reprenait avec plus d'impétuosité la position qui lui est propre. En effet, suppose que la plus forte soit lancée dans les airs et rencontre la moindre jetée vers le sol; tu verras toutefois la moindre remonter vers le ciel, puis par l'effet du choc prendre une autre direction, pour retomber sur le sol où elle était lancée. De même encore, si elles se heurtent dans l'espace, non quand elles suivent leur mouvement naturel, mais quand elles sont lancées comme par deux lutteurs en rase campagne; qui doute que la moindre ne cède pour retourner vers l'endroit d'où elle était partie et où l'autre était lancée? Puisqu'il en est ainsi, quoique les moindres poids cèdent toujours aux plus lourds, il importe cependant de remarquer la force respective d'impulsion, car si la moindre, lancée avec une force majeure, comme celle d'une puissante machine, venait à heurter la plus forte lancée avec moins de violence ou déjà ralentie dans sa marche, elle rebondirait à la vérité et néanmoins elle retarderait l'autre, ou même la repousserait en arrière selon la puissance de son choc et de son poids.

38. Cela posé et bien compris, autant que le demande le sujet qui nous occupe, reporte-toi maintenant à ce que nous appelons forces dans les animaux, et dis-moi si nous y voyons une application de cette loi. Car les corps des animaux ont leur pesanteur; qui pourrait le nier? Et cette pesanteur qui se meut à la volonté de l'âme, fait beaucoup par elle-même du côté où elle incline.

Pour mouvoir le poids du corps, la volonté de l'âme se sert des nerfs comme de machines; et ce qui rend ces nerfs plus vigoureux et plus souples, c'est la sécheresse et une chaleur modérée, tandis qu'un froid humide les détend et les affaiblit. Aussi le sommeil, qui, selon l'assertion des médecins et la preuve qu'ils en donnent, est froid ou humide, laisse-

t-il une certaine langueur à nos membres; d'où il arrive que le mouvement d'un homme qui s'éveille est d'une extrême lenteur, et que rien n'est plus mou, plus énervé qu'un homme en léthargie. Quant aux frénétiques, en qui les veilles, la force du vin, la violence de la fièvre et tant d'échauffants, opèrent une tension et une résistance nerveuse démesurée, il est manifeste qu'ils peuvent déployer dans la lutte et dans beaucoup d'actes plus d'énergie qu'en pleine santé, quoique leur corps soit affaibli et épuisé par la maladie. Si donc l'énergie de l'âme, un certain appareil nerveux, et le poids du corps constituent ce que nous appelons les forces; si de la volonté vient cette énergie, que rend plus prompte l'espérance ou l'audace, que réprime la crainte, et plus encore le désespoir; car, dans un moment de crainte, à la moindre lueur d'espérance, il est d'ordinaire que nos forces se surexcitent; s'il appartient à la configuration des corps d'ajuster l'appareil nerveux, à la mesure de la santé de le modifier, et au travail de l'exercice de l'affermir; si le poids vient de la grosseur des membres, laquelle s'acquiert par l'âge et la nourriture et s'entretient par les seuls aliments; quand un homme est également pourvu de toutes ces ressources, il a des forces prodigieuses, et la faiblesse d'un autre est à proportion du défaut de ces mêmes ressources. Il arrive même souvent qu'avec une volonté obstinée, et des nerfs plus solides, un homme de petite taille triomphe d'un autre dont la stature l'emporte sur la sienne. Parfois encore il arrive que, grâce à son grand poids, un homme agissant avec peu d'énergie accable un adversaire plus petit, et dont les efforts sont beaucoup plus violents. Or, quand ce n'est plus ni le poids du corps, ni le jeu des nerfs, mais la volonté ou plutôt l'âme qui s'affaisse, et que le plus robuste est vaincu par un homme plus faible à tout point de vue, parce que la timidité le cède à l'audace; je ne sais s'il faut y voir un effet de la force. Peut-être cependant pourrait-on attribuer à l'âme des forces qui lui inspirent courage et confiance; mais comme elles se montrent chez l'un pour disparaître chez l'autre, il est facile de comprendre la supériorité de l'esprit sur le corps, même quand il agit au moyen du corps.

39. Suppose un jeune enfant, qui pour attirer ou repousser quelque chose, ne peut employer que toute sa volonté; sa constitution naissante et moins parfaite ne lui donne que des nerfs inhabiles, alourdis par la surabondance des humeurs à cet âge, et amollis par défaut d'exercice; son corps est tellement léger, qu'on le peut lancer sans nuire gravement, et qu'il est plus propre à recevoir qu'à faire des blessures. Quel est l'homme qui, voyant venir, avec les années, et ces nerfs et ce développement des membres, et les forces nécessaires, pourra croire avec sagesse et prudence que l'âme a grandi, parce qu'elle use de ces mêmes forces qui grandissent chaque jour? Si l'on voyait, lancées par un jeune homme que déroberait une tenture, des flèches courtes et légères qu'un arc sans nerf enverrait tomber à une faible distance; peu après d'autres flèches garnies de fer et de plumes, lancées par un arc vigoureusement tendu, s'élevant bien haut dans les airs; si l'on croyait de plus que le même effort a lancé ces deux sortes de flèches, on pourrait donc se persuader qu'en un si court espace de temps, le jeune homme a grandi et s'est fortifié. Que peut-on néanmoins supposer de plus absurde?

40. Autre chose: si l'âme grandit, vois combien il est étrange d'expliquer son accroissement par l'accroissement des forces corporelles et non par le progrès des connaissances, car elle ne donne aux unes que l'assentiment de sa volonté, et seule elle possède les autres. Et si nous voyons un accroissement dans l'âme quand le corps acquiert des forces, il faut voir en elle un amoindrissement quand il en perd. Or, il en perd pendant la vieillesse, il en perd pendant les travaux de l'étude, et c'est alors que l'on avance ordinairement, que l'on se fortifie dans les sciences; et pourtant rien ne peut augmenter et diminuer en même temps. D'où il suit que plus de forces, dans un âge plus avancé, ne prouve pas accroissement dans l'âme.

Il y a beaucoup à dire encore, mais si tu es satisfait, je me borne à ceci, et nous passons à d'autres points. — *Ev.* Je suis assez convaincu que le développement des forces ne vient point de l'agrandissement de l'âme; car sans reprendre ici tout ce que tu as si habilement exposé, un frénétique même ne dirait pas que l'âme se développe par la déraison et la maladie du corps, tandis que le corps lui-même diminue; nul en effet ne l'ignore, ce frénétique a beaucoup plus de force que n'en a ordinairement un homme en santé. C'est pour-

quoi j'attribue aux nerfs les effets qui nous étonnent quand nous rencontrons chez quelqu'un des forces inattendues. Je t'en prie donc, aborde ce qui déjà m'occupe entièrement : si l'âme n'a point en espace autant d'étendue que le corps, pourquoi est-elle sensible au toucher dans toutes les parties du corps ?

CAPITRE XXIII.

L'AME SENT PAR TOUT LE CORPS, SANS ÊTRE ÉTENDUE COMME LUI. — QU'EST-CE QUE SENTIR, ET QU'EST-CE QUE VOIR ?

41. *Aug.* Allons, abordons ce sujet, puisque tu le veux ; mais il me faut de ta part plus d'attention que tu ne le crois peut-être nécessaire. Redouble donc d'efforts pour bien me suivre et me répondre. Quelle idée te formes-tu de ce sens dont l'âme est douée sur toute la surface du corps, car c'est là son nom propre ? — *Ev.* J'entends dire que nous avons cinq sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ; je ne sais rien à te dire de plus. — *Aug.* C'est une division bien vieille, et presque partout vulgaire. Mais, je t'en prie, donne-moi du sens une définition qui renferme tout cela, et rien d'étranger au sens ; si tu ne le peux, je ne te presse pas ; tu pourras sans doute repousser ou admettre ma définition, ce qui suffit. — *Ev.* Quant à cela, je ne te ferai pas défaut peut-être, dans la mesure de mes forces, car cela même n'est pas toujours chose facile. —*Aug.* Ecoute donc : je crois que le sens consiste en ce que rien de ce qu'éprouve le corps ne soit dérobé à l'âme. — *Ev.* J'accepte cette définition. — *Aug.* Regarde-la donc comme étant à toi, et défends-la pendant que je l'attaquerai tant soit peu. — *Ev.* Je la défendrai si tu m'aides : sinon je ne l'approuve plus ; ce n'est pas sans raison que tu crois devoir l'attaquer. — *Aug.* Ne t'assujétis pas trop à l'autorité, surtout à la mienne qui n'est rien. Et comme l'a dit Horace : ose être sage [1] ! pour n'être pas submergé par la crainte plutôt que par la raison. — *Ev.* Je ne crains rien, quelle que soit la marche de la discussion, car tu ne me laisseras pas errer. Mais commence, si tu es prêt, de peur que le retard ne me fatigue plus que le combat.

42. *Aug.* Dis-moi donc ce qu'éprouve ton corps, quand tu me vois ? — *Ev.* Il éprouve bien certainement quelque chose ; car mes yeux, si je ne me trompe, font partie de mon corps, et s'ils n'éprouvaient rien, je ne te verrais pas. — *Aug.* Il ne suffit pas de me persuader que tes yeux éprouvent quelque chose ; il faut me montrer aussi ce qu'ils éprouvent. — *Ev.* Qu'éprouveraient-ils sinon la sensation de la vue ? car ils voient. Si tu me demandes ce qu'éprouve un malade, je réponds : la maladie ; un homme qui convoite, la convoitise ; celui qui craint, la crainte ; celui qui se réjouit, la joie. Quand donc tu me demandes ce qu'éprouve celui qui voit, pourquoi ne pourrais-je pas avec raison te répondre : la sensation de la vue ?—*Aug.* Mais se réjouir c'est sentir aussi la joie ; le nieras-tu ? — *Ev.* J'y souscris au contraire. — *Aug.* Je puis en dire autant de toutes les autres sensations. — *Ev.* D'accord. — *Aug.* Or, tout ce que sentent les yeux, ils le voient. — *Ev.* Je ne l'accorde nullement ; qui est-ce qui voit la douleur, et néanmoins nos yeux la ressentent souvent ? — *Aug.* On voit bien qu'il s'agit des yeux, tu as raison d'être sur tes gardes, vois donc si celui qui voit, le ressent en voyant, comme celui qui se réjouit ressent sa joie pendant qu'il en est affecté. — *Ev.* Peut-il faire autrement ?—*Aug.* Mais alors on voit nécessairement tout ce que l'on ressent en voyant ?— *Ev.* Non pas nécessairement, car si en voyant on ressentait de l'amour, verrait-on aussi cet amour ? — *Aug.* Voilà de la circonspection, et de la sagacité, j'aime qu'il soit difficile de te surprendre. Maintenant, écoute bien : il est convenu entre nous que les yeux ne voient pas tout ce qu'ils ressentent, ni même tout ce que l'on éprouve en voyant : penses-tu au moins que l'on ressente tout ce que l'on voit ? — *Ev.* Si je ne l'accorde point, comment pourra-t-on appeler sens, la faculté de voir ? — *Aug.* Mais ce que nous ressentons, ne l'éprouvons-nous pas aussi ? — *Ev.* C'est vrai. — *Aug.* Si donc nous ressentons tout ce que nous voyons, et si nous éprouvons tout ce que nous ressentons, nous éprouvons sûrement tout ce que nous voyons. — *Ev.* Je ne m'y oppose point. — *Aug.* Ainsi tu me souffres, et à mon tour je te souffre, car nous nous voyons l'un l'autre. — *Ev.* Je le crois ainsi, forcé par le raisonnement.

43. *Aug.* Ecoute encore : il y aurait à tes yeux, je pense, excès d'absurdité et de folie, à soutenir que tu souffres un corps à l'endroit où

[1] Epit. liv. I, ep. 2, v. 39.

n'est point ce corps. — *Ev.* Cela paraît absurde, et je le crois comme tu le dis. — *Aug.* Eh! n'est-il pas manifeste que mon corps occupe un lieu, et le tien un autre lieu? — *Ev.* C'est évident — *Aug.* Mais tes yeux éprouvent la sensation de mon corps, et s'ils l'éprouvent, ils la souffrent; or ils ne peuvent la souffrir là où n'est pas son objet; et cependant ils ne sont point là où est mon corps : donc, ils souffrent à l'endroit où ils ne sont point. — *Ev.* J'ai accordé tout cela, parce que je voyais une absurdité à ne le point accorder. Mais la dernière conclusion que tu viens de tirer, est tellement absurde, qu'il vaut mieux m'accuser de témérité, que de soutenir la vérité de cette conclusion. Je n'oserais dire, même en songe, que mes yeux sentent là où ils ne sont point. — *Aug.* Vois donc où tu t'es endormi. Eh! que pourrait-il t'échapper d'imprudent, si tu étais aussi éveillé que tout à l'heure? — *Ev.* Je cherche, et repasse tout en mon esprit, et ne vois pas bien clairement ce que j'ai eu tort d'accorder, sinon peut-être d'avoir dit que nos yeux sentent quand nous voyons : car il est bien possible que ce soit la vue elle-même qui sente. — *Aug.* C'est cela même, car elle jaillit au dehors, et au moyen des yeux s'étend dans tous les sens et aussi loin qu'elle peut saisir les objets que nous voyons. Aussi voit-elle mieux dans l'endroit où est l'objet qu'elle regarde que l'endroit d'où elle sort pour voir. Ne vois-tu donc pas, quand tu me vois? — *Ev.* Quel insensé soutiendrait cela? Je vois assurément, mais je vois, parce que la vue s'échappe de mes yeux. — *Aug.* Or voir, c'est sentir; sentir c'est souffrir; et tu ne peux souffrir là où tu n'es point. Cependant tu me vois où je suis; tu souffres donc là où je suis. Et si tu n'es pas où je suis, je ne comprends plus comment tu oses dire que tu me vois. — *Ev.* Ma vue, dis-je, étant dirigée vers le lieu où tu es, je te vois où tu es; mais j'avoue que je n'y suis point. Comme en te touchant d'une baguette, je te toucherais en réalité, et j'en aurais le sentiment, sans être toutefois à l'endroit même où je te toucherais; ainsi quand je dis que je vois au moyen de la vue, bien que je ne sois pas là moi-même, je ne suis point forcé pour cela d'avouer que ce n'est pas moi qui vois.

44. *Aug.* Tu n'as donc fait aucune concession téméraire, car tu peux défendre tes yeux de la même manière, et dire que la vue est pour eux comme la baguette, selon ton expression, et il n'y a rien d'absurde à conclure qu'ils voient où ils ne sont pas. Penses-tu autrement? — *Ev.* C'est bien comme tu dis; je viens même de m'apercevoir que si les yeux voyaient là où ils sont, ils se verraient aussi eux-mêmes. — *Aug.* Il serait plus juste de retrancher « aussi eux-mêmes, » et de dire : ils ne verraient « qu'eux-mêmes. » Car ils occupent seuls le lieu où ils sont; le nez n'est point à leur place, ni rien de ce qui les avoisine, autrement tu serais aussi où je suis, par cela même que nous sommes l'un auprès de l'autre. Ainsi donc, si les yeux ne voyaient que là où ils sont, ils ne verraient qu'eux-mêmes. Et comme ils ne se voient pas, nous sommes contraints d'accorder, non-seulement qu'ils peuvent voir là où ils ne sont pas, mais qu'ils ne voient absolument que là. — *Ev.* Il n'y a rien qui m'en fasse douter. — *Aug.* Donc tu ne doutes plus qu'ils sentent là où ils voient, puisque voir c'est sentir; et comme sentir c'est souffrir; donc ils souffrent là où ils sentent. Or ils voient ailleurs que là où ils sont, donc ils souffrent là où ils ne sont pas. — *Ev.* J'admire combien cela me paraît vrai.

CHAPITRE XXIV.

EXAMEN DE LA DÉFINITION DU SENS.

45. *Aug.* Peut-être vois-tu bien. Mais réponds-moi, je te prie : Voyons-nous tout ce que la vue nous fait connaître? — *Ev.* Je le crois. — *Aug.* Tu crois encore que tout ce que nous connaissons en voyant, nous le connaissons par la vue? — *Ev.* Je le crois encore. — *Aug.* Pourquoi donc, en voyant de la fumée seulement, connaissons-nous souvent qu'au-dessous est un feu caché que nous ne voyons pas? — *Ev.* Tu dis vrai, et déjà je ne crois plus que nous voyons tout ce que la vue nous fait connaître : nous pouvons en effet, ainsi que tu le remarques, voir une chose et en connaître une autre que n'atteint pas la vue. — *Aug.* Et ce que la vue nous fait sentir, pouvons-nous ne point le voir? — *Ev.* Nullement. — *Aug.* Sentir et connaître sont donc des choses différentes? — *Ev.* Tout à fait différentes; car nous sentons la fumée que nous voyons, et par là nous connaissons qu'il y a du feu que nous ne voyons pas. — *Aug.* C'est bien compris. Mais tu vois sans doute que, dans ce cas, notre corps ou plutôt nos yeux n'ont rien à souffrir du feu,

mais seulement de la fumée qu'ils voient. Car nous avons établi que voir c'est sentir, et que sentir c'est souffrir. — *Ev.* Je le maintiens et j'y souscris. — *Aug.* Lors donc que l'impression du corps fait connaître quelque chose à l'âme, il ne faut pas attribuer aussitôt cette connaissance à l'un des sens nommés plus haut; il est nécessaire que l'âme même connaisse l'impression. En effet, nous n'avons ni vu, ni entendu, ni flairé, ni goûté, ni touché ce feu, et si l'âme en a connaissance, c'est parce que nous avons vu la fumée. Le corps n'ayant rien ressenti du feu, la connaissance du feu ne vient pas immédiatement des sens, il est vrai, elle nous vient cependant par les sens; car c'est une impression corporelle étrangère, c'est la vue d'un autre objet qui nous a portés à en avoir l'idée et à en acquérir la certitude. — *Ev.* Je comprends, je vois que tout cela convient parfaitement à ta définition, que tu m'as chargé de soutenir comme la mienne; il m'en souvient, en effet, tu as défini que nous sentons quand l'impression du corps n'est point dérobée à l'âme. Ainsi nous sentons en voyant la fumée, car les yeux ont été impressionnés en la voyant, et ils font partie du corps, ils sont même des corps; mais quoique nous sachions qu'il y a là du feu, comme le feu n'a aucunement impressionné nos organes, nous ne l'avons point senti.

46. *Aug.* Tu as bonne mémoire et ton intelligence est fort attentive à suivre; mais cette défense de la définition menace ruine. — *Ev.* Pourquoi, je te prie? — *Aug.* Parce que, si je ne me trompe, tu ne nies point que le corps éprouve quelque chose pendant la croissance ou la vieillesse; il est néanmoins évident qu'aucun de nos sens ne nous le fait sentir, bien que l'âme ne l'ignore pas. Ainsi elle n'ignore pas ce que le corps éprouve alors, et cette connaissance ne lui vient pas immédiatement des sens : car en voyant grand ce que nous avons vu petit; en voyant vieillards ceux qui furent, sans aucun doute, jeunes et enfants, nous conjecturons que nos corps subissent un semblable changement, maintenant même que nous parlons. Il n'y a en cela nulle erreur, je pense, et je suis plus porté à me croire trompé par ce que je vois, qu'en affirmant la croissance actuelle de mes cheveux et le changement de mon corps d'un instant à l'autre. Si donc il y a dans ce changement une impression corporelle, ce que personne ne nie; si de plus nous ne le sentons pas, quoique l'âme le connaisse, puisque nous le connaissons; il s'ensuit que le corps éprouve ce que connaît l'âme, comme nous le disions, et que cependant nous ne le ressentons pas. Donc notre définition est vicieuse; car elle ne devait renfermer rien d'étranger au sens et elle comprend le cas précédent.

Ev. Je ne vois plus d'autre ressource que de te demander une autre définition, ou de corriger celle-ci s'il est possible, car je ne puis en nier le vice en face d'une raison dont j'apprécie la force. — *Aug.* Il est facile de la corriger, je te prie même de le tenter, c'est chose facile, crois-moi, si tu as bien compris où en est le défaut. — *Ev.* Est-il ailleurs que là où elle embrasse des objets étrangers? — *Aug.* Comment? — *Ev.* C'est que le corps vieillissant de même chez un jeune homme, on ne saurait nier qu'il éprouve quelque chose; or, comme nous le savons, l'âme aussi le sait; mais il n'y a aucun sens pour nous en avertir, car maintenant je ne me vois point vieillir et ni l'ouïe, ni l'odorat, ni le goût, ni le toucher ne me le disent non plus. — *Aug.* Par quel moyen le sais-tu? — *Ev.* C'est la raison qui me le dit. — *Aug.* Sur quel argument s'appuie ta raison? — *Ev.* C'est que je vois ces vieillards qui autrefois étaient jeunes comme je le suis. — *Aug.* N'est-ce point par un des cinq sens que tu les vois? — *Ev.* Qui le nierait? Mais par là même que je les vois, je conclus que je vieillis aussi, bien que je ne le voie pas. — *Aug.* Quelle expression faudrait-il donc, à ton avis, ajouter à notre définition pour la rendre parfaite? Car nous ne sentons qu'autant que l'âme sait ce qu'éprouve le corps, et qu'elle ne le sait, ni par une autre impression, ni par tout autre moyen. — *Ev.* Dis-moi cela plus clairement, je te prie.

CHAPITRE XXV.

COMMENT IL FAUT PESER UNE DÉFINITION.

47. *Aug.* Je suis à tes ordres, et plus volontiers lorsque tu m'arrêtes que lorsque tu me pousses; mais redouble d'attention, ce que je vais dire nous servira beaucoup. Une définition ne doit contenir ni plus ni moins que ce que l'on se propose d'expliquer, autrement elle est vicieuse; or c'est en la convertissant, que l'on juge si elle n'a aucun défaut : c'est

ce que vont éclaircir pour toi quelques exemples.

Tu me demandes ce qu'est l'homme, et je t'en donne cette définition : L'homme est un animal mortel. J'ai dit vrai, et néanmoins tu ne dois point aussitôt m'approuver : ajoute le mot *tout;* puis convertis la définition, afin de voir si elle est vraie aussi après sa conversion; ainsi, il est vrai que tout homme est un animal mortel; est-il également vrai que tout animal mortel soit un homme? Cela n'est pas vrai; condamne donc la définition comme comprenant ce qui lui est étranger; puisque l'homme n'est pas le seul animal qui soit mortel, et que tout autre animal en est là. Cette définition de l'homme devient plus exacte, si l'on ajoute à mortel l'expression *raisonnable ;* car l'homme est un animal mortel et raisonnable, et comme tout homme est un animal raisonnable et mortel, ainsi tout animal raisonnable et mortel est un homme. Le vice de la première définition était de trop embrasser, car elle embrassait la bête avec l'homme. Celle-ci est exacte, car elle embrasse tout l'homme, et rien que l'homme.

Elle serait vicieuse en embrassant moins, si tu y ajoutais *grammairien;* car si tout animal mortel, raisonnable et grammairien est un homme, il y a cependant bien des hommes qui ne sont pas grammairiens, et que ne renferme pas cette définition. C'est pourquoi fausse quand on la présente de cette manière, elle devient vraie en la convertissant. Il est faux que tout homme soit un animal raisonnable, mortel et grammairien; mais il est vrai que tout animal raisonnable, mortel et grammairien est un homme. Quand une définition n'est vraie ni dans son premier énoncé, ni adrès sa conversion, elle est plus vicieuse encore que chacune de celles que nous venons d'examiner. Ainsi les deux suivantes : L'homme est un animal blanc; l'homme est un animal quadrupède. Car soit en disant que tout homme est un animal blanc ou quadrupède, soit en convertissant ces deux propositions, tu avances une fausseté. Il y a néanmoins entre elles cette différence que la première s'applique à quelques hommes, puisque beaucoup sont blancs; tandis que la seconde ne s'applique à personne, puisque nul homme n'a quatre pieds.

Assez maintenant, pour t'apprendre à examiner une définition, et à la juger soit en la proposant directement, soit en la renversant : on enseigne là-dessus beaucoup de choses avec autant de paroles que d'obscurités; je tâcherai de te les faire comprendre peu à peu, à mesure que s'en présentera l'occasion.

48. Reporte-toi maintenant à notre définition, et corrige-la après l'avoir mieux examinée. Nous avons constaté que pour définir le sens, elle embrassait autre chose que le sens, et qu'elle n'était plus vraie, dès qu'on la convertissait. Il peut être vrai de dire que nous sentons quand notre corps éprouve une impression connue de l'âme, comme il est vrai que tout homme est un animal mortel; mais, comme il est faux que tout animal mortel soit un homme, puisque la bête meurt aussi : de même il est faux que toute impression corporelle, connue de l'âme, soit une sensation; car la croissance actuelle de nos ongles n'est point inconnue de notre âme, attendu que nous la connaissons nous-mêmes, mais nous ne la sentons pas, et nous ne la connaissons que par conjecture. Nous avons redressé notre définition de l'homme, en y ajoutant le mot raisonnable, et en excluant ainsi les bêtes qu'elle comprenait en même temps; dès lors elle a embrassé l'homme seul et tous les hommes. Ne devrait-on pas ajouter également à celle-ci quelque mot pour éliminer tout ce qu'elle contient d'étranger, et pour qu'elle n'embrasse plus que l'homme seul, et tout l'homme?— *Ev.* J'y consens, mais je ne sais ce que l'on pourrait ajouter. — *Aug.* Assurément il y a sensation dans toute impression corporelle connue de l'âme; mais on ne peut convertir cette proposition à cause de l'impression qu'éprouve notre corps soit en croissant, soit en décroissant, impression que nous connaissons, et par conséquent notre âme. — *Ev.* C'est vrai. —*Aug.* Est-ce par elle-même ou par un intermédiaire que cette impression se révèle à notre âme? — *Ev.* Par un intermédiaire, évidemment; car il y a une différence entre voir nos ongles grandir, et savoir qu'ils croissent. — *Aug.* Croître étant donc une impression que ne révèle aucun de nos sens, et le développement que ces sens nous découvrent, étant le résultat de cette impression, mais non l'impression elle-même, il devient évident que cette impression ne se révèle point par elle-même, mais par un intermédiaire; et si elle se révélait à l'âme sans intermédiaire, ne la connaîtrait-on point par les sens plutôt que par conjecture? — *Ev.* Je le comprends.—*Aug.* Pourquoi donc

hésiter sur ce qui doit ajouter à notre définition? —*Ev.* Je comprends que notre définition devrait appeler sensation toute impression corporelle qui d'elle-même se révèle à notre âme; car toute sensation est cela, et si je ne me trompe, tout cela est sensation.

49. *Aug.* S'il en est ainsi, je confesse que la définition est parfaite; veux-tu toutefois essayer si elle ne pécherait point par le second défaut que nous avons trouvé dans la définition de l'homme, après avoir ajouté le mot *grammairien?* Il doit t'en souvenir, nous avons appelé l'homme un animal raisonnable, mortel et grammairien; et cette définition avait le défaut d'être fausse dans son premier énoncé, et vraie après sa conversion seulement. Il est faux, en effet, que tout homme soit un animal raisonnable, mortel, grammairien, bien qu'il soit vrai que tout animal raisonnable, mortel, grammairien est un homme. Donc, cette définition qui n'embrasse rien autre chose que l'homme, a le défaut de n'embrasser pas tout homme; et telle est peut-être celle dont nous vantons la perfection. Car, bien que toute impression corporelle qui se révèle par elle-même à l'âme soit une sensation, toute sensation n'est pas cela. Tu vas le comprendre:

Les bêtes sentent, et presque toutes sont douées de nos cinq sens, autant qu'il est dans la nature de chacune; le nieras-tu? — *Ev.* Pas du tout. —*Aug.* N'accordes-tu pas qu'il y a science uniquement lorsque la raison apprend et connaît une chose avec certitude? Or, la raison n'est point chez l'animal. — *Ev.* Je l'accorde aussi. — *Aug.* Donc, la science n'est point pour les bêtes. En effet on sait ce qui n'est point inconnu; donc la bête ne sent point; car toute sensation est une impression corporelle qui d'elle-même se révèle à l'âme. Elle sent néanmoins, d'après ce qui vient d'être accordé, pourquoi donc hésiter encore à repousser une définition qui ne renferme point tout ce qui est sensation, puisqu'elle exclut les sensations des bêtes?

CHAPITRE XXVI.

LES BÊTES SONT-ELLES DOUÉES DE SCIENCE ET DE RAISON.

50. *Ev.* Je me suis trompé, je l'avoue, en t'accordant qu'il y a science, lorsque la raison apprend avec certitude. Quand tu m'interrogeais, je n'avais en vue que les hommes; et je ne puis ni affirmer que les bêtes soient raisonnables, ni nier qu'elles aient des connaissances. Il connaissait en effet son maître, le chien qui le reconnut, dit-on, après vingt ans[1], pour ne rien dire de tant d'autres animaux. — *Aug.* Deux choses te sont proposées, l'une est le but auquel on doit tendre, l'autre est le moyen d'y arriver; dis-moi, je te prie, laquelle estimes-tu davantage, et préfères-tu à l'autre? — *Ev.* Qui hésiterait à préférer celle que l'on doit atteindre? —*Aug.* La raison et la science sont deux choses; est-ce par la science que l'on arrive à la raison, ou par la raison à la science? — *Ev.* Selon moi, ces deux choses sont liées si intimement que l'une des deux nous conduit à l'autre. Car, il nous serait impossible d'arriver à la raison, si nous ne savions qu'il faut y arriver. Donc, la science précède, et par elle nous allons à la raison. — *Aug.* Est-ce donc sans la raison que l'on arrive à la science, qui précède, dis-tu? — *Ev.* Dieu me préserve de le dire jamais. Ce serait une témérité suprême. — *Aug.* C'est donc par le moyen de la raison? —*Ev.* Non pas. — *Aug.* Alors c'est par la témérité? — *Ev.* Qui le dirait? — *Aug.* Par quel moyen donc? — *Ev.* Par aucun moyen, puisque la science nous est infuse.

51. *Aug.* Tu me parais oublier ce qui a été convenu tout à l'heure entre nous; je t'ai demandé s'il y a science lorsque la raison apprend une chose avec certitude. Tu as répondu, je crois que telle était selon toi la science humaine; et tu dis maintenant que l'homme peut avoir quelque science, bien que la raison ne lui ait rien appris! Qui ne voit la plus grande contradiction entre ces deux assertions: il n'y a science que si la raison apprend quelque chose avec certitude; et l'on peut savoir quelque chose sans que la raison l'ait appris? Je suis curieux de savoir celle que tu préféreras, car toutes deux ne peuvent être vraies. — *Ev.* Je m'en tiens à ma dernière définition; j'ai eu tort d'admettre la première. Quand, avec la raison, nous cherchons ensemble la vérité, et cela au moyen de questions et de réponses, comment arriver à ce résultat qui est la conclusion du raisonnement, si l'on n'admettait d'abord quelque chose? Mais comment concéder ce que l'on ne sait point? Si donc cette raison ne trouvant à s'appuyer en moi sur quelque chose de connu pour me conduire à l'inconnu, jamais elle ne m'apprendrait rien, et je ne l'appellerais pas même du nom de raison.

[1] Ody., ch. XVI.

C'est donc à tort que tu refuses de m'accorder qu'avant la raison il y a nécessairement en nous quelque science pour lui servir de base. — *Aug*. Soit, et comme je le recommande, je te permettrai de te reprendre chaque fois que tu auras à te repentir : mais n'abuse point de ma permission, je t'en prie, pour écouter mes questions moins attentivement, de peur qu'en faisant trop souvent des concessions mal à propos, tu ne sois amené à révoquer en doute ce que tu as eu raison d'accorder. — *Ev*. Passe plutôt à ce qui reste. Quoique je m'applique de toutes mes forces à être de plus en plus attentif, car je rougis d'abandonner tant de fois mon sentiment ; rien toutefois ne m'empêchera de refouler cette honte, et de me relever de mes chutes, surtout quand tu me tendras la main ; parce que la constance est désirable il ne faut point aller jusqu'à l'obstination.

CHAPITRE XXVIII.

RAISON ET RAISONNEMENT.

52. *Aug*. Que cette constance te vienne dans sa plénitude, et le plus promptement possible ; tant m'est agréable cette maxime que tu as avouée. Maintenant donc prête la plus vive attention à ce que je désire. Quelle différence te paraît-il exister entre la raison et le raisonnement ? — *Ev*. Je ne puis suffisamment distinguer ces deux choses. — *Aug*. Voici donc : penses-tu que l'homme dans l'adolescence, ou dans l'âge mûr, et même, pour éviter tout embarras, que l'homme parvenu à la sagesse, possède la raison d'une manière permanente, lorsqu'il est sain d'esprit, comme le corps jouit de la santé, quand il n'a ni maladie ni blessure ; ou bien, le sage a-t-il et n'a-t-il pas la raison, comme il est tantôt en marche, tantôt assis et tantôt occupé à parler? — *Ev*. Je pense qu'un homme sain d'esprit a toujours la raison. — *Aug*. Pour arriver à quelque connaissance nous nous appuyons sur des concessions ou sur l'évidence, nous interrogeons celui-ci, nous lions ces idées-là : penses-tu donc que nous ou tout homme sage fassions cela continuellement ? — *Ev*. Continuellement, non : à mon avis aucun homme, et même aucun sage n'est constamment occupé à chercher la vérité en discutant, soit avec lui-même, soit avec d'autres : car chercher c'est n'avoir pas trouvé, et rechercher toujours c'est ne trouver jamais. Mais le sage a déjà trouvé, pour ne rien dire de plus, au moins cette sagesse, qu'au temps de son ignorance il recherchait par la discussion, ou de toute autre manière. — *Aug*. Tu dis vrai : comprends donc aussi que ce n'est pas la raison qui nous conduit du connu et de ce qui est accordé, à l'inconnu : car un esprit sain ne fait pas toujours cela, nous l'avons dit, et toujours la raison est en lui.

53. *Ev*. Je comprends, mais pourquoi ces observations? — *Aug*. C'est que tu as voulu tout à l'heure me faire accorder que la science précède chez nous la raison, puisqu'il faut à la raison l'appui de quelque connaissance pour nous mener à l'inconnu. Or, nous voyons maintenant que ce n'est pas la raison qui fait cela. En effet, tout homme raisonnable n'est pas toujours occupé de cet exercice, et toujours cependant il a la raison. Le nom de raisonnement conviendrait peut-être mieux alors; en sorte que la raison serait comme le regard de l'esprit, et le raisonnement la recherche que fait la raison, c'est-à-dire le *mouvement de ce regard* sur les objets qu'il faut regarder. Il nous faudrait ainsi la raison pour voir, le raisonnement pour chercher. Aussi on appelle science le regard de l'esprit fixé vers un objet et le contemplant ; mais il y a défaut de science ou ignorance quand l'esprit ne voit pas, quoiqu'il applique son regard. Même avec les yeux du corps, il ne suffit pas toujours de regarder pour voir, c'est ce que nous remarquons facilement dans les ténèbres.

De là il est évident, je crois, qu'il y a une différence entre le regard et la vision, deux actes de l'esprit que nous appelons raison et science. As-tu quelque chose à objecter, ou bien ces différences ne te paraissent-elles pas assez claires? — *Ev*. Cette distinction me plaît beaucoup, et j'y souscris de grand cœur. — *Aug*. Vois donc alors si nous regardons pour voir, ou si nous voyons pour regarder. — *Ev*. Un aveugle n'en douterait pas, c'est pour voir que l'on regarde, et non pour regarder que l'on voit. — *Aug*. Avouons alors que la vue doit être plus estimée que le regard. — *Ev*. Oui, assurément. — *Aug*. Donc aussi, la science plus que la raison. — *Ev*. C'est conséquent. — *Aug*. Croirais-tu les bêtes supérieures aux hommes et plus heureuses? — *Ev*. Dieu me préserve de cette horrible démence ! — *Aug*. Cette horreur est bien juste assurément, mais c'est là cependant que nous conduit ton

sentiment. Tu as dit, en effet, que les bêtes ont la science sans avoir la raison; tandis que l'homme a la raison, avec laquelle à peine arrive-t-il à la science. Mais dussé-je accorder que nous y arrivons facilement, comment la raison nous aiderait-elle à nous croire au-dessus des bêtes, puisqu'elles ont cette science que nous avons reconnue bien préférable à la raison?

CHAPITRE XXVIII.

LES BÊTES ONT DES SENSATIONS SANS AVOIR LA SCIENCE.

54. *Ev.* Me voilà dans l'absolue nécessité de refuser la science aux bêtes, ou d'admettre qu'elles me sont vraiment supérieures. Mais explique-moi, je te prie, de quelle nature est ce trait que j'ai rapporté du chien d'Ulysse; car j'ai aboyé bien vainement dans mon admiration pour lui. — *Aug.* Qu'y avait-il dans ce chien, sinon la faculté de sentir et non celle de connaître? Bon nombre d'animaux nous surpassent par les sens et ce n'est pas ici le lieu d'en rechercher la cause; mais Dieu nous a mis au-dessus d'eux par l'esprit, la raison et la science. Or ces sens, secondés par la coutume dont la puissance est grande, peuvent discerner ce qui plaît à ces animaux, et d'autant plus facilement que l'âme de la bête est plus attachée à ce corps auquel appartiennent ces sens dont elle se sert pour la nourriture et le plaisir qu'elle goûte dans ce même corps. L'âme de l'homme, au contraire, se soustrait au corps autant qu'elle en est capable par la raison et par la science, dont nous constatons maintenant la grande supériorité sur les sens, elle goûte mieux les jouissances intérieures, et plus elle se plonge dans les sens, plus aussi elle rend l'homme semblable à la bête. De là vient encore que plus l'enfant au berceau est éloigné de la raison, plus il lui est facile de discerner par la sensation l'approche et le contact de sa nourrice, tandis qu'il ne peut soutenir l'odeur d'une autre femme qu'il ne connaît point.

55. Tout cela se suit : je m'arrête néanmoins volontiers à avertir l'âme de ne point tomber dans les sens au delà de ce qui est nécessaire, mais de s'en éloigner, pour se recueillir en elle-même et renaître en Dieu ; c'est là revêtir l'homme nouveau et se dépouiller du vieil homme. Il faut sûrement commencer par là, après avoir méprisé la loi divine ; et les divines Ecritures ne renferment aucun enseignement ni plus vrai, ni plus profond. Je voudrais en dire davantage à ce sujet et m'obliger moi-même, en paraissant te faire la leçon, à ne plus agir que pour me rendre à moi-même[1], à qui je me dois principalement. Je voudrais devenir pour Dieu ce qu'Horace appellerait un serviteur ami de son maître[2]. Mais cela n'est possible qu'à la condition de nous réformer à son image : il nous en a confié la garde comme du trésor le plus cher et le plus précieux, quand nous donnant à nous-mêmes, il nous a faits tels que nous ne pouvons lui rien préférer. Or rien ne me paraît plus laborieux qu'une telle œuvre; rien en même temps ne ressemble plus au repos et l'âme ne peut la commencer ni l'achever, qu'avec le secours de Celui à qui elle se rend. De là vient que pour se réformer il faut à l'homme la clémence de Celui dont la bonté et la puissance l'ont formé.

56. Mais il nous faut revenir à notre sujet. Vois donc s'il t'est prouvé suffisamment que les bêtes n'ont point la science et que tout ce que nous admirons en elles comme une apparence de science est simplement la faculté de sentir.—*Ev.* C'est largement prouvé, et si j'ai besoin d'approfondir avec plus de soin, je saisirai une autre occasion : je voudrais à présent connaître la conséquence que tu prétends tirer.

CHAPITRE XXIX.

EN QUOI DIFFÈRENT LA SCIENCE ET LA SENSATION.

Aug. Quelle conséquence? C'est que la définition de la sensation qui renfermait tout à l'heure je ne sais quoi de trop, pèche maintenant par le défaut contraire; elle n'embrasse pas toutes les sensations. Car les animaux ont des sensations et n'ont pas la science; or ne pas ignorer, c'est savoir, et tout ce que l'on sait est sans contredit du domaine de la science; sur tout cela nous sommes déjà tombés d'accord. Donc, ou bien il n'est pas vrai de dire que la sensation est une affection du corps connue de l'âme, ou bien les bêtes ne l'ont pas, car elles n'ont pas la science; or, nous avons accordé la sensation aux bêtes, donc cette définition

[1] Retract. liv. I, ch. VIII, n. 3. — [2] Hor. Sat. livr. II, Sat. I, v. 2 et 3.

est vicieuse.—*Ev.* Je l'avoue, je ne trouve rien à opposer.

57. Voici un autre motif qui doit nous faire encore plus rougir de cette définition. Il t'en souvient, je pense, on t'a montré dans la définition, un troisième défaut bien plus humiliant : c'est de n'être vraie en aucun sens ; telle est cette définition de l'homme : c'est un animal à quatre pieds. En effet, dire et affirmer que tout homme est un animal à quatre pieds, ou que tout animal à quatre pieds est un homme, c'est un délire, sinon une plaisanterie.—*Ev.* Tu dis vrai.—*Aug.* Et si tel est le vice que l'on doit reprocher à la définition de la sensation, y a-t-il rien, penses-tu, qu'on doive rejeter et repousser davantage ?—*Ev.* Qui le nierait ? Mais je ne voudrais pas, s'il était possible, être si longtemps retenu même sur ce sujet, ni pressé de petites questions.—*Aug.* Ne crains rien, nous touchons au terme.

Quand il s'est agi de la différence entre les hommes et les animaux, n'as-tu pas été persuadé qu'autre chose est de sentir et autre chose de savoir ? —*Ev.* Très-persuadé. — *Aug.* Donc la sensation est autre chose que la science. —*Ev.* Oui.—*Aug.* Or ce n'est pas de la raison que naît la sensation, mais de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher.—*Ev.* Je l'accorde.—*Aug.* Et tout ce que nous savons, nous le tenons de la raison. Donc, aucune sensation n'est la science. Or, tout ce qui n'est point ignoré appartient à la science ; donc il n'appartient à aucun sens de nous apprendre que nul homme ne saurait être appelé quadrupède. Donc aussi notre définition que tu as entrepris de défendre est convaincue non-seulement d'avoir envahi la propriété d'autrui au mépris de tout droit, mais encore de n'avoir rien à elle et de ne vivre que de rapines.

Ev. Que faire alors ? Quittera-t-elle ainsi le tribunal ? Il est vrai que je l'ai défendue autant que je l'ai pu, mais c'est toi qui as dressé cette formule à procès dont nous sommes dupes. Si je n'ai pu gagner ma cause, j'ai au moins agi de bonne foi, ce qui me suffit. Mais toi, si l'on t'accuse de prévarication, comment t'excuser, puisque tu es l'auteur de cette définition effrontément querelleuse et que tu l'as attaquée pour lui faire abandonner honteusement le terrain ?—*Aug.* Est-il ici un juge dont elle ou moi devions rien craindre ? Comme l'avoué que l'on consulte, j'ai voulu, pour instruire la cause, te réfuter en particulier, afin de te préparer à répondre quand on en viendra au jugement.

Ev. Tu as donc quelque chose à dire en faveur de cette définition dont tu as confié la défense à un champion aussi faible que moi.—*Aug.* Oui, certainement.

CHAPITRE XXX.

BIEN QUE L'AME REÇOIVE DES SENSATIONS DE TOUTES LES PARTIES CORPORELLES, ELLE N'EST PAS NÉANMOINS RÉPANDUE PAR TOUT LE CORPS.

58. *Ev.* Quoi donc, je t'en prie ?—*Aug.* C'est que la sensation et la science, malgré ce qui les distingue, ont cela de commun qu'elles ne sont point cachées ; comme l'homme et la bête, malgré la distance qui les sépare, ont cela de commun qu'ils appartiennent l'un et l'autre au genre animal. Rien en effet n'est caché, quand l'âme en a connaissance, soit par l'harmonie du corps, soit par la pureté de l'intelligence ; dans le premier cas, il y a sensation ; science, dans le second. — *Ev.* Notre définition demeure donc inattaquable et prouvée.—*Aug.* Assurément. — *Ev.* Où donc était mon erreur ? — *Aug.* Quand je t'ai demandé si tout ce qui n'est point caché appartient à la science, tu as eu tort de répondre affirmativement. — *Ev.* Et que voulais-tu que je répondisse ? — *Aug.* Que tout ce qui est connu n'appartient pas à la science pour cela, mais seulement ce qui est connu par la raison ; car il y a simplement sensation lorsque nous connaissons par le corps, et que l'impression corporelle se fait connaître par elle-même. Ne sais-tu pas que plusieurs philosophes, et des plus pénétrants, ne voulaient pas même donner le nom de science à ce que découvre notre esprit, à moins qu'il n'en ait une telle intelligence que nul raisonnement ne l'en puisse déposséder ?

59. *Ev.* Je reçois ces observations avec vive reconnaissance ; mais après avoir expliqué avec autant de profondeur, je le crois, ce que l'on entend par sensation, revenons au sujet pour lequel nous avons entrepris de donner ces éclaircissements. Je voulais prouver que l'âme est aussi grande que le corps, et la raison que j'en apportais c'est qu'en quelque partie que tu le touches, de la tête aux pieds, le corps sent ta main ; de là nous avons été conduits à donner cette définition de la sensation qui nous a

si longtemps retenus, nécessairement peut-être. Maintenant donc, s'il te plaît, montre quel est le résultat d'un si grand travail. — *Aug.* Ce travail a certainement un résultat et un résultat sérieux : nous voici parvenus au but où nous voulions atteindre.

En effet, et pour nous en bien pénétrer, nous avons exposé plus longuement que tu ne l'aurais voulu, que la sensation est une impression corporelle qui par elle-même se découvre à l'âme : mais te souvient-il aussi d'avoir constaté avec moi que les yeux sentent ou plutôt qu'ils sont impressionnés où ils ne sont pas? — *Ev.* Il m'en souvient. — *Aug.* Tu as également accordé, si je ne m'abuse, et maintenant encore tu crois sans doute devoir accorder que l'âme est beaucoup meilleure et plus puissante que tout le corps. — *Ev.* Je me croirais coupable d'en douter. — *Aug.* Si donc, comme nous l'avons remarqué en considérant le phénomène de la vue, le corps peut souffrir où il n'est pas, à cause de son union avec l'âme ; estimerons-nous que cette même âme qui communique aux yeux tant de puissance, soit assez indolente et assez inerte pour ne pas connaître les impressions corporelles quand elle n'est pas où elles se produisent?

60. *Ev.* Cette conclusion me frappe singulièrement, elle me frappe jusqu'à me mettre hors de moi, sans que je sache ni ce que j'ai à répondre, ni même où je suis. Que dire? Que la sensation n'est pas l'impression corporelle qui par elle-même se révèle à l'âme? Mais que sera-t-elle si elle n'est cela? Que nos yeux ne sont pas affectés quand nous voyons? Ce serait absurde. Qu'ils sont affectés par la partie du corps où ils sont? Mais ils ne se voient pas et ils sont seuls dans leur orbite. Que l'âme n'est pas plus puissante que les yeux auxquels elle communique toute leur force? Ce serait le comble de la folie. Dirai-je encore qu'il y a plus de puissance à ressentir les impressions du lieu où l'on est que les impressions du lieu où l'on n'est pas? Mais si c'était vrai, la vue ne l'emporterait pas sur les autres sens.

Aug. N'est-il pas vrai encore que les yeux, en souffrant d'un coup, d'une blessure, d'un dérangement d'humeurs sont affectés par ce qui est où ils sont; que l'âme le sait; que cette impression est moins une impression de la vue que du toucher; que l'œil pourrait même l'endurer dans un cadavre, quand l'âme ne serait point là pour la connaître; mais que ce même œil ne saurait éprouver sans l'âme l'impression de la vue? Cependant, ne voit-il pas où il n'est point? N'est-ce pas une preuve évidente que l'âme n'est circonscrite dans aucun lieu? La seule chose en effet que l'œil, c'est-à-dire le corps, ne puisse faire au lieu où il est, c'est ce qu'il ne pourrait faire jamais sans l'âme.

61. *Ev.* Quel parti ai-je donc à prendre, je t'en conjure? Ces raisons ne prouvent-elles pas que nos âmes ne sont point dans nos corps, et si c'est vrai, où suis-je? car nul ne peut m'empêcher d'être mon âme. — *Aug.* Ne te trouble point; prends plutôt confiance, car cette idée, cette considération, nous rappelle en nous-mêmes et nous détache du corps autant qu'il est possible. Il paraît sans doute absurde de penser, comme tu viens de le dire, que l'âme n'est point dans le corps même de l'animal vivant; il y a eu néanmoins, il y a encore, je présume, des hommes savants pour le croire. Mais, tu le comprends, c'est une question bien profonde; elle demande que pour la résoudre, on purifie suffisamment l'œil de l'esprit. Examine plutôt en ce moment comment tu pourrais démontrer que l'âme est longue ou large, ou bien qu'elle a quelque autre dimension semblable : car, tu le sens, la raison que tu prétendais tirer du toucher n'atteint pas la vérité; elle ne saurait nous convaincre que l'âme est, comme le sang, répandue dans tout le corps. Si, néanmoins, tu n'as plus d'argument à présenter, examinons ce qui nous reste.

CHAPITRE XXXI.

SI UN VER CONTINUE A SE MOUVOIR APRÈS AVOIR ÉTÉ COUPÉ, EST-CE UNE PREUVE QUE L'AME SOIT ÉTENDUE PAR TOUT LE CORPS?

62. *Ev.* Peut-être n'en aurais-je plus, si je ne me rappelais combien étant enfants, nous nous plaisions à voir remuer les queues de lézards, après les avoir coupées et retranchées du reste du corps. Comment me persuader que ce mouvement puisse se produire si l'âme n'y est point? Je ne comprends pas davantage que l'âme ne soit pas étendue quand on peut ainsi la diviser avec le corps. — *Aug.* C'est la présence de l'âme qui maintient l'air et le feu dans le corps formé de terre et d'eau, pour produire ainsi l'union des quatre éléments. Je

pourrais donc répondre que l'air et le feu, en se dégageant et en montant après le départ de l'âme, impriment à ces petits corps un mouvement d'autant plus rapide que la plaie, par laquelle ils s'échappent, est plus récente. Ce mouvement se ralentit peu à peu, à mesure que diminue le principe de vie; il cesse lorsque ce principe s'est évaporé tout entier. Mais cette réponse m'est interdite parce que j'ai vu de mes propres yeux, plus tard qu'on ne saurait presque le croire, mais non plus tard que j'y étais obligé.

Nous étions dernièrement dans une campagne de la Ligurie, et ces jeunes gens qui étaient alors avec nous pour poursuivre leurs études remarquèrent, étant couchés par terre, un petit animal qui se traînait, c'était un long ver muni d'un grand nombre de pieds. Ce ver est connu; jamais néanmoins je n'y avais observé ce que je vais dire. L'un de ces jeunes gens, retournant le stylet que par hasard il avait alors à la main, frappa l'animal au milieu du corps. Les deux parties rompues coururent dans des directions contraires; les pieds se mouvaient aussi vite et aussi fort que s'il y avait eu des animaux distincts. Tout étonnés de cette espèce de prodige, et désireux d'en savoir la cause, les jeunes gens nous apportèrent avec vivacité ces deux bouts vivants : Alype et moi nous étions assis à la même place. Assez étonnés à notre tour, nous regardions ces mêmes bouts courir en tout sens sur la table; l'un d'eux frappé encore d'un coup de stylet se tordait douloureusement à l'endroit de la blessure; mais l'autre ne sentait rien et poursuivait ailleurs sa course. Nous voulûmes savoir enfin quelle était la force de ce ver, et après en avoir de nouveau rompu les parties en un grand nombre de parties nouvelles, nous les vîmes toutes se mouvoir également; et si nous ne les avions rompues nous-mêmes, si nous n'avions vu encore les blessures toutes fraîches, nous aurions cru que c'étaient autant de vers nés chacun séparément et possédant chacun une vie propre.

63. Ces jeunes gens me regardaient attentivement; mais je crains de te répéter ce que je leur dis alors; car nous avons fait déjà tant de chemin, nous avons si longuement soutenu notre idée dans cet entretien que si je ne te donne une autre réponse en harmonie avec la cause que je plaide, cette cause paraîtra avoir été percée et semblera succomber sous la dent d'un vermisseau.

Je leur avais donc commandé de poursuivre leurs études comme ils les avaient commencées; je leur disais que de cette manière ils pourraient plus facilement un jour, s'il était opportun, examiner et étudier ces sortes de phénomènes. Mais si je voulais répéter tout ce que nous dîmes, Alype et moi, lorsque ces jeunes gens se furent retirés, les souvenirs et les conjectures, les questions de chacun de nous; il nous faudrait parler beaucoup plus longuement encore que nous ne l'avons fait, à travers tant de circuits et de détours. Je ne te laisserai pas néanmoins ignorer mon sentiment.

Si je ne connaissais sur le corps, sur la forme qui l'anime, sur le lieu, sur le temps, sur le mouvement, beaucoup de choses certaines et profondes que l'on examine avec tant de soin à propos de la question dont nous sommes occupés; j'inclinerais à donner la palme à ceux qui soutiennent la matérialité de l'âme. Aussi je t'en conjure de plus en plus et de toutes mes forces, ne te jette pas témérairement sur les ouvrages ni au milieu des entretiens de ces hommes bavards, qui n'ajoutent guère foi qu'aux sens; entre auparavant et affermis-toi dans la voie qui conduit jusqu'à Dieu même; l'étude et le travail pourraient plus facilement que l'inertie et la nonchalance, t'éloigner de ce sanctuaire mystérieux, où l'âme goûte un plein repos, et dont elle est bannie pendant qu'elle habite ce monde.

64. Voici maintenant, pour combattre la forte impression que je te vois éprouver, non ce que je trouve de plus décisif et de plus puissant, mais ce que je préfère, parmi beaucoup d'autres raisons, comme plus court et mieux approprié à ton esprit. — *Ev.* Dis-le, je t'en prie, aussi vite que possible. — *Aug.* Premièrement, si ces phénomènes se produisent dans quelques corps vivants lorsqu'on les coupe, nous ne devons pas nous troubler pour ce seul motif ni croire fausses tant d'observations que tu viens de voir plus claires que le jour. Il peut se faire effectivement que nous ignorions la cause de ce qui nous étonne, soit parce qu'elle est cachée à la nature humaine, soit parce qu'elle est connue d'un homme que nous ne saurions interroger, soit enfin parce que nous avons un genre d'esprit qui ne lui permet point de nous satisfaire. Faut-il donc sacrifier pour

cela et nous laisser ravir ce que nous connaissons en sens contraire avec tant de certitude, ce dont nous proclamons l'exacte vérité ? Si l'objection ne détruit aucune des réponses que tu as faites à mes questions, et dont tu as reconnu l'indubitable justesse ; pourquoi craindrions-nous comme des enfants ce misérable vermisseau, dont nous ne saurions expliquer la vie, quand on l'a mis en pièces ?

Tu as, je suppose, la ferme assurance que tel homme est un homme de bien ; tu le rencontres attablé avec des larrons que tu poursuis, et il meurt avant que tu aies pu le questionner : lors même que tu ignorerais éternellement pourquoi il se trouvait au milieu des brigands et à table avec eux, tu préférerais supposer n'importe quel motif, plutôt que de le croire coupable et associé à ces scélérats. Et quand les raisons nombreuses qui viennent d'être développées et dont tu as senti la force persuasive, ont démontré clairement que l'âme n'occupe pas d'espace, et qu'en conséquence elle n'a point l'espèce de grandeur que nous voyons dans les corps ; tu n'imagines aucun moyen d'expliquer comment un animal en particulier, lorsqu'il est mis en pièces, vit dans toutes ses parties, et tu vas supposer que l'âme a pu être divisée avec le corps ? Si nous ne pouvons découvrir la cause de ce phénomène, ne faut-il pas mieux continuer à chercher la véritable que d'en admettre une fausse ?

CHAPITRE XXXII.

COMPARAISON INGÉNIEUSE : COMMENT LA VIE PEUT CONTINUER A SE MANIFESTER DANS LES PARTIES DIVERSES D'UN ANIMAL MIS EN PIÈCES. — SECOND SENS DONNÉ A LA GRANDEUR DE L'AME.

65. Autre question : crois-tu que dans nos paroles il y ait une différence entre le son et ce qu'il signifie ? — *Ev.* Je ne le crois pas. — *Aug.* Dis-moi donc d'où vient le son quand tu parles ? — *Ev.* De moi, sans doute. — *Aug.* De toi vient donc aussi le soleil, quand tu en prononces le nom ? — *Ev.* Tu m'as interrogé sur le son et pas sur la chose. — *Aug.* Le son diffère donc de ce qu'il signifie : tu avais dit pourtant qu'il n'en différait pas. — *Ev.* Eh bien, j'accorde maintenant que le son est autre chose que ce qu'il signifie. — *Aug.* Mais avec l'intelligence que tu as de notre langue pourrais-tu dans le discours nommer le soleil, si auparavant tu n'en avais l'idée ? — *Ev.* Je ne le pourrais. — *Aug.* Et si, avant de prononcer un nom tu te tiens un moment en silence occupé d'y penser, le son de ce nom ne demeure-t-il point dans ton esprit avant que ta voix le porte aux oreilles d'autrui ? — *Ev.* C'est évident. — *Aug.* Et le soleil ayant un si grand volume, l'idée que tu en as avant d'en parler, pourrait-elle paraître longue, large ou de toute autre dimension ? — *Ev.* Pas du tout.

66. *Aug.* Ainsi donc, au moment où le mot de soleil s'échappe de tes lèvres, au moment où l'entendant moi-même, je songe à ce soleil dont tu as eu l'idée avant d'en parler et en même temps que tu en parlais, et auquel nous pensons peut-être l'un et l'autre maintenant ; ne dirait-on pas que ce nom a reçu de toi le sens qu'il devait me transmettre ? — *Ev.* On le dirait ? — *Aug.* Le nom renferme ainsi et un sens et un son ; le son est pour les oreilles, le sens pour l'esprit : Ne te semble-t-il donc pas que le nom est comme un être vivant dont le son est le corps, et dont le sens est comme l'âme ? — *Ev.* Je ne trouve rien de plus ressemblant. — *Aug.* Maintenant, ne pourrait-on pas diviser le son comme les lettres, quoique l'on ne puisse en diviser l'âme ou le sens : car le sens n'est autre chose que cette idée de notre esprit, qui ne te paraît ni large, ni longue, ainsi que tu viens de le dire ? — *Ev.* Je le crois parfaitement. — *Aug.* Mais en se divisant avec les lettres, le son te paraît-il conserver le même sens ? — *Ev.* Comment chaque lettre pourrait-elle signifier ce que signifie le nom formé par elles toutes ? — *Aug.* Et quand, après avoir perdu sa signification, le son est comme démembré avec tes lettres ; ne dirais-tu pas que l'âme s'est échappée d'un cadavre mis en pièces et que le nom est mort en quelque sorte ? — *Ev.* Je le crois si volontiers que rien dans notre conférence ne m'a plu davantage.

67. *Aug.* Cette comparaison semble te faire entendre suffisamment comment l'âme peut n'être pas divisée, quand le corps vient de l'être ; vois maintenant comment peuvent vivre ces parties d'un corps démembré quoique l'âme ne le soit pas. Tu l'as admis et, je crois, avec raison : lorsqu'on prononce quelque nom, le sens qui est comme l'âme, ne saurait être divisé, quoique le son, qui est comme le corps, puisse être partagé. Le mot de soleil, quand on en divise le son, ne conserve aucun sens dans aucune de ses parties :

aussi quand un nom est en quelque sorte déchiqueté, et que les lettres ont perdu toute signification, nous considérons ces lettres comme les membres inanimés d'un corps sans vie. Mais si nous trouvons un mot dont chaque partie ait un sens même après la séparation, tu devras avouer que cette espèce de démembrement n'a pas entièrement produit la mort; chaque partie considérée individuellement, signifiant quelque chose, semblera respirer encore.—*Ev.* Je l'avouerai de tout cœur : Mais quel est ce nom? — *Aug.* Le voici : si près encore du soleil dont nous venons de parler, je pense au mot *Lucifer* (porte-lumière). Divise-le entre la seconde et la troisième syllabe; la première partie *luci* (lumière) a encore un sens, la moitié de ce corps est vivante. L'autre moitié l'est aussi. On te la fait entendre lorsqu'on te commande de porter (*ferre*) quelque chose; quand on te dit : Porte (*fer*) ce cahier, pourrais-tu obéir si ce mot *fer* ne signifiait rien? En l'ajoutant à *Luci* on a *Lucifer,* le nom d'une étoile; en le retranchant il a encore un sens, il semble conserver la vie.

68. Le temps et le lieu sont les deux choses que remplissent, ou plutôt qui remplissent tout ce qui tombe sous nos sens; au lieu appartient ce que nous voyons, au temps ce que nous entendons. En effet, comme l'insecte occupe tout entier plus d'espace que n'en occupe l'une de ses parties; ainsi nous mettons plus de temps à prononcer *Lucifer* qu'à prononcer *Luci.* De là une conséquence : Le sens de *Luci* rend ce mot encore vivant, quoiqu'on mette moins de temps à le prononcer qu'on n'en mettait à prononcer *Lucifer* dont il est séparé, et le sens de ce dernier terme n'est pas divisé comme est divisé le son, car il n'était pas soumis au temps comme lui : ainsi quoique chaque partie encore vivante de l'insecte mis en pièces, occupe moins d'espace que n'en occupait le corps entier, il faut se garder de croire que l'âme soit également découpée et qu'elle soit moindre dans un moindre espace, après avoir animé sur un espace plus étendu, le corps entier de l'insecte. Car ce n'est pas elle, mais le corps vivifié par elle, qui occupait cet espace; comme le sens même du mot n'est pas soumis au temps, quoiqu'il en anime et en complète, en quelque sorte, toutes les lettres avec leur temps et leur quantité respective.

Pour le moment, je t'en prie, contente-toi de cette comparaison qui paraît te plaire, et n'attends point les considérations plus approfondies que l'on peut faire sur ce sujet et qui peuvent satisfaire l'esprit, non par des similitudes qui trompent souvent, mais par la vue de la réalité même. D'un côté il faut mettre fin à cette longue conférence, et pour voir et distinguer ces vérités il faut, d'autre part, cultiver et orner ton esprit de beaucoup d'autres connaissances qui te manquent encore. Ainsi tu pourras comprendre clairement s'il est vrai, comme l'affirment quelques hommes très-savants, qu'absolument indivisible par elle-même l'âme soit divisible par le corps.

69. Ecoute maintenant, si tu veux, ou plutôt reconnais avec moi quelle est la grandeur de l'âme, cette grandeur qui ne consiste ni dans le temps ni dans le lieu, mais dans la force et la puissance : car, s'il t'en souvient, c'est ainsi que dès le début nous avons établi et divisé cette question.

Tu penses que le nombre des âmes se rattache également à cette question [1]; mais je ne sais que te répondre sur ce sujet. J'aurais plus vite fait de dire : On ne doit pas absolument s'en occuper ou au moins, tu ne dois pas l'agiter encore, que de prouver qu'à la quantité ne se rapporte ni la multitude ni le nombre, ou que je puis à présent dégager de ses difficultés une question si embarrassée. Dirai-je en effet qu'il n'y a qu'une seule âme? Tu ne comprendras point comment elle est malheureuse dans celui-ci, heureuse dans celui-là : car la même chose ne saurait être à la fois heureuse et malheureuse. Dirai-je qu'il y a une âme et plusieurs âmes? Tu te riras de moi et je ne vois pas trop comment je pourrai t'empêcher de le faire. Dirai-je seulement qu'il y en a plusieurs? C'est moi qui me rirai de moi alors, et je pourrai moins supporter mon propre mépris que le tien. Ecoute donc ce que tu peux fort bien entendre de moi, sans te charger ni me charger d'un fardeau qui pourrait nous accabler l'un ou l'autre, ou bien nous accabler tous les deux. — *Ev.* J'y consens : expose-moi donc ce que tu crois convenable de traiter avec moi, quelle est la puissance de l'âme.

[1] En rattachant à la Grandeur de l'âme la question du nombre des âmes, Evodius se fondait sur ce que le substantif latin *quantitas,* et l'adjectif correspondant *quantus*, s'entendent du nombre comme de la grandeur proprement dite.

CHAPITRE XXXIII.

LES SEPT DEGRÉS DE LA PUISSANCE DE L'AME.

70. Ah! si nous pouvions l'un et l'autre interroger sur ce sujet un homme qui fut à la fois instruit, éloquent, vraiment sage, parfait enfin! Comme il nous montrerait par la parole et le raisonnement ce que peut l'âme sur le corps, ce qu'elle peut sur elle-même, ce qu'elle peut auprès de Dieu, dont elle approche quand elle est pure et où elle trouve son bonheur suprême et absolu! Quoique pour cela j'aie besoin moi-même d'un autre qui me manque, j'ose ne te pas manquer; mais en expliquant avec mon ignorance ce que peut l'âme, j'aurai pour récompense de connaître sans danger ce que je puis moi-même. Renonce d'abord, néanmoins, à l'attente immense, et comme infinie, de m'entendre parler de toutes les âmes; je ne parlerai que de l'âme humaine : seule, elle doit être l'objet de notre sollicitude, quand nous en avons pour nous-mêmes.

Cette âme donc, et chacun peut le remarquer facilement, commence par animer de sa présence ce corps terrestre et mortel; elle y met l'unité et la maintient, elle l'empêche de se désunir et de tomber en ruines; c'est elle qui, en rendant à chacun ce qui lui est dû, fait distribuer également la nourriture aux membres; c'est elle qui conserve l'harmonie et la mesure, non-seulement dans la beauté, mais encore dans la croissance et la communication de la vie. On peut remarquer néanmoins que l'homme n'est pas en cela distingué des végétaux; nous voyons en effet et nous disons que ceux-ci vivent, qu'ils sont conservés chacun dans son espèce, qu'ils se nourrissent, croissent et se reproduisent.

71. Monte donc un second degré et constate ce que peut l'âme sur les sens, où la vie se manifeste avec plus d'évidence et avec plus d'éclat. Car il ne faut pas tenir compte de cette impiété vraiment grossière et plus brute que les végétaux mêmes qu'elle entreprend de protéger. Ne croit-elle pas que la vigne souffre quand on cueille le raisin, que les végétaux sentent le tranchant qui les ouvre, qu'ils voient, qu'ils entendent? On parle ailleurs de cette erreur sacrilége. Revenons à notre dessein; remarque quelle est la puissance de l'âme sur les sens et sur les mouvements des animaux proprement dits : car il n'y a point, sous ce rapport, de ressemblance entre nous et ces végétaux qui tiennent à la terre par leurs racines.

L'âme s'applique au toucher, et par lui elle sent et discerne ce qui est chaud, froid, âpre, poli, dur, doux, léger, pesant. Elle connaît ensuite au goût, à l'odorat, à l'ouïe, et à la vue, d'innombrables variétés dans la saveur, l'odeur, le son et la forme. De plus, elle s'approprie et recherche en tout cela ce qui convient à la nature de son corps; elle fuit et rejette ce qui lui est contraire. De temps en temps elle s'éloigne de ces sens, elle prend comme des vacances pour en réparer le mouvement, retourne en foule et en tous sens les images qu'elle a recueillies par leur intermédiaire : c'est tout ce qu'on appelle le sommeil et les songes. Souvent aussi elle se récrée par des mouvements faciles en se livrant à la joie et aux distractions, et sans travail elle remet l'ordre et l'harmonie dans les organes. Elle fait tout ce qu'elle peut pour l'union des deux sexes, et son amour cherche l'unité dans une double nature. Elle travaille non-seulement à produire, mais encore à nourrir, à protéger, à élever. La coutume l'attache aux objets extérieurs au milieu desquels et par lesquels elle fait vivre le corps; elle s'en sépare avec autant de peine que si c'étaient ses membres; cette force de la coutume ne se détruit ni par l'éloignement des objets, ni par le laps du temps et on l'appelle mémoire. Mais qui peut nier que tout cela se fasse également par l'âme des bêtes?

72. Elève-toi donc à un troisième degré et considère cette mémoire où se jouent tant d'idées que n'y a pas gravées la coutume, mais que lui ont confiées et qu'y maintiennent l'observation et les remarques : tous ces arts qui dirigent la main de l'ouvrier, cette culture des champs, ces constructions de villes, ces édifices variés, ces merveilleux monuments : l'invention de tant de signes qui distinguent les lettres, les paroles, le geste, les sons de toute espèce, la peinture, la sculpture : tant de langues différentes, tant d'institutions, tant de choses nouvelles, tant de choses rétablies; un si grand nombre de livres et de monuments de tout genre pour transmettre les souvenirs, une préoccupation si grande de la postérité; ces hiérarchies de fonctions, de pouvoirs, d'honneurs et de dignités, soit dans les fa-

milles, soit dans l'Etat pour la guerre et pour la paix, soit dans les cérémonies profanes et sacrées; la puissance du raisonnement et de la réflexion, ces fleuves d'éloquence, ces variétés de poèmes, ces mille représentations destinées au jeu et à l'amusement, cette habileté dans la musique, cette exactitude dans les mesures, ces règles dans les calculs, ces pressentiments pour le passé et pour l'avenir tirés des choses présentes. Voilà de grandes distinctions : elles caractérisent tout à fait l'homme. Mais ces traits sont encore communs aux savants et aux ignorants, aux gens de bien et aux méchants.

73. Lève donc les yeux et t'élance sur ce quatrième degré. Ici commence la vertu, et tout ce qui est vraiment digne de louanges. Là, en effet, l'âme ose se préférer, non-seulement à son corps, quelque partie qu'il fasse de l'univers, mais aussi à tous les corps; elle ne regarde pas les biens du monde comme ses propres biens, et quand elle les compare à sa puissance et à sa beauté, loin de les confondre elle les méprise. Plus elle se plaît à cela, plus elle se détache de ce qui la souille, se purifie et s'embellit. Elle commence aussi à s'armer contre tous les obstacles qui font effort pour la faire renoncer à son dessein et à son sentiment; elle estime singulièrement la grande communauté humaine et ne veut pas pour autrui ce dont elle ne voudrait pas pour elle-même; elle suit la direction de l'autorité et les conseils des sages, où elle croit entendre la voix de Dieu même.

Il est vrai le travail se fait sentir dans cette magnifique occupation de l'âme; il faut lutter fortement et courageusement contre les adversités et les séductions du siècle. Car, en se purifiant ainsi, l'âme craint la mort, souvent assez peu et souvent beaucoup. Assez peu, quand, incapable encore de voir la vérité comme la voient les âmes bien pures, elle croit fermement que tout est gouverné par la haute providence et la justice de Dieu, et que la mort ne frappe personne injustement lors même qu'elle serait infligée par une main coupable. On craint beaucoup la mort lorsqu'on croit d'autant plus faiblement à cette Providence divine, qu'on la cherche avec plus de soucis ; lorsqu'on la distingue d'autant moins que la tranquillité d'esprit, indispensable à l'examen des questions obscures, est plus troublée par cette crainte même. Ensuite, plus l'âme sent dans les progrès qu'elle fait, combien il y a de différence entre être pur ou être souillé; plus elle redoute qu'en quittant ce corps elle ne trouve Dieu plus sévère contre ses fautes qu'elle ne l'est elle-même. Mais rien n'est plus difficile que d'avoir horreur de la mort et de renoncer aux plaisirs du monde autant que le demandent les dangers qu'on y court. L'âme toutefois est si grande, qu'elle le peut, mais avec le secours du Dieu véritable et souverain, de cette justice qui soutient et dirige cet univers, qui a donné l'existence à tout, et une telle existence que ce tout ne saurait être meilleur. C'est donc à cette justice qu'elle se confie avec piété et sécurité, pour obtenir d'être aidée et comme achevée, dans l'œuvre si difficile de sa sanctification.

74. L'âme, après ce travail, c'est-à-dire après s'être délivrée et purifiée de toute tache et de toute souillure, se tient avec bonheur en elle-même, sans plus craindre pour soi ni se tourmenter à son propre sujet. C'est donc ici le cinquième degré. Autre chose, en effet, est d'arriver à la pureté, autre chose de s'y maintenir; autre chose encore est d'agir pour se relever de ses fautes, et autre chose d'agir pour ne pas souffrir que l'on y retombe. L'âme ici comprend de toute manière combien elle est grande; animée alors d'une immense et incroyable confiance, elle court vers Dieu, c'est-à-dire vers la contemplation de la vérité même, vers cette grande, sublime et mystérieuse récompense pour laquelle elle a tant travaillé.

75. Mais cet élan, ce désir de comprendre ce qui est vraiment et absolument, c'est le regard suprême de l'âme; elle n'en a pas de plus parfait, de meilleur, de plus droit. C'est donc ici le sixième degré. Car autre chose est de purifier l'œil de l'âme, de ne l'ouvrir ni en vain ni avec légèreté, de ne l'arrêter sur rien de mauvais; autre chose d'en conserver et d'en affermir la santé; autre chose enfin de porter, sur ce qu'il faut contempler, ce regard devenu juste et serein. Ceux qui veulent s'occuper de cette contemplation avant de s'être purifiés et guéris sont tellement blessés par la divine lumière que, loin d'y voir rien de bon, ils croient y voir beaucoup de mal, lui refusent même le nom de vérité, et, poussés par la passion, entraînés misérablement par un plaisir corrupteur, ils se replongent, en maudissant le remède, dans les ténèbres compatibles avec leur état maladif. Aussi le prophète dit avec beau-

coup de justesse, sous le souffle divin de l'inspiration : « Créez en moi un cœur pur, ô mon « Dieu, et renouvelez au fond de mon âme « l'esprit de droiture[1]. » L'esprit de droiture, me semble-t-il, est celui qui rend l'âme incapable de dévier et de s'égarer dans la recherche de la vérité; et il ne s'y rétablit pas que le cœur ne soit purifié, c'est-à-dire avant qu'on n'ait mis un frein à la pensée elle-même, avant qu'elle ne se soit élevée au-dessus de toutes les passions et de toutes les souillures que produisent les choses périssables.

76. Mais c'est dans la vue et la contemplation de la vérité que consiste le septième et dernier degré de la puissance de l'âme; ou plutôt ce n'est pas un degré, c'est une demeure où conduisent ces degrés. Comment exprimer quelle est alors la joie de l'âme, combien elle goûte le bien suprême et véritable, quel reflet tombe sur elle de sérénité et d'éternité? De grandes et incomparables âmes ont parlé de ce bonheur autant qu'elles l'ont jugé convenable, et nous croyons qu'elles en étaient, qu'elles en sont encore témoins. Ce que maintenant j'ose te dire, c'est qu'en poursuivant avec constance la course que Dieu nous commande et que nous avons entreprise, nous parviendrons par la vertu et la sagesse de Dieu à la cause souveraine, au souverain auteur, au principe souverain de toutes choses, à cet Etre incomparable auquel il est possible peut-être de donner un nom plus convenable.

Or, en le voyant nous verrons réellement combien sous le soleil tout est vanité des vaniteux[2]. La vanité est-elle, en effet, autre chose que la tromperie, et les vaniteux sont-ils autre chose que des trompés ou des trompeurs, ou bien des trompés et des trompeurs tout à la fois? On peut néanmoins remarquer aujourd'hui combien diffère ce qui est ainsi sous le soleil et ce qui existe véritablement; comment Dieu a créé aussi les êtres de ce monde; ils ne sont rien en comparaison des biens éternels, quoique considérés en eux-mêmes ils soient beaux et admirables. Nous connaîtrons alors combien est véritable ce qu'il nous est commandé de croire, combien nous étions heureux et favorisés d'être nourris au sein de l'Eglise notre mère, combien nous était salutaire ce lait mystérieux que l'apôtre Paul a déclaré nous avoir donné pour breuvage[3]. Prendre cet aliment lorsqu'on est encore aux bras de sa mère, c'est chose fort utile; quand on a grandi, ce serait humiliant, il faudrait plaindre celui qui le repousserait quand il en a besoin; regarder comme coupable et comme impie celui qui en viendrait à le mépriser et à l'avoir en horreur. Mais quelle charité et quelle gloire dans celui qui le prépare et le sert convenablement!

Nous verrons aussi de tels changements, des transformations si heureuses dans cette nature corporelle quand elle est soumise aux lois divines, que la résurrection elle-même admise difficilement par les uns, traitée de fable par les autres, nous paraîtra au moins aussi certaine que nous sommes sûrs du lever du soleil après son coucher. Quant à ceux qui se rient de l'incarnation jusqu'à laquelle s'est abaissé, pour être le modèle et les prémices de notre salut, le Fils tout-puissant, éternel et immuable de Dieu; qui tournent en dérision sa naissance d'un sein virginal et les autres miracles de sa vie, nous les mépriserons comme on méprise ces enfants qui, après avoir vu un peintre copier des tableaux, s'imaginent qu'on ne saurait faire le portrait d'un homme sans en avoir sous les yeux un autre portrait. Mais quelles délices dans cette contemplation de la vérité, sous quelque aspect qu'on puisse l'envisager! quelle pureté! quelle clarté! quelle indubitable certitude! Quoi qu'on ait cru savoir, on estimera n'avoir jamais rien su en comparaison de cette vérité; et pour donner à l'âme une facilité plus grande d'y adhérer plus amplement et plus entièrement, au lieu de craindre comme auparavant la mort, c'est-à-dire la séparation complète d'avec le corps, on la désire comme une faveur suprême.

CHAPITRE XXXIV.

LA NATURE DIVINE EST SEULE PRÉFÉRABLE A LA NATURE DE L'AME. AUSSI L'HOMME NE DOIT ADORER QUE DIEU.

77. Tu viens d'entendre quelle est la force et la puissance de l'âme, et pour tout dire en un mot : de même que cette âme de l'homme n'est pas égale à Dieu, il faut l'avouer; ainsi doit-on présumer que rien de ce qu'il a créé ne se rapproche davantage de lui. Aussi nous enseigne-t-on divinement et magnifiquement dans l'Eglise catholique que « l'âme ne doit

[1] Ps. L, 12. — [2] Eccli. 1-2. Rétr. liv. I, ch. VII, n. 3. — [3] I Cor. III, 2.

« adorer aucune créature, » (j'emploie plus volontiers ces paroles, car elles ont été employées quand on m'a insinué cette doctrine) mais uniquement le Créateur même de toutes choses, de qui, par qui et en qui elles sont toutes, c'est-à-dire le principe immuable, l'immuable sagesse, l'immuable amour, le Dieu unique, véritable et parfait, qui n'a jamais été sans exister, qui existera toujours, qui jamais n'a été et ne sera jamais autrement : rien n'est plus caché ni plus présent que lui ; on découvre difficilement où il est, plus difficilement où il n'est pas ; tous ne peuvent être avec lui et nul ne peut être sans lui. Que dire encore de plus incroyable ? C'est ce que notre humanité peut affirmer plus légitimement et plus convenablement de lui.

C'est donc ce grand Dieu que seul l'âme doit adorer sans distinction et sans confusion. En effet tout ce que l'âme adore comme étant Dieu elle doit nécessairement le considérer comme étant supérieur à elle-même. Or ni la terre, ni les mers, ni les astres, ni le soleil, ni la lune, ni rien de ce que nous pouvons toucher, ou voir de nos yeux, ni même le ciel où ne peuvent s'élever nos regards ne doivent être estimés au-dessus de la nature de l'âme. Que dis-je ? la raison démontre avec certitude que tout cela est bien inférieur à une âme quelle qu'elle soit ; pourvu néanmoins que par amour de la vérité on la suive avec une inébranlable constance et une fidélité à toute épreuve, quand elle mène à travers des chemins inaccoutumés et par conséquent ardus.

78. Outre ces créatures qui tombent sous nos sens, qui occupent un espace quelconque et sur lesquelles l'emporte sans contredit l'âme humaine, nous venons de le rappeler, s'il est autre chose dans l'univers créé par Dieu, c'est au-dessous de l'âme ou égal à elle ; au-dessous, comme l'âme de la bête ; égal, comme celle de l'ange. Mais il n'est rien au-dessus, et s'il y avait quelque chose, ce serait l'œuvre du péché, non de la nature. Le péché cependant ne détériore pas l'âme jusqu'à la mettre au-dessous ni même au niveau de l'âme de la bête.

Elle ne doit donc adorer que Dieu, parce que seul il est son auteur. Quant aux hommes, si sages et si parfaits qu'ils soient, ou plutôt quant aux autres âmes raisonnables et déjà bienheureuses, il faut seulement les aimer, les imiter et avoir pour elles la déférence qui convient à leur mérite et à leur rang. Il est dit en effet : « Tu adoreras le Seigneur ton « Dieu et tu ne serviras que lui [1]. » Si nos parents sont dans l'erreur ou dans la peine, sachons qu'il faut leur porter secours autant qu'on le peut et qu'il est commandé ; mais nous devons comprendre en faisant ainsi le bien, que nous sommes les instruments de Dieu. Ne nous laissons pas séduire non plus par l'amour de la vaine gloire et ne nous attribuons rien en propre, ce qui suffirait pour nous précipiter de bien haut et nous plonger dans l'abîme. Ne haïssons pas les hommes tyrannisés par les vices, mais les vices mêmes ; non pas les pécheurs, mais leurs péchés. Car nous devons désirer qu'on prête à tous une main secourable, même à ceux qui nous ont blessés, à ceux qui veulent nous nuire par eux-mêmes ou par d'autres.

Telle est la religion vraie, parfaite, unique, au moyen de laquelle doit se réconcilier avec Dieu l'âme qui possède la grandeur dont nous nous occupons, et par laquelle elle se rend digne de la liberté ? Dieu en effet nous délivre de tout ce qui peut nous rendre esclaves ; rien n'est plus avantageux que de lui être soumis, la parfaite et unique liberté consiste à lui plaire en le servant.

Mais je m'aperçois que j'ai presque franchi les bornes que je m'étais fixées et que depuis longtemps j'ai dit beaucoup de choses sans te questionner. Je ne m'en repens pas néanmoins ; car ces vérités sont répandues dans les nombreuses Ecritures de l'Eglise. Il semble avantageux de les avoir réunies comme nous l'avons fait ; on ne peut toutefois les comprendre pleinement avant que parvenu au quatrième de ces sept degrés, courageux et fidèle à la piété, occupé d'acquérir la santé et la force nécessaires pour les comprendre, on ne les examine toutes en détail avec toute l'attention et toute la pénétration possibles. Il y a effectivement dans chacun de ces degrés, une beauté distincte et particulière ; et nous ferions mieux de les nommer des actes.

[1] Deut. VI, 13. Matth. IV, 10.

CHAPITRE XXXV.

AUTRES MANIÈRES DE DÉSIGNER LES SEPT DEGRÉS DE LA PUISSANCE DE L'AME.

79. Il est question en effet de la puissance de l'âme et il se peut qu'elle fasse en même temps tout ce qui est compris dans tous ces degrés, quoiqu'elle ne croie faire que ce qu'elle fait avec difficulté ou avec amour ; dans ces deux cas effectivement elle est beaucoup plus attentive. Si donc nous montons ces degrés, nous dirons pour nous faire comprendre, que le premier acte de l'âme est d'animer; le second, de sentir; l'industrie sera le troisième ; la vertu, le quatrième ; le cinquième sera la tranquillité ; le sixième nous introduira en Dieu ; le septième sera la contemplation. On peut dire aussi que ces actes s'exercent dans le corps, par le corps et autour du corps, pour l'âme et dans l'âme, pour Dieu et en Dieu : dire aussi qu'ils sont beaux quand ils s'accomplissent dans un autre, par un autre, autour d'un autre sujet ; pour ou dans ce qui est beau, pour ou dans la beauté même.

Si tu crois avoir besoin sur toutes ces dénominations, de quelques éclaircissements, tu les demanderas plus tard. Le motif pour lequel j'ai voulu employer tous ces termes, c'est la crainte que tu ne te troubles, en voyant les mêmes idées exprimées et divisées différemment par les uns et par les autres, et que pour cette raison tu ne condamnes ceux-ci ou ceux-là. Ne peut-on pas avec une parfaite justesse et beaucoup de pénétration assigner aux mêmes choses des dénominations et des divisions variant à l'infini ? Chacun choisit dans ce grand nombre, celles qu'il juge convenables à son dessein.

CHAPITRE XXXVI.

MERVEILLEUSE HARMONIE ENTRE L'UNIVERS ET LA RELIGION VÉRITABLE. LES AUTRES QUESTIONS RELATIVES A L'AME SE TROUVENT RÉSOLUES.

80. En vertu donc de cette loi sacrée et inaltérable par laquelle il gouverne tout ce qu'il a formé, le Dieu souverain et véritable a soumis le corps à l'âme, l'âme à lui-même et par là tout à lui. Jamais non plus il ne l'abandonne dans aucun de ses actes, soit pour la punir, soit pour la récompenser ; car il a jugé qu'il serait très-beau que tout ce qui est fût comme il est, que la variété fît l'ordre dans la nature, qu'il n'y eût rien de choquant pour qui considérerait l'ensemble, que les châtiments et les récompenses, à cause de la justice qui les décerne, ajoutassent à la beauté générale et à l'ordre universel.

Car l'âme a reçu de lui le libre arbitre, et ceux dont les raisonnements frivoles travaillent à le nier, sont aveuglés au point de ne pas comprendre que rien ne les force à publier tant d'inepties et de blasphèmes. Le libre arbitre, toutefois, ne permet point à l'âme de troubler aucunement par des entreprises coupables l'ordre divin et la loi générale ; car il vient du sage et invincible Seigneur de toute créature.

Mais peu d'hommes sont capables de comprendre ces vérités comme elles doivent être comprises, et la vraie religion seule peut en rendre capable. Elle consiste effectivement en ce que l'âme, après s'être séparée de Dieu par le péché, se rattache à lui par la réconciliation. C'est donc au troisième acte qu'elle s'empare de l'âme et commence à la conduire ; au quatrième elle la purifie, la réforme au cinquième, l'*introduit* au sixième et la nourrit au septième. Elle produit ces effets plus ou moins rapidement selon l'amour et les mérites de chaque âme ; mais quelles que soient les dispositions de ces âmes, Dieu en agissant sur elles fait tout avec une justice parfaite, une parfaite sagesse et une beauté parfaite.

A quoi sert la consécration des tout petits enfants ? Cette question est fort obscure ; on doit croire cependant que ces consécrations ne sont point sans avantage. La raison les découvrira lorsqu'elle devra s'en occuper, ainsi que de tant d'autres sujets ; car depuis longtemps, je l'avoue, je te propose plutôt des questions que je ne t'en donne l'intelligence. Il te sera très-utile de les examiner, pourvu que tu prennes la piété pour guide.

81. Les choses étant ainsi, qui aurait droit de se plaindre que l'âme ait été unie au corps pour le conduire et le diriger ; puisque c'était le meilleur moyen d'établir la liaison dans ce grand et magnifique ordre de l'univers ? Qui voudrait demander encore ce que l'âme devient dans ce corps fragile et mortel, puisqu'elle est justement condamnée à mort à cause du péché et qu'elle peut dans ce même

corps se perfectionner en vertu ? Ce qu'elle deviendra en le quittant, puisque la peine de mort doit subsister nécessairement, si le péché subsiste, et que Dieu lui-même, c'est-à-dire la vérité en personne, sera la récompense de la piété et de la vertu ?

Ainsi donc, s'il te plaît, finissons ce long entretien et appliquons-nous avec tout le soin et toute la religion possibles, à accomplir les préceptes de Dieu : on ne peut autrement échapper à tant de maux. Si en quelques endroits j'ai parlé pour toi d'une manière trop obscure, marque-les dans ta mémoire et prends un meilleur moment pour y revenir. Car Celui qui est là-haut, notre Maître à tous, ne nous manquera pas si nous le cherchons.

Ev. Je suis tellement impressionné de ce discours que je me serais cru coupable de l'interrompre. Mais s'il te convient de le finir ici ; si tu as cru pour le moment passer aussi vite sur les trois dernières questions, je m'en rapporte à ton jugement, et désormais quand il s'agira d'examiner d'aussi importants sujets, non-seulement je choisirai le temps qui convient à tes occupations, mais aussi j'aurai soin de me disposer mieux moi-même.

Traduit par M. l'abbé MORISOT.

TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE.

CET OUVRAGE COMPREND TROIS QUESTIONS DE HAUTE IMPORTANCE. PREMIÈREMENT, D'OU VIENT LE MAL? SECONDEMENT, QUI A CRÉÉ LE LIBRE ARBITRE, PRINCIPE DU MAL? TROISIÈMEMENT, ÉTAIT-IL CONVENABLE QUE DIEU CRÉAT LE LIBRE ARBITRE? CHACUNE DE CES QUESTIONS FOURNIT LA MATIÈRE D'UN LIVRE SPÉCIAL [1].

LIVRE PREMIER.

L'auteur pose d'abord la question de l'*Origine du Mal;* puis il explique en quoi consiste la *Malice* d'un acte coupable ; il montre ensuite que les actes mauvais procèdent du *Libre Arbitre* ou de la libre détermination de la volonté humaine, parce que la raison n'est contrainte par personne à se soumettre à la passion, qui domine dans tout acte mauvais.

CHAPITRE PREMIER.

DIEU EST-IL L'AUTEUR DE QUELQUE MAL ?

1. *Evode.* Dis-moi, je te prie, si Dieu n'est pas l'auteur du mal. — *Augustin.* Je te le dirai, dès que tu auras éclairci ta question. De quel mal entends-tu parler? car nous prenons ordinairement ce mot dans deux sens. Dans le premier nous disons : cet homme a mal agi, et dans le second : cet homme a souffert de grands maux. — *E.* J'entends ici ce mot dans l'un et l'autre sens. — *A.* Eh bien! si tu crois ou comprends que Dieu est bon, et le contraire n'est pas permis, il ne peut mal agir; si nous admettons ensuite qu'il est juste, et le nier serait un blasphème, il s'ensuit qu'il distribue aux bons les récompenses, et aux méchants les supplices. Or les supplices sont des maux pour ceux qui les souffrent. Mais personne n'est puni injustement, il faut encore l'avouer, puisque nous croyons à une Providence Divine gouvernant cet univers. Il est donc certain que Dieu n'est pas l'auteur du mal entendu dans le premier sens, mais qu'il l'est du mal entendu dans le second. — *E.* Puisque Dieu n'est pas l'auteur de ce mal, il y en a donc un autre? — *A.* Sans doute, puisque le mal se fait, il faut bien qu'il ait un auteur; mais si tu prétends qu'on te dise son nom, tu veux l'impossible; car ce n'est pas une personne unique : chaque méchant est l'auteur de ses méfaits. Si tu en doutes, réfléchis à ce que nous disions tout à l'heure : c'est la justice de Dieu qui punit les mauvaises actions. Or elles ne seraient pas punies avec justice, si elles n'étaient volontaires [1].

2. *E.* Je doute qu'un homme pèche, sans avoir été instruit à pécher. S'il en est ainsi, je voudrais savoir qui est celui qui nous a appris à mal faire. — *A.* Crois-tu que l'instruction soit un bien? — *E.* Qui oserait dire que l'instruction soit un mal? — *A.* Et si elle n'était ni bonne, ni

[1] Cet ouvrage est dirigé contre les Manichéens, comme saint Augustin le répète plusieurs fois au livre des Retractations. (Lib. I, ch. IX). Il a été commencé en l'an de Jésus-Christ 388, et terminé en 395.

[1] Voyez Retract. liv. I, chap. IX, n. 3.

mauvaise? — *E.* Pour moi je crois qu'elle est un bien. — *A.* Tu as parfaitement raison, c'est par elle que la science nous est donnée ou qu'elle s'éveille [1] en nous; et personne, sans instruction, ne connaît quoi que ce soit. Es-tu d'un autre sentiment? — *E.* Je pense que l'instruction ne nous apprend que le bien. — *A.* Vois donc si on ne s'instruit pas du mal; car instruction vient d'instruire. — *E.* Mais si le mal ne s'apprend pas, d'où vient que les hommes le font? — *A.* Cela vient peut-être de ce qu'ils se détournent de l'instruction et qu'ils y deviennent étrangers; mais que telle soit la vraie raison, ou qu'il y en ait une autre, peu importe. Puisque l'instruction est un bien, et que le mot lui-même ne signifie pas autre chose que *apprendre*, il demeure acquis manifestement que le mal ne peut s'apprendre. Car s'il s'apprenait, il serait contenu dans l'instruction, et alors l'instruction ne serait plus un bien; mais elle est un bien, tu l'as admis toi-même. Le mal ne s'apprend donc pas, et c'est en vain que tu cherches un maître qui nous aurait appris à le commettre. Ou bien, si on nous l'apprend, c'est pour nous enseigner à l'éviter, et non pas à le faire; et il s'ensuit que faire le mal n'est rien autre chose que renoncer à l'instruction.

3. *E.* Maintenant je suis d'avis qu'il y a deux sortes d'instructions; par l'une on nous apprend à faire le bien, par l'autre, à commettre le mal. Tout à l'heure lorsque tu m'as posé cette question : l'instruction est-elle un bien ? j'étais préoccupé par l'amour même du bien, je n'avais en vue que l'instruction qui nous apprend à bien faire, et c'est de celle-ci que j'ai dit dans ma réponse : elle est un bien. Maintenant je m'aperçois qu'il y en a une autre; j'affirme sans aucune espèce de doute que celle-là est un mal; et je te demande qui en est l'auteur. — *A.* Admets-tu au moins que l'intelligence soit un bien sans mélange? — *E.* Pour cela, je l'admets pleinement; je ne vois pas ce qu'on pourrait trouver dans l'homme de meilleur que l'intelligence; et il ne me paraît pas possible de dire qu'aucune intelligence puisse être mauvaise, à aucun point de vue. — *A.* Eh bien ! quand on instruit un homme, s'il n'a pas l'intelligence de ce qu'on lui enseigne, pourras-tu dire qu'il s'instruit véritablement? — *E.* Je ne le pourrai. — *A.* Alors, si d'une part toute intelligence est bonne, si de l'autre personne ne s'instruit sans intelligence, il s'ensuit que quiconque s'instruit, fait bien; car celui qui s'instruit, comprend, et celui qui comprend, fait bien. Donc, chercher l'auteur de notre instruction, c'est chercher l'auteur par qui nous faisons le bien. N'essaie donc plus de trouver je ne sais quel docteur mauvais. S'il est mauvais, il n'est pas docteur; et s'il est docteur, il n'est pas mauvais.

[1] Se rappeler la doctrine de saint Augustin dans le livre du Maître.

CHAPITRE II.

AVANT DE RECHERCHER L'ORIGINE DU MAL, IL FAUT SAVOIR CE QUE NOUS DEVONS CROIRE SUR DIEU.

4. *E.* Me voilà suffisamment forcé d'avouer que nous n'apprenons pas à faire le mal; fais-moi donc connaître l'origine du mal. — *A.* Tu soulèves une question qui m'a violemment agité dès ma première jeunesse; c'est elle qui, de guerre lasse, m'a poussé vers les hérétiques et m'a précipité dans l'hérésie. Cette chute me brisa, et je demeurai comme écrasé sous le monceau de leurs fables et de leurs vaines erreurs. Jamais je n'aurais pu me relever, si le désir de trouver la vérité ne m'avait obtenu le secours de Dieu; je ne pourrais même plus respirer du côté de la première des libertés : celle de chercher. Comme ma délivrance s'est opérée de la manière la plus sérieuse, je parcourrai avec toi, dans l'examen de cette question, le chemin que j'ai moi-même suivi et qui m'a fait aboutir. Dieu interviendra pour nous faire comprendre ce que nous croyons, car nous avons ainsi la certitude de suivre la marche prescrite dans ce texte du Prophète : « Si vous ne croyez d'abord, vous « ne comprendrez pas [1]. » Nous croyons donc que tout ce qui est a Dieu pour auteur, et que cependant Dieu n'est pas l'auteur des péchés [2]. Mais voici ce qui trouble notre esprit : si les âmes que Dieu a faites sont les auteurs des péchés, si ces âmes ont Dieu pour auteur, comment ne pas voir une relation de cause assez étroite entre le péché et Dieu?

5. *E.* Tu as parfaitement exprimé ce qui fait le tourment de ma pensée, ce qui m'a contraint et entraîné à scruter ce problème. —

[1] Is. VI, 9, selon les LXX.

[2] Il n'y a pas ici de contradiction dans les termes, ni de paradoxe même apparent. D'après la doctrine de saint Augustin, développée ailleurs, notamment dans les Confessions, le péché n'est pas *une chose qui est*, c'est la privation de ce qui devrait être.

E. Sois ferme et crois énergiquement ce que tu crois. On ne peut rien croire de mieux, lors même qu'il serait impossible d'en trouver la raison. Et en vérité, le commencement de toute religion consiste à concevoir de Dieu l'idée la plus excellente. Or personne n'a cette idée de Lui, s'il ne croit qu'il est tout-puissant et incapable du moindre changement; Créateur de tous les biens et meilleur lui-même que toutes ses œuvres; gouverneur de toute sa création et la régissant selon la plus parfaite justice; n'ayant eu besoin d'aucune nature existante pour créer, comme quelqu'un qui n'aurait pas trouvé en lui-même de quoi suffire à son œuvre. C'est pourquoi il a créé toutes choses de rien; et de lui-même, il a non pas créé, mais engendré son égal, Celui que nous appelons le Fils unique de Dieu, Celui que dans nos efforts, pour le désigner plus clairement, nous nommons la Vertu de Dieu et la Sagesse de Dieu, par laquelle il a fait toutes choses, en les faisant sortir du néant. Ces principes établis, cherchons, avec le secours divin, à comprendre la question, et procédons de cette manière.

CHAPITRE III.

LA PASSION EST LE PRINCIPE DU MAL.

6. *A.* Avant de répondre à ta question sur l'origine du mal, il faut examiner ce que c'est que mal faire. Donne-moi d'abord tes idées sur ce point; et si tu ne peux tout exprimer en peu de paroles, fais-moi une énumération détaillée des actes mauvais, en me disant ce que tu en penses. — *E.* Le temps et la mémoire me feraient défaut pour les énumérer tous. Je me bornerai à te désigner les adultères, les homicides et les sacriléges, comme des actions de la malice desquelles personne ne doute. — *A.* Mais dis-moi d'abord pourquoi tu penses que l'adultère est une mauvaise action. Est-ce parce que les lois le défendent? — *E.* Evidemment ce n'est pas parce que la législation le défend, que l'adultère est un mal; au contraire, c'est parce qu'il est un mal qu'il est défendu par les lois. — *A.* Mais si quelqu'un nous pressait, et nous énumérant les voluptés de l'adultère, nous demandait pourquoi nous le jugeons un mal et un acte méritant condamnation, devrions-nous invoquer l'argument d'autorité et nous retrancher dans le texte de la loi, quand il s'agit non pas de croire, mais de comprendre? Certes, je vois avec toi, je crois inébranlablement, je crie à toutes les sociétés et à toutes les nations du monde, qu'elles doivent croire que l'adultère est un mal. Mais cette vérité que nous admettons par la foi, nous cherchons ici à la comprendre; et à en acquérir la plus haute certitude scientifique. Réfléchis donc sérieusement, et dis-moi sur quelle raison tu établis la malice de l'adultère. — *E.* Je me rends compte de la malice de l'adultère, en ce que je ne voudrais pas le souffrir dans mon épouse. Or celui-là commet le mal qui fait à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît à lui-même. — *A.* Et que dirais-tu d'un homme dont la passion serait telle, qu'il offrirait sa femme à un autre et la lui livrerait volontiers, lui-même, à charge de réciprocité? Penses-tu qu'il ne serait pas coupable? — *E.* Il serait très-coupable. — *A.* Cependant cet homme ne pèche pas contre la maxime citée tout à l'heure. Il ne fait pas à autrui ce qu'il ne veut pas qu'on lui fasse à lui-même. Ainsi cherche une autre raison pour rendre compte de la malice de l'adultère.

7. *E.* Ne puis-je pas dire que l'adultère est un mal parce que j'ai vu souvent condamner des hommes qui en étaient accusés? — *A.* Mais quoi? N'a-t-on pas fréquemment aussi condamné des hommes pour avoir fait le bien? Lis l'histoire, et, pour ne pas te renvoyer à d'autres écrits, lis celle qui l'emporte sur les autres par le sceau de l'autorité divine dont elle est revêtue. Tu y verras quelle mauvaise opinion nous devrions avoir des apôtres et de tous les martyrs, si nous nous avisions de considérer les condamnations judiciaires comme un signe certain du crime. Ils ont tous été jugés et condamnés pour avoir confessé la foi; si donc tout ce que les tribunaux condamnent est un mal, c'était un mal à cette époque de croire au Christ et de confesser cette croyance. Et si, au contraire, ce qu'on condamne n'est pas par cela même un crime, cherche une autre raison pour nous montrer en quoi consiste la malice de l'adultère. — *E.* Je ne vois pas ce que je pourrais te répondre.

8. *A.* Pour moi, il me semble que la passion expliquerait la malice de l'adultère. Tu n'es en peine que parce que tu cherches au dehors la malice d'un acte, quand tu peux la prouver facilement dans cet acte même. Oui, la malice

de l'adultère est dans la passion qui le fait commettre. Pour mieux le comprendre, suppose un homme empêché d'abuser de la femme d'autrui, mais qui le désire, et croit, pour une raison ou pour une autre, y parvenir, en un mot, qui est prêt à le faire s'il le pouvait. N'est-il pas vraiment coupable, comme si on le surprenait en flagrant délit? — *E.* Ce raisonnement est de la plus claire évidence; et il n'est pas besoin, je le vois, d'un long discours pour me le faire appliquer à l'homicide, au sacrilége et à tous les autres crimes. Il demeure établi que c'est la passion seule qui fait le fond de tout acte mauvais.

CHAPITRE IV.

OBJECTION : HOMICIDE COMMIS PAR CRAINTE. — QUELLE SORTE DE CUPIDITÉ EST COUPABLE.

9. *A.* Sais-tu que la passion s'appelle encore d'un autre nom, et qu'on la nomme aussi cupidité?—*E.* Je le sais. —*A.* Eh bien! penses-tu qu'il n'y ait pas de différence entre cette cupidité et la crainte?—*E.* Il me semble qu'il y a une grande différence entre les deux. — *A.* Et cette manière de voir vient sans doute de ce que la cupidité recherche son objet, au lieu que la crainte le fuit? —*E.* Précisément. — *A.* Mais quoi! si un homme, excité non par la cupidité, non par le désir d'acquérir quelque chose, mais par la crainte qu'il ne lui arrive du mal, tue un autre homme, ne sera-t-il point homicide?—*E.* Il l'est. Mais dans cet acte, je vois encore dominer la cupidité. Car celui qui tue un homme par crainte, est certainement mu par le désir de vivre sans crainte.—*A.* Et, à ton avis, est-ce un bien de peu d'importance que de vivre exempt de crainte. — *E.* C'est un grand bien, au contraire. Mais cet homicide ne peut nullement l'acquérir par son crime. — *A.* Je ne cherche pas ce qui lui adviendra, mais ce qu'il désire. Celui qui désire vivre sans crainte, désire certainement un bien; et ce désir en lui-même n'est pas coupable; autrement il faudrait déclarer coupables tous ceux qui comme nous désirent le bien. Nous sommes donc forcés de reconnaître qu'il existe une espèce d'homicide dans lequel on ne voit pas dominer cette cupidité mauvaise dont nous avons parlé. Et alors de deux choses l'une : ou il est faux que la passion constitue la malice de tous les péchés, ou il existe une espèce d'homicide qui n'est pas un péché. — *E.* Si l'homicide consiste à tuer un homme, il peut quelquefois n'être pas un péché. Ainsi le soldat qui tue l'ennemi, le juge ou l'exécuteur qui met à mort le criminel, l'homme qui, involontairement et sans s'en apercevoir, laisse échapper un trait meurtrier, me paraissent exempts de péché. — *A.* Je suis de ton avis. Mais il n'est pas reçu qu'on les appelle des homicides. Réponds plutôt à cette question : Ranges-tu aussi dans la catégorie de ceux qui en donnant la mort ne méritent pas le nom d'homicides, l'homme qui a tué son maître par la crainte de graves châtiments? — *E.* Je trouve une grande différence entre celui-ci et les autres. Les premiers en effet se conforment aux lois, ou du moins ne les violent pas; tandis que je ne connais aucune loi qui approuve le fait du second.

10. *A.* Tu reviens encore à l'argument d'autorité; sois donc fidèle à te rappeler que nous cherchons à comprendre ce que nous croyons. Nous croyons aux lois; il s'agit d'examiner et de comprendre si la loi qui punit ce fait ne punit pas à tort. — *E.* La loi ne punit nullement à tort, quisqu'elle punit un homme qui volontairement et sciemment tue son maître; ce que ne font pas ceux dont nous avons parlé d'abord.—*A.* Mais, ne te rappelles-tu pas avoir dit un peu plus haut que c'est la passion qui domine dans tous les actes mauvais, et que c'est là ce qui en constitue la malice? — *E.* Je me le rappelle fort bien. — *A.* Et n'as-tu pas admis ensuite que le désir de vivre sans crainte n'est pas un mauvais désir? — *E.* Je me le rappelle aussi. — *A.* Il s'ensuit que ce désir de l'esclave qui le porte à tuer son maître n'est pas cette cupidité coupable dont il a été question. Par conséquent, nous n'avons pas encore trouvé la raison pour laquelle cette action est criminelle. Car il est convenu entre nous que ce qui fait la malice de tous les actes mauvais, c'est la passion, ou, comme nous l'avons autrement nommée, la cupidité criminelle. — *E.* Il me semble maintenant que l'esclave meurtrier est condamné injustement; ce que je n'aurais pu dire, vraiment, si j'avais autre chose à dire. — *A.* Aurais-tu donc cru à l'obligation de laisser un si grand crime impuni, avant d'avoir examiné pourquoi l'esclave a désiré être délivré de la crainte de son maître; si c'est pour satisfaire sa

passion? Car les méchants, comme les bons, ont tous ce désir de vivre sans crainte; mais voici la différence. Les bons y tendent en renonçant à l'amour des choses dont la possession est inséparable du danger de les perdre, tandis que les méchants, préoccupés d'en jouir avec sécurité, prennent continuellement à tâche d'écarter tous les obstacles, et mènent par suite une vie criminelle et scélérate, dont le vrai nom est la mort. — *E*. Je reviens sur mes pas; car je trouve un grand charme dans l'analyse exacte de cette cupidité coupable que l'on nomme passion. Il est maintenant évident pour moi qu'elle consiste dans l'amour des choses qu'on peut perdre malgré soi.

CHAPITRE V.

AUTRE OBJECTION, TIRÉE DE L'HOMICIDE COMMIS SUR UN HOMME QUI NOUS FAIT VIOLENCE, ET PERMIS PAR LES LOIS HUMAINES.

11. *A*. Cherchons donc maintenant, je te prie, si la passion domine aussi dans les sacriléges, que la superstition produit en si grand nombre.—*E*. Prends garde que cette question ne soit prématurée; il faut auparavant examiner si la passion est complétement étrangère à l'homicide commis dans le but de défendre sa vie, sa liberté et sa pudeur contre un homme brutal qui fond sur nous avec violence, ou contre un sicaire qui nous attaque traîtreusement.—*A*. Comment être d'avis que la passion n'est pour rien dans cette sorte de meurtres, puisque ceux qui les commettent tirent l'épée pour des choses qu'ils peuvent perdre malgré eux? Car s'ils ne les peuvent perdre ainsi, comment en venir, pour cela, jusqu'à tuer un homme?—*E*. Elles ne sont donc pas justes, les lois qui donnent la faculté au voyageur de tuer le brigand de peur d'être tué par lui; à l'homme et à la femme, menacés d'attentat à la pudeur, de tuer, s'ils le peuvent, l'agresseur avant la perpétration du crime? Les lois veulent encore que les soldats tuent les ennemis, et s'ils s'abstiennent de le faire, ils sont punis par leur chef. Oserons-nous dire que ces lois sont injustes, ou plutôt qu'elles ne sont pas des lois? Car à mon avis, une loi injuste n'est pas une loi.

12. *A*. Je trouve cette législation assez bien défendue en elle-même contre une semblable accusation. En effet, elle permet aux peuples qu'elle régit des attentats moindres, pour en éviter de plus grands. Il serait par trop rigoureux de préférer la vie de l'agresseur à celle de l'innocent qui ne fait que se défendre; et il serait bien plus inhumain de vouloir qu'un homme souffrît malgré lui un attentat à sa pudeur, que de voir celui qui veut l'outrager tué par lui. Quant au soldat, en tuant l'ennemi, il est le ministre de la loi, et il lui est facile de faire son office sans passion. Pour ce qui est de la loi même de la guerre, portée pour la défense du peuple, on ne peut non plus l'accuser de passion. Car si le législateur l'a portée par l'ordre de Dieu, c'est-à-dire conformément aux prescriptions de l'éternelle justice, il a pu la décréter sans passion aucune. Lors même qu'une passion quelconque a été le mobile d'un législateur, il ne suit pas nécessairement de là que ceux qui se conforment à la loi cèdent à la passion. Un méchant peut faire une bonne loi. Par exemple, un homme parvenu à la tyrannie reçoit de l'argent d'un citoyen à qui cela est utile, pour porter une loi qui défende le rapt, même en vue d'épouser; cette loi ne sera pas mauvaise, bien que celui qui l'a faite ait été un homme injuste et corrompu. Le soldat peut donc, sans agir par passion, se conformer à la loi qui lui ordonne de repousser la force par la force pour défendre ses concitoyens. Il faut en dire autant de tous les subordonnés, obéissant aux pouvoirs constitués dans quelque ordre et hiérarchie que ce soit.

Mais pour les autres, je ne vois pas comment, après avoir disculpé la loi, on peut les innocenter eux-mêmes. Car la loi ne les contraint pas à tuer, seulement elle les laisse libres. Ils peuvent donc ne tuer personne pour défendre ces sortes de biens qu'on peut perdre malgré soi, et que pour cette cause on ne doit pas aimer. Et en effet, d'abord, quand on tue le corps, ôte-t-on la vie à l'âme? Si on peut l'ôter, c'est un bien méprisable, et si on ne peut l'ôter, il n'y a rien à craindre. Quant à la pudeur, personne ne doute qu'elle n'ait son siége dans l'âme, puisqu'elle est une vertu. Comment donc la violence d'un homme brutal pourrait-elle l'enlever? En résumé, l'homme sur lequel on commet un meurtre, dans ces sortes de circonstances, ne nous enlève que des choses qui ne sont pas en notre pouvoir, des choses qui, à parler exactement et pour quelqu'un qui réfléchit, ne sont pas vraiment à nous. C'est pour-

quoi je ne blâme pas la loi qui autorise ces sortes de meurtres; mais d'un autre côté je ne vois pas comment on peut justifier ceux qui les commettent.

13. *E.* Je vois moins encore pourquoi tu cherches à défendre des hommes qu'aucune loi ne tient pour coupables. — *A.* Aucune de ces lois extérieures et qu'on lit dans les codes, je l'admets. Mais ne sont-ils pas liés par une autre loi plus puissante et plus secrète, puisque nous admettons que rien en ce monde n'échappe à l'action de la Providence de Dieu. Comment peuvent-ils être exempts de péché à ses yeux, ces hommes qui se souillent de sang humain pour défendre des choses que l'on doit mépriser? A mon avis, c'est donc avec raison que cette loi écrite en vue de gouverner les peuples permet ces actes, et que la Providence divine les punit. Car cette loi ne punit qu'autant qu'il le faut pour maintenir la paix parmi des hommes sans expérience et que le comporte le gouvernement d'un mortel. Mais quant à ces fautes dont j'ai parlé, je crois qu'il existe pour elles des peines proportionnées, que la sagesse seule peut faire éviter.— *E.* Ta distinction n'est qu'ébauchée et imparfaite ; cependant je la loue et l'approuve, elle accuse un généreux élan de la pensée et des tendances d'une haute portée. Tu vois la loi qui régit les peuples, tolérer et laisser impunis bien des actes que punit la Providence Divine; et tu vois juste. Car si cette législation ne pourvoit pas à tout, ce n'est pas une raison pour improuver ce qu'elle fait.

CHAPITRE VI.

LA LOI ÉTERNELLE EST LA RÈGLE DES LOIS HUMAINES. NOTION DE LA LOI ÉTERNELLE.

14. *A.* Allons plus au fond ; et, si tu le veux, recherchons avec soin dans quelle mesure la loi qui maintient les sociétés en cette vie doit punir les crimes, pour voir ensuite le rôle de la Providence divine dans sa répression invisible et plus inévitable encore. — *E.* Je le veux, si toutefois il est possible d'embrasser les dimensions d'un tel sujet, car il me paraît vaste comme l'infini. — *A.* Courage ! Continue à t'appuyer sur la piété, et pénètre hardiment dans les voies de la raison. Il n'est pas de chemin si âpre et si difficile, qui ne devienne tout uni et aisé avec l'aide de Dieu. Fixons sur lui nos regards en implorant son secours, et poursuivons notre entreprise.

Et d'abord, réponds à cette question : la loi promulguée dans les codes est-elle utile aux hommes vivant de la vie présente ? — *E.* Cela est de toute évidence, puisqu'elle maintient les peuples et les sociétés qui se composent de ces hommes ? — *A.* Maintenant, ces hommes et ces peuples sont-ils du nombre de ces choses qui ne peuvent périr ni changer ; sont-ils éternels, en un mot ? — *E.* L'espèce humaine est changeante et sujette aux vicissitudes du temps : qui pourrait en douter ? — *A.* Eh bien ! lorsqu'un peuple est modéré et grave dans ses mœurs, doué d'un ardent amour pour le bien public, et que chacun préfère l'intérêt général à son avantage particulier, n'est-il pas juste que la loi lui laisse le soin de choisir les magistrats qui doivent diriger ses affaires, c'est-à-dire les affaires publiques ? — *E.* Très-juste. — *A.* Mais si ce peuple devenu dépravé dans la suite des temps, plaçant l'intérêt général après l'intérêt particulier, vient à vendre ses suffrages ; si, corrompu par les ambitieux, il livre son gouvernement à des hommes remplis de vices et chargés de crimes, n'est-il pas juste encore que l'homme de bien, s'il en reste un seul qui unisse la puissance à la vertu, ôte à ce peuple le pouvoir de conférer les honneurs, et le soumette à l'autorité de quelques citoyens honnêtes, et même d'un seul ? — *E.* C'est encore justice. — *A.* Voilà cependant deux lois évidemment contraires, dont l'une confère et l'autre enlève au peuple le pouvoir de créer ses magistrats ; deux lois qui ne peuvent en aucune manière exister simultanément dans la même cité. Devrons-nous dire pour cela que l'une des deux est injuste, et qu'on ne devait pas l'édicter ? — *E.* Non pas. — *A.* Veux-tu que nous appelions temporelle cette loi qui étant juste d'abord, peut néanmoins être changée avec justice dans le cours du temps ? — *E.* Ce nom lui convient.

15. *A.* Mais il est une autre loi qu'on nomme la raison souveraine ; à laquelle est due l'obéissance partout et toujours ; en vertu de laquelle les méchants méritent la vie misérable et les bons la vie heureuse, en vertu de laquelle encore cette autre loi que nous avons résolu d'appeler temporelle est édictée justement et changée avec la même justice. Or, pour quelqu'un qui réfléchit, cette loi suprême n'est-elle pas immuable et éternelle ? Peut-il jamais

paraître injuste, que les méchants soient misérables et les bons, heureux; qu'un peuple nomme ses magistrats tant qu'il est sérieux et réglé, et qu'il cesse de jouir de cette prérogative s'il vient à se corrompre et à se dépraver ? — *E.* Je reconnais que cette loi est immuable et éternelle. — *A.* Tu vois aussi, je pense, que tout ce qui est juste et légitime dans la loi temporelle, les hommes l'ont puisé dans la loi éternelle. Car si, à une époque donnée le peuple a conféré avec justice les honneurs, et si, en une autre, il a perdu ce privilége, cette variation temporaire ne tire-t-elle pas sa justice de cette éternité dans laquelle il est toujours juste qu'un peuple grave confère les honneurs, et qu'un peuple léger ne les confère pas? Penses-tu autrement. — *E.* Je suis de ton avis. — *A.* Donc, pour exprimer de mon mieux en peu de mots la notion de la loi éternelle gravée en nous, je dirai : c'est la loi en vertu de laquelle il est juste que toutes choses soient bien ordonnées. Si tu as une autre opinion à émettre, parle. — *E.* Comment te contredire, lorsque tu dis vrai ? — *A.* Cette loi, en vertu de laquelle varient toutes les lois temporelles faites pour régir les hommes, peut-elle donc varier elle-même en quoi que ce soit ? — *E.* Evidemment non. Aucune force, aucun accident, aucune ruine ne fera jamais qu'il ne soit pas juste que toutes choses soient bien ordonnées.

CHAPITRE VII.

COMMENT L'HOMME EST BIEN RÉGLÉ PAR LA LOI ÉTERNELLE. — IL EST MEILLEUR DE SAVOIR QUE DE VIVRE.

16. *A.* Avançons ; et voyons comment l'homme lui-même est bien ordonné, car c'est d'hommes que se composent les nations, associées sous une même loi, que nous avons appelée la loi temporelle. Et d'abord, dis-moi si tu es certain que tu vis? — *E.* Quoi de plus certain? — *A.* Maintenant, peux-tu faire une différence entre vivre et savoir qu'on vit? — *E.* Je sais bien que personne ne peut savoir qu'il vit, s'il n'est vivant; mais j'ignore si tout être vivant sait ou non qu'il vit. — *A.* Alors, tu *crois*, sans le *savoir*, que les bêtes n'ont pas la raison. Je le regrette beaucoup; car notre discussion ne serait pas arrêtée par cet incident. Mais comme tu me dis que tu *ne sais pas*, il nous faudra discourir longuement. En effet, cette question n'est pas telle qu'il nous soit permis de la laisser en arrière pour avancer plus rapidement vers le but, d'autant plus que nos raisonnements demandent, je le sens, l'enchaînement le plus rigoureux. C'est pourquoi, réponds à la question que je vais te poser : Nous voyons souvent les bêtes domptées par les hommes; et ce n'est pas seulement le corps, mais bien aussi l'âme de la bête qui se plie au joug de l'homme, à tel point qu'elle obéit à sa volonté par une sorte d'instinct et d'habitude. Or, crois-tu que, parmi les nombreuses bêtes farouches, capables de tuer le corps de l'homme par la force ou par la ruse, il en existe quelqu'une assez puissante ou assez adroite, par son humeur sauvage, sa taille, ou son instinct, pour pouvoir imposer à l'homme un joug semblable? — *E.* Je suis d'avis que cela ne se peut en aucune manière. — *A.* Très-bien. Mais s'il est évident qu'un certain nombre de bêtes surpassent facilement l'homme en forces et en exercices corporels, par où donc à son tour excelle-t-il à ce point qu'aucune bête ne peut lui commander tandis qu'il commande à plusieurs? Ne serait-ce point par ce qu'on appelle ordinairement la raison ou l'intelligence? — *E.* Je ne vois pas par quelle autre chose ce pourrait être, puisque c'est dans l'âme que se trouve ce qui fait notre supériorité sur les bêtes. Si les bêtes n'étaient pas des êtres animés, je dirais que nous l'emportons sur elles en ce que nous avons une âme; mais comme elles sont, elles aussi, des êtres animés, ce qui manque à leurs âmes et faute de quoi elles nous sont soumises, ne pouvant être rien ni peu de chose, comme tout le monde en conviendra, comment le mieux caractériser qu'en l'appelant la raison?

A. Vois donc combien devient facile, avec l'aide de Dieu, ce que les hommes estiment difficile. Je te l'avoue, cette question qui déjà, je le comprends, est vidée, devait, dans ma pensée, nous retenir aussi longtemps peut-être que tout ce que nous avons dit depuis le commencement de cette discussion. Donc, reprenons, et resserrons la chaîne de nos *raisonnements*. Tu n'ignores pas que ce qu'on appelle savoir n'est pas autre chose que percevoir par la *raison?* — *E.* Sans doute. — *A.* Donc, quiconque sait qu'il vit, est doué de raison. — *E.* C'est la conséquence. — *A.* Mais les bêtes vivent, et elles n'ont pas la raison. —

E. Nous l'avons déjà remarqué, c'est clair. — *A.* Ainsi, tu sais maintenant ce que tu disais ignorer, c'est-à-dire que les êtres vivants ne savent pas tous qu'ils vivent, mais que quiconque se sait vivre, est nécessairement vivant.

17. *E.* Il n'y a plus de doute pour moi. Poursuis. J'ai suffisamment compris que autre chose est vivre, autre chose savoir qu'on vit. — *A.* Lequel des deux te semble le plus noble? — *E.* N'est-ce pas, à ton avis, la science de la vie? — *A.* Est-ce la science de la vie qui te paraît meilleure que la vie? Ou bien l'entends-tu en ce sens que la science est une vie plus haute et plus pure que possède celui-là seul qui est doué d'intelligence? Or, être intelligent, qu'est-ce, sinon vivre d'une vie plus parfaite et plus lumineuse, vivre de la lumière rationnelle elle-même? Donc, si je ne me trompe, ce n'est pas une chose différente de la vie que tu lui préfères, mais bien une vie meilleure que tu mets au-dessus d'une vie moindre. — *E.* Tu as parfaitement saisi et complétement expliqué mon sentiment; à la condition toutefois que la science ne puisse jamais être mauvaise. — *A.* Elle ne peut l'être à mon avis, à moins qu'on ne prenne un mot pour un autre, et qu'on ne confonde la science avec l'expérience; l'expérience n'est pas toujours un bien : témoin celle d'un supplicié. Mais la science proprement dite, la science pure, qui s'acquiert par la raison et l'intelligence, comment pourrait-elle être un mal? — *E.* Je saisis encore cette différence; poursuis.

CHAPITRE VIII.

LA RAISON QUI PLACE L'HOMME AU-DESSUS DES ANIMAUX DOIT DOMINER EN LUI-MÊME.

18. *A.* Voici ce que je veux dire : ce qui place l'homme au-dessus des animaux, de quelque nom qu'on l'appelle, pensée, esprit (nous trouvons l'un et l'autre dans les livres divins), doit dominer en lui et commander à tous les autres éléments constitutifs de sa nature; et c'est à cette condition que l'homme sera parfaitement ordonné. En effet, il y a en nous bien des choses qui nous sont communes, non-seulement avec les animaux, mais même avec le bois et les plantes. Ainsi, l'alimentation du corps, la croissance, la génération, le développement physique, appartiennent aux arbres même, dont la sphère vitale est des plus étroites. D'un autre côté, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, tous ces sens corporels existent chez les bêtes, et la plupart les possèdent à un plus haut degré que nous-mêmes; c'est un fait visible et que tout le monde reconnaît. Ajoute à cela les forces, la vigueur et la solidité des membres, la promptitude et la souplesse des mouvements du corps, par lesquelles nous leur sommes tantôt supérieurs, tantôt égaux, tantôt même inférieurs. Nous faisons encore partie du genre animal, en compagnie des bêtes. Or, l'activité animale se concentre tout entière dans la recherche des voluptés et la fuite des souffrances corporelles.

On trouve de plus dans l'homme certains actes qui paraissent étrangers aux animaux, comme la plaisanterie et le rire; mais ce n'est pas ce qu'il y a de plus élevé en lui : et quiconque juge la nature humaine avec un sens parfaitement droit, estime que si ces choses appartiennent à l'humanité, elles sont ce qu'il y a de plus infime en elle. Viennent ensuite l'amour de la louange et de la gloire, le désir de la domination; si les bêtes ne les ont pas, nous sommes forcés néanmoins d'admettre que ce n'est pas par ces passions que nous sommes meilleurs qu'elles. Car lorsque cette sorte d'appétits n'est pas soumise à la raison, elle nous rend misérables; et personne n'a jamais songé à se faire un titre de sa misère pour se préférer à quoi que ce soit. Donc, lorsque la raison domine ces mouvements de l'âme, on doit dire que l'homme est dans l'ordre. Car il n'y a pas d'ordre parfait, il n'y a pas d'ordre du tout, lorsque les choses meilleures sont soumises aux plus mauvaises. Ne penses-tu pas ainsi? — *E.* Cela est évident. — *A.* Donc lorsque cette raison, pensée ou esprit, règle les mouvements irrationnels de l'âme, il faut dire que ce qui domine dans l'homme est ce qui doit y dominer en vertu de cette loi que nous avons reconnu être la loi éternelle. — *E.* Je comprends et je te suis.

CHAPITRE IX.

L'EMPIRE OU L'ASSERVISSEMENT DE LA RAISON CARACTÉRISENT LE SAGE ET L'INSENSÉ.

19. *A.* Lorsqu'un homme est ainsi établi dans l'ordre, ne te paraît-il pas sage? — *E.* Si celui-là ne paraît pas digne de ce nom, je doute qu'on en puisse trouver un autre. —

A. Tu sais aussi, je crois, que la plupart des hommes sont insensés. — *E*. Cela est encore assez certain. — *A*. Mais si l'insensé est le contraire du sage, comme nous avons trouvé le sage, il est à croire que tu comprends ce que c'est qu'un insensé. — *E*. Qui ne verrait que l'insensé est celui en qui l'esprit n'a pas le souverain pouvoir? — *A*. Lorsqu'un homme en est là, que faut-il donc dire de lui? qu'il n'y a pas d'esprit en lui? ou qu'il y en a un, mais qu'il n'y domine pas? — *E*. C'est plutôt ce que tu viens de dire en dernier lieu. — *A*. Je voudrais bien t'entendre me dire comment tu t'expliques ce fait de l'esprit existant en l'homme, pour exercer son empire. — *E*. Que ne consens-tu à te charger toi-même de cette tâche, il ne me serait pas facile de l'accomplir. — *A*. Il t'est facile du moins de te rappeler ce que nous avons dit tout à l'heure; les bêtes, apprivoisées ou domptées par les hommes, leur sont soumises; elles imposeraient à leur tour le même joug aux hommes, si, comme le raisonnement l'a démontré, ceux-ci ne leur étaient pas supérieurs en quelque chose. Nous ne rencontrions pas le principe de cette supériorité dans le corps; comme il était manifestement dans l'âme, nous n'avons pas trouvé de nom plus convenable à lui donner que celui de raison; et nous nous sommes souvenus ensuite que la raison s'appelle encore pensée ou esprit. Si, néanmoins, la raison est une chose, et l'esprit une autre, il a été reconnu que l'esprit seul peut avoir l'usage de la raison. D'où il résulte que celui qui a l'usage de la raison, ne peut être sans esprit. — *E*. Je me le rappelle fort bien, et je comprends. — *A*. Eh bien! crois-tu que les dompteurs d'animaux ne puissent être que des sages? Car j'appelle sages ceux que la vérité veut qu'on appelle ainsi, c'est-à-dire ceux qui, établissant en eux le règne de l'esprit, ont conquis la paix en soumettant toutes leurs passions. — *E*. Il est ridicule de prendre pour des sages ceux qui portent vulgairement le nom de dompteurs d'animaux, de bergers, de bouviers, de cochers, et que nous voyons gouverner les animaux domestiques, ou dompter les bêtes sauvages. — *A*. Eh bien! tu tiens la preuve la plus certaine et la plus évidente de l'existence dans l'homme d'un esprit qui ne domine pas en lui. En effet, ces hommes ont un esprit, puisqu'ils font des choses impossibles à faire sans l'esprit; mais leur esprit ne règne pas en eux, puisqu'ils vivent en insensés, et qu'il est reconnu que l'empire de l'esprit fait seul les sages. — *E*. Je m'étonne, en vérité, de n'avoir pas trouvé la réponse; elle était renfermée dans ce qui avait été établi précédemment.

CHAPITRE X.

RIEN NE FORCE L'ESPRIT A ÊTRE L'ESCLAVE DE LA PASSION.

20. *E*. Mais passons à d'autres raisonnements. Il est acquis d'une part que le règne de l'esprit humain constitue la sagesse de l'homme, et d'autre part que ce règne de l'esprit peut n'être pas en lui. — *A*. Cet esprit auquel, comme nous le savons, la loi naturelle a accordé l'empire sur les passions, penses-tu que la passion soit plus puissante que lui? Pour moi, je ne le pense pas. Car il ne serait pas dans l'ordre que ce qui est moins puissant commandât à ce qui est plus puissant. C'est pourquoi il me paraît de toute nécessité que l'esprit ait plus de pouvoir que la passion, par cela même qu'il la domine en toute raison et justice. — *E*. Je suis aussi de ce sentiment. — *A*. Et la préférence que nous n'hésitons pas de donner à chaque vertu sur chaque vice, ne consiste-t-elle pas aussi en ce que plus une vertu est sincère et élevée, plus elle est solide et invincible? — *E*. Qui ne l'admettrait? — *A*. Donc aucune âme vicieuse ne domine une âme armée de vertu? — *E*. C'est parfaitement vrai. — *A*. Maintenant, tu ne nieras pas, je pense, qu'une âme quelconque soit meilleure et plus puissante que quelque corps que ce soit. — *E*. Personne ne le niera; car il est facile de voir que la substance vivante doit être préférée à une substance sans vie, aussi bien que la substance qui donne la vie à celle qui la reçoit. — *A*. A plus forte raison donc un corps quel qu'il soit, ne l'emporte pas sur un esprit doué de vertu. — *E*. Cela est de la plus haute évidence. — *A*. Et une âme juste, un esprit gardant son droit et son empire peut-il précipiter de son trône un autre esprit possédant la même royauté de justice et de vertu, et la soumettre à la passion? — *E*. Cela ne se peut en aucune manière, et non seulement parce que la vertu est la même dans les deux, mais parce que celui qui voudrait corrompre l'autre, de-

viendrait lui-même un esprit vicieux, et par là même plus faible que le premier.

21. *A*. Tu as bien compris. Il ne te reste plus qu'à me répondre, si tu le peux, à une dernière question : Penses-tu qu'il y ait quelque chose de supérieur à un esprit raisonnable et sage ? — *E*. Non, si ce n'est Dieu. — *A*. C'est aussi mon sentiment. Mais ce sujet est difficile et ce n'est pas le moment de le traiter pour arriver à le comprendre, bien que nous tenions par la foi cette supériorité de Dieu comme très-certaine. C'est pourquoi épuisons, avec soin et prudence, la question posée tout à l'heure.

CHAPITRE XI.

L'AME QUI S'ABANDONNE A LA PASSION PAR SA LIBRE VOLONTÉ EST JUSTEMENT PUNIE.

Pour le moment nous savons assez que l'être supérieur à l'âme douée de vertu, quel qu'il soit, ne peut être aucunement injuste. Aussi lors même qu'il en aurait le pouvoir, cet être ne forcera pas non plus l'âme à se faire l'esclave de la passion. — *E*. Personne n'hésitera à admettre pleinement ce que tu dis. — *A*. Ainsi d'une part tout ce qui est égal ou supérieur à l'âme jouissant de sa royauté et en possession de la vertu, ne la rend pas esclave de la passion ; parce que la justice s'y oppose; d'autre part toutes les choses qui lui sont inférieures ne le peuvent pas davantage, parce que leur infirmité les en empêche. Donc il demeure acquis que ce qui rend l'âme complice de la passion, c'est la propre volonté et le libre arbitre. — *E*. Cette conclusion est de la logique la plus rigoureuse.

22. *A*. N'en concluras-tu pas aussi qu'elle est justement punie par un si grand péché ? — *E*. Je ne puis le nier. — *A*. Mais quoi ! cette domination même de la passion sur l'âme est-elle un faible châtiment ? On voit alors cette âme, dépouillée des richesses opulentes de la vertu, traîner çà et là son indigence et son dénuement ; tantôt approuver, au lieu des vérités, les mensonges, s'en faire même le défenseur ; puis désapprouver ce qu'elle avait approuvé d'abord, mais pour se précipiter dans de nouvelles erreurs ; tantôt retenir son jugement et redouter presque toujours les raisons qui l'éclaireraient ; tantôt désespérer de découvrir jamais la vérité, et s'enfoncer ainsi dans les ténèbres de la folie ; tantôt faire effort vers la lumière pour comprendre, puis fatiguée retomber encore. En même temps ses penchants vicieux lui font sentir leur tyrannie cruelle, et voilà l'âme et la vie, et l'homme tout entier bouleversé par mille tempêtes contraires ; ici l'anxiété, là la vaine et fausse joie ; ailleurs le tourment qui suit la perte d'un objet qu'il aimait, puis l'ardeur à en poursuivre un autre qu'il n'avait pas possédé encore ; ailleurs le supplice que lui cause une injure reçue, et après, la flamme de la vengeance ; de quelque côté qu'il se tourne, l'avarice l'oppresse, la prodigalité le dilate lâchement, l'ambition le captive, l'orgueil l'enfle, l'envie le torture, l'oisiveté le fait languir; la fierté le pique, l'humiliation l'abat ; en un mot, toutes les innombrables agitations qui constituent ce règne de la passion le tourmentent sans merci. Pouvons-nous considérer comme peu de chose ce châtiment que subit nécessairement, comme tu le vois, quiconque ne s'attache pas à la sagesse ?

23. *E*. Oui, ce châtiment est grand, et cette punition est juste envers celui qui placé d'abord sur le trône sublime de la sagesse aurait voulu ensuite en descendre afin de se faire l'esclave de la passion ; je le reconnais. Mais peut-il exister quelqu'un qui ait voulu ou veuille en agir ainsi? je n'en sais rien. Nous croyons, sans doute, que l'homme a été créé de Dieu dans une perfection telle, et si bien établi dans la vie heureuse, qu'il n'a pu déchoir que par sa propre volonté. Mais cette vérité que je tiens d'une foi ferme, je ne la comprends pas encore. Et je serais désolé de te voir différer l'examen de cette question.

CHAPITRE XII.

LES ESCLAVES DE LA PASSION SUBISSENT JUSTEMENT LES PEINES DE LA VIE MORTELLE, QUAND MÊME ILS N'AURAIENT JAMAIS EU LA SAGESSE.

24. Pourquoi souffrons-nous de si cruelles peines, nous qui sommes certainement insensés, et qui n'avons jamais été sages ? Et comment peut-on dire que nous sommes ainsi punis avec justice pour avoir quitté le palais de la vertu et choisi la servitude de la passion ? Voilà ce qui m'émeut le plus, et je ne t'accorde point de trêve que tu n'aies, si cela est en ton pouvoir, éclairci ce point. — *A*. Tu

parles ici absolument comme s'il était évident que nous n'ayons jamais été sages ; car tu ne tiens compte que du temps depuis lequel nous sommes dans cette vie. Mais comme la sagesse réside dans l'âme, notre âme n'a-t-elle point joui de quelque autre vie avant d'être unie à ce corps? C'est là une grande question, un grand mystère que nous scruterons en son lieu. Toutefois, les données que nous avons actuellement ne sont pas telles, que nous ne puissions éclaircir le problème.

25. En effet, je te demanderai d'abord s'il existe en nous quelque volonté. — *E*. Je n'en sais rien. — *A*. Veux-tu le savoir ? — *E*. Je ne le sais pas davantage. — *A*. Alors brisons là, et ne me fais plus aucune question. — *E*. Pourquoi ? — *A*. Parce que je ne dois pas répondre à tes demandes, si tu ne veux pas savoir la réponse à tes questions. De plus, si tu ne veux pas parvenir à la sagesse, il est inutile de discourir avec toi sur ces matières. Enfin, tu ne pourras plus être mon ami, si tu ne me veux du bien. Et quant à ce qui te regarde personnellement, vois si tu n'as aucune volonté d'être toi-même heureux. — *E*. Je l'avoue, nous ne pouvons nier que nous avons de la volonté. Continues donc, et voyons ce que tu bâtiras là-dessus. — *A*. J'y consens. Mais dis-moi auparavant si tu as la conscience d'avoir une bonne volonté. — *E*. Qu'est-ce que la bonne volonté? — *A*. C'est la volonté par laquelle nous désirons mener une vie droite et honnête et parvenir à la suprême sagesse. Vois donc tout de suite si tu ne désires pas cette vie honnête et droite, si tu ne veux pas fortement devenir sage, ou du moins si tu oses nier que, quand nous voulons ainsi , nous avons une bonne volonté. — *E*. Je ne nie rien de tout cela ; et par conséquent, je reconnais que non-seulement j'ai de la volonté, mais encore une bonne volonté. — *A*. Combien, dis-moi, estimes-tu cette volonté? Penses-tu qu'on puisse mettre en comparaison avec elle ou les richesses, ou les honneurs, ou les voluptés du corps, ou toutes ces choses ensemble? — *E*. Dieu me préserve de cette criminelle folie ! — *A*. Nous avons donc dans l'âme une chose , à savoir cette bonne volonté même, en présence de laquelle paraissent viles et abjectes toutes ces choses que j'ai énumérées et que poursuit la multitude des hommes par toutes sortes de travaux et à travers tous les dangers ? Devons-nous nous réjouir de la possession d'un si grand bien? — *E*. Oui, il faut s'en réjouir, et grandement. — *A*. Eh bien ! ceux qui n'ont pas cette joie, crois-tu qu'ils fassent une perte légère dès qu'ils sont privés d'un si grand bien? — *E*. J'estime au contraire cette perte immense.

26. *A*. Tu vois donc maintenant, je pense, que la jouissance ou la privation d'un bien si grand et si vrai est en notre volonté. Car, qu'est-ce qui est plus en notre volonté que notre volonté elle-même ? Quiconque possède la bonne volonté, possède certainement un bien infiniment préférable à tous les royaumes terrestres et à toutes les voluptés du corps. Au contraire, quiconque ne la possède pas, est assurément privé d'un bien qui l'emporte sur tous ceux qui ne sont point en notre pouvoir, et que la volonté seule lui donnerait par elle-même. Si donc un pareil homme se juge très-misérable quand il a perdu une glorieuse renommée, de grandes richesses et tous les biens du corps, ne le jugeras-tu pas bien misérable à ton tour, lors même qu'il jouirait de tout en abondance, s'il s'attache à toutes ces choses qu'il peut perdre très-facilement, qu'il n'a pas quand il le veut, tandis qu'il se prive de cette bonne volonté qui leur est si supérieure et qu'il suffit de vouloir pour l'avoir, toute précieuse qu'elle est ? — *E*. C'est très-vrai. — *A*. C'est donc avec beaucoup de raisons que les insensés sont affligés de cette misère, quand même ils n'auraient jamais été sages, question douteuse et très-profonde comme nous l'avons dit. — *E*. Je l'admets.

CHAPITRE XIII.

LA VIE HEUREUSE COMME LA VIE MISÉRABLE DÉPEND DE NOTRE VOLONTÉ.

27. *A*. Réfléchis maintenant, et dis-moi si la prudence n'est pas la science des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut éviter ? — *E*. Cela me paraît ainsi. — *A*. Et la force, n'est-ce pas ce sentiment de l'âme qui nous fait mépriser toutes les incommodités, et la perte des choses qui ne sont point en notre pouvoir? — *E*. Je le crois. — *A*. Puis, qu'est-ce que la tempérance, sinon ce sentiment qui comprime et enchaîne le désir des choses qu'on ne peut désirer sans honte? Penses-tu autrement ? — *E*. Ici encore je pense comme tu parles. — *A*. Enfin que dirons-nous de la justice, si ce n'est

qu'elle est cette vertu qui rend à chacun ce qui lui est dû ? — *E.* Je n'ai pas une autre notion de la justice. — *A.* Supposons donc un homme doué de cette bonne volonté dont l'excellence fait depuis longtemps le sujet de notre discours; un homme qui embrasse avec amour cette unique richesse, sachant qu'il n'a rien de meilleur; qui en fait ses délices, qui en jouit enfin et s'en réjouit, se plaît à la considérer, à juger combien elle est précieuse, et comment il est impossible de la lui ravir ou dérober malgré lui. Pourrons-nous douter que cet homme ne combatte tout ce qui est hostile à ce bien unique ? — *E.* Il combattra nécessairement. — *A.* N'est-ce pas avouer alors qu'il est doué de prudence, puisqu'il voit qu'il faut rechercher ce bien, et éviter tout ce qui y est contraire ? — *E.* A mon avis, personne ne peut en agir ainsi sans la prudence. — *A.* Très-bien; mais pourquoi ne lui accorderons-nous pas aussi la force? Car il ne peut aimer ni beaucoup estimer toutes les choses qui ne sont point en notre pouvoir. Quand on les aime, c'est avec la mauvaise volonté, et il résiste nécessairement à celle-ci, puisqu'elle est l'ennemie de son bien le plus cher. D'ailleurs, comme il ne les aime pas, il n'a point de chagrins en les perdant, ainsi il les méprise pleinement, et c'est là l'œuvre de la force, nous l'avons dit et nous en sommes d'accord. — *E.* Accordons-lui sans crainte cette vertu; aussi bien je ne vois pas qui je pourrais appeler avec plus de vérité un homme fort, sinon celui qui supporte d'un cœur calme et tranquille la privation de ces choses qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous donner ou d'acquérir, et nous avons reconnu que l'homme dont nous parlons en agit nécessairement de cette sorte. — *A.* Vois maintenant si nous pouvons lui refuser la tempérance, cette vertu qui comprime les passions. La bonne volonté a-t-elle un plus grand ennemi que la passion? Cela suffit pour te faire comprendre que cet amant de la bonne volonté résiste de toutes ses forces à ses passions, les combat, et c'est avec raison qu'on l'appellera un homme tempérant. — *E.* Continue, je suis de ton avis. — *A.* Reste la justice, et je ne vois pas en vérité comment elle lui manquerait. En effet, celui qui possède et aime la bonne volonté, qui en outre résiste, comme nous l'avons dit, à tout ce qui est hostile, ne peut avoir de mauvais vouloir contre qui que ce soit. Il s'ensuit qu'il ne commet d'injustice contre personne, ce qui ne se peut que quand on rend à chacun ce qui lui est dû, et c'est en quoi consiste la justice; tu l'as reconnu, je crois, et tu t'en souviens. — *E.* Je m'en souviens fort bien, et j'avoue que nous avons trouvé dans l'homme qui estime et aime grandement sa bonne volonté, chacune des quatre vertus que tu as définies tout à l'heure d'accord avec moi.

28. *A.* Qui nous empêche donc de reconnaître que la vie de cet homme est louable ? — *E.* Mais rien, au contraire, tout nous y invite et même tout nous y force. — *A.* Maintenant, n'es-tu pas d'avis qu'il faut éviter la vie misérable ? — *E.* J'en suis parfaitement d'avis; il y a plus, j'estime que nous n'avons rien autre à faire. — *A.* Mais la vie louable, tu penses sans doute qu'elle n'est pas à éviter ? — *E.* Je pense mieux; il faut employer tous ses soins à la rechercher. — *A.* Ce n'est donc pas la vie misérable qui est la vie louable? — *E.* Cela s'ensuit nécessairement. — *A.* Ce qui reste à te faire admettre n'éprouvera, je pense, aucune difficulté de ta part : C'est que la vie heureuse est celle qui n'est point misérable. — *E.* Ceci est de la plus haute évidence. — *A.* Tu conviens donc que l'homme est heureux quand il aime sa bonne volonté et qu'il méprise, à cause d'elle, tous les autres biens, dont la perte peut survenir lors même que demeure la volonté de les conserver ? — *E.* Il faut bien que j'en convienne; n'est-ce pas la conséquence nécessaire de tout ce que nous avons admis précédemment ? — *A.* Tu comprends très-bien; mais dis-moi, je te prie, aimer sa bonne volonté et en avoir cette grande estime que nous avons vue, n'est-ce pas aussi la bonne volonté elle-même ? — *E.* Tu dis vrai. — *A.* Mais si c'est avec raison que nous jugeons heureux l'homme de bonne volonté, ne sera-ce pas aussi avec raison que nous estimerons misérable, celui qui a la volonté contraire. — *E.* Avec beaucoup de raison. — *A.* Alors nous n'avons plus de motif d'en douter, lors même que nous n'aurions jamais été sages antérieurement, c'est par la volonté que nous méritons et que nous menons la vie louable et heureuse; par la volonté aussi, la vie honteuse et misérable [1]. — *E.* J'avoue que nous sommes arrivés à cette conclusion par des prémices certaines et impossibles à nier.

29. *A.* Vois-en une autre. Je crois que tu te

[1] Rétr. liv. I, ch. IX, n. 3.

rappelles la définition que nous avons donnée de la bonne volonté : Nous avons dit, je pense, qu'elle consiste à désirer une vie droite et honnête. — *E*. Je m'en souviens. — *A*. Si donc nous aimons cette volonté, et si nous nous y attachons de tout l'élan de notre bonne volonté même, au point de la préférer à toutes ces choses que nous ne pouvons conserver, lors même que nous le voulons, notre âme sera nécessairement le séjour de ces vertus qui constituent, comme nous l'avons vu, la vie droite et honnête. D'où nous concluons que quiconque veut vivre d'une vie droite et honnête, et préférer cette volonté aux biens passagers, arrivera à son but avec une facilité si grande, que vouloir et avoir seront pour lui la même chose [1]. — *E*. Je te le dis en vérité, c'est à peine si je puis contenir une exclamation de joie, en voyant tout à coup se révéler à moi un bien si grand et si facile à acquérir. — *A*. Eh bien ! cette joie même que cause la conquête de ce grand bien, lorsqu'elle tient l'âme élevée dans la tranquillité, le repos et la constance ; cette joie est ce qu'on appelle la vie heureuse, car cette vie n'est pas autre chose, sans doute, que la jouissance des biens véritables et assurés. — *E*. Je le pense ainsi.

CHAPITRE XIV.

POURQUOI IL Y A PEU D'HOMMES HEUREUX QUAND TOUS VOUDRAIENT L'ÊTRE.

30. *A*. C'est bien. Mais penses-tu que tous les hommes ne veulent pas et ne désirent pas de toute manière la vie heureuse ? — *E*. Qui doute que chaque homme n'ait cette volonté ? — *A*. Pourquoi donc tous n'y arrivent-ils pas ? Car nous l'avons dit, et nous en sommes tombés d'accord ; c'est par la volonté que les hommes méritent cette vie ; par la volonté aussi ils arrivent à la vie misérable, et ainsi ils n'ont que ce qu'ils méritent : mais voici maintenant je ne sais quelle contradiction qui tend à troubler les idées si bien éveillées tout à l'heure, et nos raisonnements si fortement appuyés. Comment se fait-il que quelqu'un souffre la vie misérable par sa volonté, puisque personne au monde n'a la volonté de vivre misérablement ; et encore, comment se fait-il qu'un homme acquiert la vie heureuse par sa volonté, quand il y en a tant de misérables, et que tous veulent être heureux ? Cela ne viendrait-il pas de ce qu'il y a une différence entre vouloir bien ou mal, et mériter quelque chose par la bonne ou la mauvaise volonté ? En effet, ceux qui sont heureux et qui doivent aussi être bons, ne sont pas heureux par cela seul, qu'ils ont voulu la vie heureuse, puisque les méchants la veulent aussi ; mais bien parce qu'ils l'ont voulue avec droiture, tandis que les méchants ne la veulent pas de même. C'est pourquoi il n'est nullement étonnant que les hommes misérables n'obtiennent pas ce qu'ils veulent, c'est-à-dire la vie heureuse ; car ils ne veulent vraiment pas sa compagne nécessaire, celle sans laquelle personne n'en est digne, personne ne l'obtient, c'est-à-dire la vie droite. Ainsi l'a établi dans son immuable fixité la loi éternelle, à laquelle il est temps de revenir : c'est dans la volonté qu'est le mérite, mais c'est dans la béatitude et la misère que sont la récompense et le supplice [1]. Ainsi quand nous disons que les hommes sont misérables par la volonté, nous ne disons pas pour cela qu'ils veulent être misérables, mais qu'ils ont une volonté telle, que la misère s'ensuit nécessairement malgré eux ; c'est pourquoi il n'y a point de contradiction entre ce raisonnement et le précédent, tous veulent être heureux et tous ne peuvent l'être, parce que tous n'ont pas la volonté de vivre avec droiture, et qu'à cette volonté seule est due la vie heureuse. As-tu quelque chose à objecter ? — *E*. Rien absolument.

[1] Rét. liv. I, ch. IX, n. 3.

CHAPITRE XV.

QUELLE EST LA VALEUR RESPECTIVE DE LA LOI ÉTERNELLE ET DE LA LOI TEMPORELLE, ET QUI SONT CEUX QUI LEUR SONT SOUMIS.

31. Voyons maintenant comment ces deux considérations se rattachent à la question des deux lois. — *A*. Volontiers, mais dis-moi auparavant : celui qui aime la vie droite et qui en fait ses délices au point que non-seulement pour lui elle est le bien, mais encore le plaisir et la joie, aime-t-il cette loi, et la chérit-il par-dessus tout, en voyant que la vie heureuse est accordée à la bonne volonté, tandis que la vie misérable est le prix de la mauvaise ? — *E*. Sans doute il l'aime, et il

[1] Rét. liv. I, ch. IX, n. 3.

l'aime d'un grand amour, puisque c'est en la suivant qu'il jouit de cette vie. — *A*. Mais quoi? en aimant cette loi, est-ce quelque chose de variable et de temporel ou quelque chose de stable et d'éternel qu'il aime? — *E*. D'éternel et d'immuable, assurément. — *A*. Et ceux qui persévérant dans la mauvaise volonté désirent néanmoins être heureux, peuvent-ils aimer cette loi en vertu de laquelle la misère est justement le partage de tels hommes? — *E*. En aucune façon, je pense. — *A*. Et n'aiment-ils rien autre chose? — *E*. Ils aiment beaucoup d'autres choses, ils aiment tout ce que cette mauvaise volonté persiste à vouloir acquérir ou conserver. — *A*. Je pense que tu veux parler des richesses, des honneurs, des plaisirs, de la beauté du corps et de tout le reste, qu'ils peuvent très-bien ne pas acquérir quand ils le veulent et perdre quand ils ne le veulent pas. — *E*. C'est cela même. — *A*. Estimes-tu qu'elles soient éternelles, ces choses que tu vois exposées à la mobilité du temps? — *E*. Quel homme, fût-il en démence, voudrait le soutenir? — *A*. Il est donc manifeste qu'il y a des hommes aimant les choses éternelles, et d'autres les choses temporelles; d'un autre côté, nous sommes d'accord qu'il existe deux lois, l'une éternelle, l'autre temporelle : avec ton sens droit, dis-moi, lesquels doivent être soumis à la loi éternelle, lesquels à la loi temporelle? — *E*. Il est facile, je crois, de répondre à ta question. Ceux que l'amour des choses éternelles rend heureux me paraissent vivre sous la loi éternelle, tandis que les misérables sont sous le joug de la loi temporelle. — *A*. C'est bien jugé, pourvu toutefois que tu tiennes comme certain ce qui a été très-clairement démontré plus haut, à savoir que ceux qui sont sous le joug de la loi temporelle ne peuvent être affranchis de la loi éternelle, qui exprime comme nous l'avons dit, tout ce qui est juste et tout ce qui varie avec justice. Quant à ceux qui s'attachent à la loi éternelle par la bonne volonté, ils n'ont pas besoin de la loi temporelle; je vois que tu le comprends de reste. — *E*. Je te suis.

32. *A*. La loi éternelle ordonne donc de détourner son amour des choses temporelles, et de le tourner purifié vers les biens éternels? — *E*. Elle l'ordonne. — *A*. Que penses-tu ensuite qu'ordonne la loi temporelle? N'a-t-elle pas pour objet de régler la possession de ces choses, qu'on peut appeler nôtres pour un temps, et de la régler parmi des hommes qui s'y attachent avec passion, de telle sorte que la paix et la société humaines, puissent être conservées autant que le comporte cette sorte de bien? Enumérons-les : d'abord ce corps et ce qu'on appelle ses biens, c'est-à-dire la bonne santé, l'intégrité des sens, les forces, la beauté et les autres qualités, dont les unes sont nécessaires aux arts utiles et par conséquent plus estimables, et les autres moins. Vient ensuite la liberté; elle n'existe vraiment que chez les heureux, les partisans de la loi éternelle; mais je mentionne ici cette liberté, en vertu de laquelle ceux qui n'ont point de maîtres humains se croient libres, et que désirent ceux qui voudraient être affranchis par les leurs. Puis les parents, les frères, l'épouse, les enfants, les proches, les alliés, les connaissances et tous ceux qui nous sont unis par quelque lien. Il y a aussi la patrie, qu'on a coutume de regarder comme une mère, avec les honneurs, les louanges et ce qu'on appelle la gloire populaire. En dernière ligne arrive l'argent; et sous ce nom il faut comprendre toutes les choses dont nous sommes les légitimes propriétaires et que nous semblons avoir le pouvoir de vendre ou de donner. Comment la loi humaine règle toutes ces choses entre les hommes, ce serait un long et difficile détail à faire, et il n'est nullement nécessaire au but que nous nous proposons. Il suffit de voir que la puissance de cette loi humaine se borne dans sa pénalité à priver celui qu'elle punit de tout ou partie de ces biens. C'est donc par la crainte qu'elle réprime, et qu'elle soumet à sa volonté en les tourmentant de diverses manières, les âmes des misérables au gouvernement desquelles elle est adaptée. En effet, comme ils craignent de perdre ces choses, ils se conforment, en les possédant, à de certaines règles propres à former un lien de société, tel qu'il peut exister entre des hommes de cette sorte. Mais cette loi ne punit pas le péché qui consiste à aimer ces choses, elle ne punit que l'improbité de ceux qui les ravissent aux autres. Vois donc si nous sommes arrivés à ce que tu appelais l'infini; car nous avions entrepris de rechercher en vertu de quel droit elle punit, cette loi qui régit les peuples et les cités terrestres. — *E*. Je vois que nous y sommes arrivés.

33. *A*. Vois-tu aussi que la peine n'existerait

pas, si les hommes n'aimaient pas ces choses qui peuvent leur être ravies malgré eux, soit que l'injustice les en privât, soit que la loi leur infligeât cette sorte de punition. — *E.* Je le vois aussi. — *A.* Maintenant concluons. Les uns font un mauvais usage de ces biens, les autres en usent bien. Celui qui en use mal, s'attache à eux, s'y embarrasse, en sorte qu'il est soumis à ces choses qui devraient lui être soumises ; il les regarde comme des biens pour lui, tandis que c'est lui qui devrait être le bien pour elle, les réglant et les disposant comme il convient. D'un autre côté, celui qui en use avec droiture, montre qu'elles sont bonnes, mais non pas qu'elles soient des biens pour lui ; car elles ne le rendent ni bon ni meilleur, et ce sont elles qui le deviennent par lui. C'est pourquoi il ne leur est point attaché par l'amour, il ne fait pas d'elle, pour ainsi parler, les membres de son âme, ce qui constitue l'amour, de peur d'être tourmenté et souillé quand on viendrait à les lui retrancher ; mais il vit tout à fait au-dessus d'elles, prêt à les posséder et à les gouverner quand il en est besoin, plus prêt encore à ne les point avoir et à les perdre. Puisqu'il en est ainsi, doit-on incriminer l'or et l'argent parce qu'il y a des avares, les viandes, à cause des gourmands, le vin à cause des ivrognes, la beauté des femmes à cause des adultères et des débauchés, et ainsi du reste ? Ne voit-on pas le médecin même faire un bon usage du feu, et l'empoisonneur abuser criminellement du pain? — *E.* Il est très-vrai que ce ne sont pas les créatures elles-mêmes qu'il faut accuser, mais les hommes qui en abusent.

CHAPITRE XVI.

EPILOGUE DU LIVRE PREMIER.

A. Très-bien. Ainsi, nous avons déjà commencé de voir quelle est la valeur de la loi éternelle ; nous avons trouvé de même les limites que peut atteindre la loi temporelle dans la répression ; de plus, nous avons suffisamment et clairement distingué deux sortes de choses, les éternelles et les temporelles, et aussi deux sortes d'hommes, poursuivant et aimant, les uns les choses éternelles, les autres, les choses temporelles ; enfin, il a été constaté que le choix en vertu duquel chacun se livre à la recherche et à l'affection des unes ou des autres, réside dans la volonté [1] ; que rien, si ce n'est la volonté ne peut faire déchoir l'âme du trône de sa royauté, ni l'entraîner hors de la ligne droite de l'ordre ; et il est demeuré évident qu'on ne doit incriminer aucune des créatures dont les hommes abusent, mais bien ceux qui en font abus. Maintenant, revenons s'il te plaît, à la question posée au commencement de cet entretien, et voyons si elle est résolue. Nous avions entrepris de chercher ce que c'est que mal faire, et c'est dans ce but que tout a été dit. Le moment est donc venu de réfléchir, et de voir si faire le mal ne consiste pas à négliger les choses éternelles dont l'âme jouit par elle-même, qu'elle atteint aussi par elle-même, et qu'elle ne peut perdre tandis qu'elle les aime, et à se livrer à la recherche des choses temporelles qui lui paraissent grandes et admirables, tandis qu'elles ne sont senties que par la partie la plus basse de l'homme, et qu'elles ne peuvent jamais lui être assurées. C'est dans cette unique catégorie que peuvent être rangées, selon moi, toutes les mauvaises actions, c'est-à-dire les péchés. Que t'en semble ? J'attends que tu me le fasses connaître.

35. *E.* Il en est comme tu le dis, et je suis d'accord que tous les péchés sont renfermés dans cette catégorie unique, et qu'ils consistent à se détourner des choses divines et vraiment durables, pour se tourner vers les choses changeantes et incertaines. Toutes celles-ci sont à leur place et dans l'ordre ; et elles réalisent un plan qui a sa beauté ; mais c'est le fait d'une âme pervertie et désordonnée de se soumettre à elles en les recherchant, tandis que l'ordre et le droit divin l'a élevée au-dessus d'elles pour les conduire à sa volonté. En même temps, il me semble aussi que nous avons la solution et l'éclaircissement de la question de l'origine du mal dont nous nous sommes occupés après avoir traité de la nature du mal ; car si je ne me trompe, le raisonnement l'a démontrée : nous faisons le mal par le libre arbitre de la volonté.

Mais, je te demande maintenant, si ce même libre arbitre d'où nous vient certainement la faculté de pecher, a dû nous être donné par celui qui nous a faits. En effet, il me paraît que nous n'aurions jamais péché si nous n'avions pas le libre arbitre ; et pour cela, il est à craindre que Dieu aussi ne soit considéré

[1] Rétr. liv. I, ch. IX, n. 3.

comme auteur de nos mauvaises actions. — *A.* N'aie aucune crainte à ce sujet. Mais pour traiter plus mûrement la question, il nous faut prendre un autre temps. Ce premier entretien a assez duré, et il demande à finir. Il aura eu pour résultat, je le crois du moins, et toi aussi sans doute, de nous donner la clef de grandes questions et de profonds mystères. Lorsque nous aurons commencé d'y pénétrer avec Dieu pour guide, tu seras certainement d'avis qu'il y a une différence importante entre la discussion présente et celles qui suivront; tu verras combien celles-ci l'emporteront non-seulement par la sagacité des recherches, mais encore par la sublimité du sujet et la splendide lumière de la vérité. Seulement, faisons appel à la piété, afin que la divine Providence nous permette de poursuivre et d'achever la course commencée. — *E.* Je cède à ta volonté, je lui soumets très-volontiers la mienne, et mon jugement et mes désirs.

LIVRE DEUXIÈME.

Objection tirée de ce que la liberté de pécher nous a été donnée par Dieu — Trois questions : comment prouver l'existence de Dieu? — Tous les biens viennent-ils de Dieu? La volonté est-elle libre en faisant le bien?

CHAPITRE PREMIER.

POURQUOI DIEU NOUS A DONNÉ LA LIBERTÉ DE PÉCHER.

1. *E*. Explique-moi maintenant, si cela est possible, pourquoi Dieu a donné à l'homme le libre arbitre de la volonté, sans lequel il ne pourrait certainement pécher, s'il ne l'avait reçu. — *A*. Mais d'abord, as-tu la connaissance, et la certitude que Dieu ait donné à l'homme une chose que, d'après toi, il n'aurait pas dû lui donner? — *E*. Autant que j'ai pu le comprendre dans le livre précédent, d'un côté nous avons le libre arbitre de la volonté, et de l'autre c'est par lui seul que nous commettons le péché. — *A*. Moi aussi, je me rappelle que ces conclusions nous sont acquises; mais voici ce que je te demande actuellement: Es-tu sûr que c'est Dieu qui nous a donné ce libre arbitre que nous avons indubitablement et par lequel il est évident que nous péchons? — *E*. Ce n'est personne autre, je pense; car c'est de lui que nous avons l'être; et soit que nous péchions, soit que nous agissions avec droiture, c'est de lui que nous méritons le châtiment ou la récompense. — *A*. Mais ce dernier point encore, le comprends-tu clairement? ou bien est-ce l'argument d'autorité qui te touche et qui te le fait croire volontiers, même sans le comprendre? voilà ce que je voudrais savoir. — *E*. J'avoue que j'ai cru d'abord à l'autorité sur ce point. Mais quoi de plus vrai que tout ce qui est bien vient de Dieu, que tout ce qui est juste est bien, et qu'il est juste que les pécheurs soient punis et ceux qui agissent avec droiture, récompensés? D'où il résulte que c'est Dieu qui distribue aux pécheurs la misère et aux bons la béatitude.

2. *A*. Je ne conteste pas; mais je t'interroge sur cet autre point : comment connais-tu que c'est de lui que nous avons l'être? Car ce n'est pas cela que tu viens d'expliquer; mais tu as montré que c'est de lui que nous méritons de recevoir le châtiment ou la récompense. — *E*. Ce que tu me demandes, m'est évident précisément parce qu'il est certain que Dieu punit les péchés. Car, toute justice vient de lui. En effet, si la bonté peut distribuer des bienfaits à des étrangers, ce n'est pas dans des étrangers que la justice punit le mal. Il est donc évident que nous lui appartenons, puisque non-seulement il est souverainement bon envers nous par ses bienfaits, mais aussi souverainement juste par ses châtiments. En outre, j'ai établi et tu m'as accordé que tout bien vient de Dieu. De là, il est facile encore de comprendre que l'homme vient de Dieu; car l'homme lui-même, en tant qu'il est homme, est quelque chose de bien, puisqu'il peut vivre avec droiture quand il le veut [1].

3. *A*. Vraiment, s'il en est ainsi, la question que tu as proposée est résolue. Car si l'homme est quelque chose de bien, et s'il ne lui est pas possible d'agir avec droiture sans qu'il le veuille, il a dû, pour agir avec droiture, avoir une volonté libre. En effet, de ce qu'il pèche aussi par cette volonté, il ne faut pas croire

[1] Rét. liv. I, ch. IX, n. 3.

que Dieu la lui a donnée pour cela. Un motif suffisant pour qu'elle ait dû lui être donnée, c'est que, sans elle, l'homme ne pourrait agir avec droiture; et qu'elle lui ait été donnée pour cela, on le comprend, du reste, par cette considération, que c'est Dieu qui le punit lorsqu'il en abuse pour pécher; ce qui serait injuste, si la volonté libre avait été donnée non-seulement pour vivre avec droiture, mais encore pour pécher. Quelle justice y aurait-il à le punir d'avoir appliqué la volonté à une fin pour laquelle elle lui aurait été donnée? Lors donc que Dieu punit le pécheur, ne te semble-t-il pas qu'il lui tient ce langage : pourquoi n'as-tu pas appliqué ta libre volonté à la fin pour laquelle je te l'ai donnée, c'est-à-dire pour agir avec droiture? De plus, la justice se présente à nous comme un bien dans la punition des péchés, et dans la glorification des actions honnêtes; mais, en serait-il ainsi si l'homme n'avait pas le libre arbitre de sa volonté? Car ce qui ne serait pas fait volontairement ne serait ni péché, ni bonne action; et ainsi, le châtiment aussi bien que la récompense serait injuste, si l'homme n'avait pas une volonté libre. Or, la justice a dû exister, et dans la punition, et dans la récompense, car elle est un des biens qui viennent de Dieu. Donc, Dieu a dû donner à l'homme une volonté libre.

CHAPITRE II.

OBJECTION : SI LE LIBRE ARBITRE A ÉTÉ DONNÉ POUR LE BIEN, COMMENT SE FAIT-IL QU'IL PUISSE SE TOURNER VERS LE MAL?

4. *E.* Eh bien! je t'accorde que Dieu l'a donnée. Mais ne te semble-t-il pas, dis-moi, qu'ayant été donnée pour bien faire, elle n'aurait pas dû pouvoir se tourner vers le péché? Il en eût été comme de la justice elle-même qui a été donnée à l'homme pour bien vivre : est-il possible à quelqu'un de se servir de sa justice pour mal vivre? De même, si la volonté avait été donnée à l'homme pour bien agir, personne ne pourrait pécher par la volonté.

A. Dieu m'accordera, je l'espère, de pouvoir te répondre, ou plutôt, il t'accordera de te répondre à toi-même, par l'enseignement intérieur de la vérité qui est la maîtresse souveraine et universelle. Mais d'abord, je désire que tu me répondes à cette question : puisque tu tiens pour certaine et connue la réponse à ma première demande, à savoir que Dieu nous a donné une volonté libre, devons-nous dire que Dieu n'aurait pas dû nous donner une chose que nous avouons nous avoir été donnée de lui? S'il n'est pas sûr qu'il nous l'ait donnée, nous avons raison de chercher si elle nous a été bien donnée; lorsque nous aurons trouvé qu'elle nous a été bien donnée, nous trouverons par là même que nous l'avons reçue de lui par qui tous les biens ont été donnés à l'homme. Au contraire, si nous trouvions qu'elle n'a pas été bien donnée, nous comprendrions que ce n'est pas lui qui nous l'a donnée, car c'est un crime de l'accuser. D'un autre côté, s'il est certain que c'est lui qui nous l'a donnée, nous serons forcés d'avouer, de quelque manière que nous l'ayons reçue, qu'il n'était obligé, ni à ne pas nous la donner, ni à nous la donner autrement que nous l'avons. Car le donateur est tel qu'on n'a aucun droit de critiquer ses actes.



5. *E.* J'admets tout cela d'une foi inébranlable; mais comme je n'en ai pas encore la science, il faut étudier la question comme si tout était incertain. Car, puisque nous pouvons pécher par la volonté, il n'est pas certain qu'elle nous ait été donnée pour bien agir, et par cela même il devient incertain si elle a dû nous être donnée. En effet, s'il n'est pas sûr qu'elle nous ait été donnée pour bien agir, il n'est pas sûr non plus qu'elle ait dû nous être donnée; et ainsi, il devient incertain si c'est Dieu qui nous l'a donnée. Car, s'il est incertain qu'elle ait dû nous être donnée, il est incertain aussi qu'elle nous ait été donnée par celui qu'on ne peut croire sans crime avoir donné une chose qu'il ne devait pas donner.

A. Tu es certain, au moins, de l'existence de Dieu. — *E.* Oui, et d'une certitude inébranlable; mais ce n'est pas l'examen, ici encore, c'est la foi qui me donne cette certitude. — *A.* Eh bien! si quelqu'un de ces insensés dont il est écrit : « L'insensé a dit dans son cœur : « Dieu n'est pas [1], » venait te répéter ce propos, et refusant de croire avec toi ce que tu crois, te témoignait le désir de connaître si tu crois la vérité, laisserais-tu là cet homme, ou penserais-tu qu'il y a quelque moyen de lui persuader ce que tu crois fermement; surtout s'il n'avait pas l'intention de lutter avec opiniâtreté, mais le désir sincère de savoir. —

[1] Jean, XVII, 3.

E. Ce que tu viens de dire en dernier lieu m'avertit assez de la réponse que j'aurais à lui faire. Car, fût-il l'homme le plus absurde, il m'accorderait certainement qu'il n'y a pas lieu de discuter avec un homme de mauvaise foi et un entêté, sur quoi que ce soit, à plus forte raison sur un sujet si important. Cette concession faite, il me demanderait tout le premier de croire qu'il se livre à cette recherche de bonne foi, et qu'il n'y a en lui relativement à cette affaire aucune arrière-pensée de chicane ou d'opiniâtreté. Et moi je lui exposerais alors cette démonstration que je crois facile à tout le monde : puisque, lui dirais-je, tu veux qu'un autre croie sans les connaître aux sentiments que tu sais cachés dans ton âme, n'est-il pas plus juste encore que tu croies à l'existence de Dieu, sur la foi des livres de ces grands hommes, qui nous attestent dans leurs écrits qu'ils ont vécu avec le Fils de Dieu ; et cela d'autant plus qu'ils déclarent dans ces livres avoir vu des choses qui seraient impossibles si Dieu n'était pas ? Et cet homme serait par trop insensé s'il me blâmait de les croire, lui qui veut que je le croie lui-même. Mais, ce qu'il ne pourrait blâmer avec justice, il ne pourrait non plus trouver aucune raison pour refuser lui-même de le faire. — *A*. Mais, te dirai-je à mon tour, si sur la question de l'existence de Dieu tu estimes qu'il est suffisant de s'en rapporter au témoignage de ces grands hommes, auxquels nous avons jugé qu'on peut se fier sans témérité, pourquoi ne pas nous en rapporter de même à leur autorité sur ces points que nous avons entrepris d'étudier comme incertains et tout à fait inconnus, et ne pas cesser de nous fatiguer à cette recherche ? — *E*. Mais n'est-il pas convenu que nous désirons connaître et comprendre ce que nous croyons ?

6. *A*. Tu te rappelles parfaitement le principe que nous avons établi au début même de la discussion précédente [1] ; ce que nous ne nierons pas maintenant ; car, si croire et comprendre n'étaient pas deux choses différentes et si nous ne devions pas d'abord croire les sublimes et divines vérités que nous devons comprendre, c'est en vain que le Prophète aurait dit : « Si vous ne croyez pas d'abord, vous « ne comprendrez pas [2]. » Notre-Seigneur lui-même, et par ses paroles et par ses actions, a exhorté d'abord à croire ceux qu'il a appelés au salut. Mais ensuite, lorsqu'il parlait du don même qu'il ferait aux croyants, il ne dit pas : La vie éternelle consiste à croire ; mais bien : « Voici en quoi consiste la vie éternelle, c'est « à vous connaître, vous, le seul vrai Dieu, et « celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ [1]. » Il dit encore à ceux qui croyaient déjà : « Cher- « chez et vous trouverez [2]. » Car on ne peut pas dire qu'on a trouvé ce qu'on croit sans le connaître encore ; et personne ne devient apte à trouver Dieu, s'il n'a pas cru d'abord ce qu'il doit connaître ensuite. C'est pourquoi, obéissant aux préceptes du Seigneur, cherchons avec soin. Si, en effet, nous cherchons sur son invitation, il nous montrera lui-même aussi les choses que nous trouverons, autant qu'elles peuvent être trouvées dans cette vie par des hommes tels que nous. Et, en vérité, nous devons le croire ; il est donné aux meilleurs, dès cette vie, et certainement après cette vie à tous ceux qui sont bons et pieux, de voir ces choses et de les atteindre avec une évidence plus parfaite. Espérons qu'il en sera ainsi pour nous, et méprisant les choses terrestres et humaines, désirons et aimons de toutes nos forces les choses divines.

CHAPITRE III.

QU'Y A-T-IL DE PLUS NOBLE DANS L'HOMME ? — COMMENT ARRIVER A LA PREUVE MANIFESTE DE L'EXISTENCE DE DIEU ?

7. Nous adopterons, si tu le veux bien, l'ordre suivant et nous rechercherons d'abord une preuve manifeste de l'existence de Dieu ; puis nous examinerons si tout ce qui est bien, en tant que bien, vient de Dieu, et enfin, si, parmi les biens, il faut compter la volonté libre. Quand nous aurons trouvé les solutions, il apparaîtra clairement, je pense, si c'est à bon droit que cette volonté a été donnée à l'homme.

Pour commencer par les choses les plus évidentes, je te demanderai d'abord si tu existes toi-même. Crains-tu de te tromper en répondant à cette question ? Alors tu existes, car autrement il ne te serait pas possible de te tromper. — *E*. Passe plutôt et avance. — *A*. Il est donc évident que tu existes, et comme cela ne te serait pas évident si tu ne vivais pas, il est évident aussi que tu vis. Comprends-tu que ces deux choses sont très-vraies ? — *E*. Je le com-

[1] Liv. I, ch. 2. — [2] Is. VII, 9, selon les Sept.

[1] Jean, XVII, 3. — [2] Matth. VII, 7.

prends parfaitement. — *A*. Donc, voici une troisième chose évidente : c'est que tu comprends. — *E*. Très-évidente. — *A*. Laquelle des trois te semble la meilleure? — *E*. Comprendre. — *A*. Pourquoi penses-tu ainsi. — *E*. Parce que je vois que exister, vivre, comprendre, sont trois choses; or, la pierre existe, la bête vit; cependant, à mon avis, ni la pierre n'est vivante, ni la bête intelligente : mais il est très-certain que celui qui a l'intelligence a aussi l'existence et la vie. C'est pourquoi je n'hésite pas à juger meilleur celui qui possède les trois choses que celui à qui il en manque une ou deux. Car, qui a la vie a aussi l'existence, mais il ne s'ensuit pas qu'il ait encore l'intelligence, et telle est, selon moi, la vie de la bête. Quant à l'existence, ce qui la possède n'a point pour cela même la vie et l'intelligence. Car je puis avouer que les cadavres existent, et personne ne dira qu'ils vivent. Enfin ce qui n'a pas la vie a encore moins l'intelligence. — *A*. Nous admettons donc que de ces trois choses il en manque deux aux cadavres, une à la bête, aucune à l'homme. — *E*. C'est vrai. — *A*. Nous admettons de plus que la meilleure des trois est celle que l'homme possède avec les deux autres, à savoir, l'intelligence, qui implique dans celui qui la possède l'existence et la vie. — *E*. Nous l'admettons certainement.

8. *A*. Dis-moi maintenant si tu sais que tu possèdes ces sens corporels si connus : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. — *E*. Je le sais. — *A*. Quelles sont les choses qui, selon toi, tombent sous le sens de la vue; en d'autres termes, quels objets affectent notre sens lorsque nous voyons? — *E*. Tous les objets corporels. — *A*. Est-ce aussi par la vue que nous avons le sentiment des corps durs et mous? — *E*. Non. — *A*. Qu'est-ce donc qui appartient en propre aux yeux et dont nous avons par eux le sentiment? — *E*. La couleur. — *A*. Et aux oreilles? — *E*. Le son. — *A*. A l'odorat? — *E*. L'odeur. — *A*. Au goût? — *E*. La saveur. — *A*. Et au toucher? — *E*. La dureté ou la mollesse, l'uni ou le raboteux, et beaucoup d'autres qualités pareilles. — *A*. Mais les formes des corps, le grand, le petit, le carré, le rond et les autres semblables, n'en avons-nous pas le sentiment, tant par le toucher que par la vue, en sorte qu'on ne peut les attribuer exclusivement à la vue ni au toucher, mais bien à tous les deux? — *E*. Je le comprends. — *A*. Tu comprends donc aussi que les sens saisissent chacun des objets qui leur sont propres et dont ils nous avertissent, et plusieurs d'entre eux certains objets communs? — *E*. Je le comprends aussi.

A. Mais, ce qui appartient en propre à chaque sens et ce qui appartient en commun à tous ou à quelques-uns d'entre eux, comment pouvons-nous le distinguer? est-ce par quelqu'un de ces sens? — *E*. Non pas; nous le distinguons par un certain sens intérieur. — *A*. Ne serait-ce pas là cette raison qui manque aux bêtes? Car, si je ne me trompe, c'est par la raison que nous comprenons ces choses et que nous savons qu'il en est ainsi. — *E*. Je crois plutôt que c'est par la raison que nous comprenons l'existence de ce sens intérieur auquel ces cinq sens si connus viennent rapporter tous leurs objets. Car pour la bête, autre est le fait de la vision, autre le sentiment des choses vues qu'elle évite ou recherche; le premier sens est dans les yeux, le second est au dedans même de l'âme, et c'est par ce dernier que les animaux, attirés par le charme ou repoussés, convoitent et saisissent ou évitent et rejettent non-seulement les objets qui tombent sous la vue, mais ceux aussi qui tombent sous l'ouïe et les autres sens du corps. Mais cet autre sens, on ne peut lui donner les noms ni de vue, ni d'ouïe, ni d'odorat, ni de goût, ni de toucher; c'est quelque chose de différent, c'est je ne sais quoi qui préside universellement aux autres sens. Or, quoique nous le saisissions par la raison, comme je l'ai dit, nous ne pouvons toutefois lui donner le nom même de raison, puisqu'il est évident que les bêtes elles-mêmes le possèdent.

9. *A*. Quel qu'il soit, je l'admets, et je n'hésite pas à l'appeler un sens intérieur. Mais il faut que notre raison surpasse ce sens; autrement, ce qui nous est fourni par les sens du corps ne pourrait devenir l'objet de la science. Car on ne sait une chose quelconque qu'autant qu'on la comprend par la raison. Or, sans parler des autres sens, nous savons que ce n'est pas par l'ouïe que nous avons le sentiment des couleurs, ni par la vue celui des paroles. Et cette science, ce ne sont ni les yeux ni les oreilles qui nous la donnent, ni non plus ce sens intérieur dont les bêtes sont pourvues, car il ne faut pas croire qu'elles sachent que les oreilles ne donnent pas le sentiment de la lumière, ni les yeux celui de la voix, puisque nous ne faisons ce discernement que par l'attention rationnelle et la pensée.

— *E.* Je ne puis dire que je perçois clairement ce que tu viens d'énoncer. Car au moyen de ce sens intérieur dont les bêtes sont pourvues comme tu l'accordes toi-même, qui sait si elles ne distinguent pas aussi que le sentiment des couleurs ne vient pas par l'ouïe ni celui de la voix par la vue? — *A.* Mais crois-tu ausssi qu'elles puissent faire la distinction entre la couleur dont elles ont le sentiment, le sens qui est dans l'œil et cet autre sens intérieur qui est dans l'âme et encore la raison qui définit et classe les uns et les autres? — *E.* Je ne le crois en aucune façon.

A. Et cette raison pourrait-elle distinguer ces quatre choses l'une de l'autre et les déterminer en les définissant, si toutes ne venaient pas se rapporter à elles: et la couleur par le sens des yeux, et ce sens lui-même par cet autre sens intérieur qui y préside, et celui-ci par lui-même, en supposant qu'il n'y ait pas encore quelqu'autre intermédiaire? — *E.* Je ne vois pas qu'il en puisse être autrement. — *A.* Quoi encore? Vois-tu aussi que le sens des yeux perçoit la couleur, mais que ce même sens ne se perçoit pas lui-même? Car le sens par lequel tu vois la couleur n'est pas le même par lequel tu vois que tu vois.—*E.* D'accord.— *A.* Tâche encore de distinguer ceci. Tu ne nies pas, je pense, que autre chose est la couleur, autre chose voir la couleur, et autre chose aussi, en l'absence de la couleur, d'avoir le sens au moyen duquel on la verrait si elle était présente. — *E.* Je distingue bien encore ces trois choses, et j'accorde qu'elles diffèrent entre elles. — *A.* Eh bien! par tes yeux, tu n'en vois qu'une, n'est-ce pas, et c'est la couleur? — *E.* Oui. — *A.* Dis-moi donc comment tu vois les deux autres? car tu ne peux les distinguer sans les voir. — *E.* Je n'en sais pas davantage, je sais qu'elles existent et rien de plus. — *A.* Tu ne sais donc pas encore si c'est la raison ou bien cette vie que nous appelons sens intérieur, bien supérieur aux sens corporels, ou quelque autre chose? — *E.* Je ne sais. — *A.* Tu sais au moins ceci, que la raison seule peut définir ces choses, et que la raison ne fait cette opération que sur les objets présentés à son examen. — *E.* Certainement. — *A.* Par conséquent, quelle que soit cette chose par laquelle on a le sentiment de tout ce qu'on sait, elle est au service de la raison, à qui elle présente et rapporte tout ce qu'elle saisit, afin que tous les objets perçus par les sens puissent être discernés, classés et saisis non-seulement par le sentiment, mais encore par la science. — *E.* Je l'admets. — *A.* Mais quoi? cette raison même qui discerne et ses ministres, et les objets qu'ils lui présentent, qui reconnaît de plus la différence qu'il y a entre eux et elle et qui s'affirme plus puissante qu'eux, peut-elle se saisir autrement que par elle-même, c'est-à-dire par la raison? En d'autres termes, saurais-tu que tu as la raison si la raison ne te le faisait voir? — *E.* Tout cela est très-vrai.

A. Concluons : lorsque nous percevons la couleur, cette perception ne nous fait pas percevoir par elle-même ce que nous percevons; lorsque nous entendons le son, nous n'entendons pas notre ouïe; lorsque nous flairons une rose, notre odorat lui-même ne nous donne aucune odeur; lorsque nous goûtons quelque chose, notre goût n'a lui-même aucune saveur dans notre bouche; lorsque nous touchons, nous ne pouvons toucher non plus le sens du tact; il est donc évident que ces cinq sens ne sont eux-mêmes sentis par aucun d'entre eux, bien que tous les objets corporels soient sentis par eux. — *E.* C'est évident.

CHAPITRE IV.

LE SENS INTÉRIEUR SENT LE SENTIMENT MÊME; SE DISCERNE-T-IL AUSSI LUI-MÊME?

10. *A.* Je crois aussi, il est évident que ce sens intérieur a non-seulement le sentiment des objets qu'il reçoit des cinq sens corporels, mais encore le sentiment de ces sens eux-mêmes. Car la bête ne se meuvrait pas soit en recherchant, soit en fuyant un objet si elle ne sentait pas qu'elle sent, et cela non pour arriver à la science qui est le partage de la raison, mais seulement au mouvement; et certainement aucun des cinq sens ne lui donne ce sentiment. Si ce point était encore obscur, il s'éclaircira dès que tu remarqueras ce qui se passe par exemple dans un seul d'entre eux; prenons la vue. Ouvrir l'œil, et le diriger vers l'objet qu'elle veut voir, la bête ne le pourrait en aucune façon si elle ne sentait qu'elle ne voit pas en ayant l'œil fermé ou sans le diriger ainsi. Or, si elle sent qu'elle ne voit pas lorsqu'elle ne voit pas en effet, il est nécessaire aussi qu'elle sente qu'elle voit lorsqu'en effet elle voit. Car lorsqu'elle voit, elle ne meut pas

l'œil avec le même désir que lorsqu'elle ne voit pas, et elle montre ainsi qu'elle sent l'un et l'autre. Quant à savoir si la vie se sent elle-même, elle qui sent qu'elle sent les choses corporelles, il n'est pas aussi facile de s'en rendre compte; cependant quiconque s'examine lui-même trouve que tout être vivant fuit la mort, et comme la mort est contraire à la vie, il est nécessaire que la vie se sente aussi elle-même pour fuir son contraire. Que si ce point n'est pas encore parfaitement éclairci, laissons-le, afin de ne tendre à notre but que par des preuves certaines et manifestes. Or voici ce qui est manifestement prouvé : le sens corporel sent les choses corporelles; mais il ne peut avoir le sentiment de lui-même; le sens intérieur, lui, a le sentiment des choses corporelles par le sens corporel, et le sentiment du sens corporel lui-même; quant à la raison, elle connaît toutes ces choses, elle se connaît elle-même, elle en fait l'objet de la science. Vois-tu autrement? — *E.* Non certes. — *A.* Eh bien! maintenant parle à ton tour et reprends la question que nous désirions résoudre et dont nous avons cherché la solution en suivant cette route assez longue.

CHAPITRE V.

LE SENS INTÉRIEUR L'EMPORTE SUR LES SENS EXTÉRIEURS DONT IL EST LE MODÉRATEUR ET LE JUGE.

11. *E.* Si ma mémoire est fidèle, des trois questions que nous avons posées tout à l'heure avant de suivre l'ordre de cette discussion, nous traitons actuellement la première: comment peut-on prouver évidemment ce que nous croyons d'une foi ferme et inébranlable : l'existence de Dieu? — *A.* Ta mémoire est fidèle sur ce point. Mais rappelle-toi aussi, je te prie, que quand je t'ai demandé si tu savais que tu existes, la connaissance de ce fait n'est pas venue seule, mais bien accompagnée de deux autres. — *E.* Je me le rappelle aussi. — *A.* Vois donc maintenant auquel de ces trois faits se rapporte tout ce qui tombe sous les sens corporels, en d'autres termes, dans quelle catégorie penses-tu qu'il faille ranger tout ce qui tombe sous notre sens au moyen des yeux, ou de tout autre organe corporel? est-ce dans la classe des choses qui ont seulement l'existence, ou de celles qui ont en outre la vie, ou enfin de celles qui ont aussi l'intelligence? — *E.* Dans la classe des simples existences. — *A.* Mais le sens lui-même, dans quel ordre le places-tu? — *E.* Dans celui des êtres vivants. — *A.* Et quel est à ton avis le meilleur des deux, du sens ou de l'objet qui tombe sous le sens? — *E.* Le sens assurément. — *A.* Pourquoi? — *E.* Parce que ce qui vit est meilleur que ce qui n'a que l'existence.

12. *A.* Et ce sens intérieur que nous avons reconnu plus haut être au-dessous de la raison, et commun encore à nous et aux bêtes, hésiteras-tu à le préférer à ce sens qui atteint les corps, et que tu as reconnu tout à l'heure être lui-même préférable au corps? — *E.* Je n'hésiterai nullement. — *A.* Je voudrais aussi savoir de toi pour quel motif tu n'hésites pas. Tu ne pourras pas dire que ce sens intérieur doive être rangé dans celle des trois catégories qui comprend les êtres parvenus jusqu'à l'intelligence; mais seulement dans celle des êtres existants et vivants, à qui l'intelligence manque, car les bêtes qui n'ont pas l'intelligence ont ce sens intérieur. Alors je te demande pourquoi tu préfères le sens intérieur au sens qui perçoit les choses corporelles, puisque tous deux font partie de la classe des êtres vivants. Tu as préféré le sens qui atteint les corps aux corps eux-mêmes, par la raison que ceux-ci font partie des simples existences, tandis que celui-là appartient au genre vivant. Puisque c'est à ce même genre qu'appartient le sens intérieur, dis-moi pour quel motif tu l'estimes supérieur à l'autre? Si tu me réponds : c'est parce que le premier perçoit le second, cette raison impliquerait que tout être sentant est meilleur que ce qui est senti par lui : règle que tu ne voudrais pas poser, de crainte d'être amené à dire aussi que tout être intelligent vaut mieux que ce qui est perçu par son intelligence. Or ceci est faux, car l'homme a l'intelligence de la sagesse, et il n'est certainement pas meilleur qu'elle. Cherche donc pour quelle raison il t'a paru que le sens intérieur doit être préféré au sens qui perçoit les corps.

E. C'est parce que je sais que le premier est comme le modérateur et le juge du second. Car si le second commet quelque faute en remplissant son office, le premier lui en demande raison comme à son serviteur, ainsi que nous l'avons constaté plus haut. Et en effet, le sens des yeux ne voit pas qu'il voit ou qu'il ne voit pas; et pour cela, il ne peut ju-

ger s'il lui manque quelque chose ou s'il ne lui manque rien ; mais c'est là la fonction du sens intérieur qui avertit l'âme de la bête d'ouvrir l'œil fermé et de suppléer aux manquements dont elle s'aperçoit. Or personne ne doute que celui qui juge ne soit supérieur à celui qui est jugé. — *A.* Tu reconnais donc aussi que le sens corporel lui-même porte un certain jugement sur les corps? En effet c'est lui qu'affecte le plaisir et la douleur lorsqu'il est en contact avec un corps dur ou mou. De même que le sens intérieur juge ce qui manque ou ce qui suffit au sens de la vue, de même le sens de la vue juge des couleurs, et voit si elles sont parfaites ou non. De même encore que le sens intérieur juge de l'oreille et sent si elle est ou non assez attentive ; ainsi l'ouïe elle-même juge des sons, sentant ceux qui s'insinuent doucement en elle et ceux qui la frappent aigrement. Il n'est pas nécessaire de passer en revue les autres sens ; cela suffit, je pense, pour te faire apprécier ce que je voulais dire, à savoir que le sens intérieur juge des sens corporels, lorsqu'il approuve leur opération et qu'il réclame ce qu'ils lui doivent ; comme les sens corporels eux-mêmes jugent des corps en acceptant leur contact agréable et en repoussant le contraire. — *E.* Je saisis parfaitement, et j'admets comme très-vrai tout ce que tu as dit.

CHAPITRE VI.

LA RAISON DANS L'HOMME L'EMPORTE SUR TOUT LE RESTE, ET CE QUI L'EMPORTE SUR LA RAISON EST DIEU.

13. *A.* Examine maintenant si la raison à son tour juge le sens intérieur. Je ne te demande pas si tu la juges meilleure que lui, car je n'en doute pas, et même je pense qu'il n'est plus nécessaire de te demander si la raison juge ce sens intérieur. Car toutes ces questions concernant les choses qui sont au-dessous d'elle, les corps, les sens corporels, le sens intérieur, la prééminence des uns à l'égard des autres, et sa propre prééminence, n'est-ce pas elle-même qui les traite? Et pourrait-elle le faire si elle n'en jugeait pas? — *E.* Evidemment non. — *A.* Ainsi cette nature qui a simplement l'existence sans être douée de vie ni d'intelligence, comme est un corps inanimé, est inférieure à cette autre nature qui a non-seulement l'existence, mais aussi la vie et l'intelligence, comme est dans l'homme l'âme raisonnable ; or penses-tu qu'en nous, c'est-à-dire dans ces trois éléments qui constituent l'homme, on puisse trouver quelque chose de plus noble que celui que nous avons énuméré en troisième lieu ? Car évidemment nous avons d'abord un corps, puis une certaine vie qui anime et développe ce corps : deux choses que nous voyons aussi dans les bêtes ; enfin nous en avons une troisième qui est pour notre âme comme sa tête, son œil et tout ce que tu peux trouver de mieux pour exprimer la raison et l'intelligence, dont les bêtes sont dépourvues. Vois donc, je te prie, s'il t'est possible de trouver dans la nature humaine quelque chose de plus sublime que la raison. — *E.* Je n'y vois absolument rien de meilleur.

14. *A.* Et maintenant si nous pouvions trouver une chose de l'existence de laquelle nous ne pourrions douter, non plus que de sa supériorité sur notre raison elle-même, hésiteras-tu, quelle qu'elle soit, à dire que c'est Dieu? — *E.* Je n'appellerai pas immédiatement de ce nom ce que j'aurais trouvé de supérieur à la meilleure partie de ma nature. Car il ne m'agrée pas d'appeler Dieu ce à quoi ma raison est inférieure, mais bien ce qui n'a rien de supérieur à soi. — *A.* Très-bien ! et c'est lui qui a donné à ta raison une notion si vraie et si religieuse de lui-même. Mais dis-moi, si tu ne trouves rien de supérieur à notre nature, que l'éternel et immuable, hésiteras-tu à l'appeler Dieu ? Car tu le sais, les corps sont sujets au changement ; de plus cette vie même qui anime le corps n'en est pas exempte ; la variété de ses états le montre manifestement. Enfin la raison ne peut nier qu'elle y soit elle-même soumise, elle qui, tantôt fait des efforts, et tantôt n'en fait pas pour parvenir à la vérité, tantôt y parvient, et tantôt n'y parvient pas. Si donc sans l'aide d'aucun organe corporel, ni du toucher, ni du goût, ni de la vue, ni de l'ouïe, ni de l'odorat, ni d'aucun sens inférieur à elle, cette raison voit par elle-même quelque chose d'éternel et d'immuable, il faut et qu'elle s'avoue inférieure, et qu'elle avoue que ce ne peut être que son Dieu. — *E.* Je reconnaîtrai sans hésitation pour Dieu celui qu'on me prouvera n'avoir rien de supérieur à lui. — *A.* Cela va bien, car il me suffira de te montrer qu'une telle chose existe, et tu avoueras qu'elle est Dieu si elle n'a point de supérieur, ou, si

elle en a un, que ce supérieur est Dieu lui-même. Soit donc qu'elle en ait, soit qu'elle n'en ait point, il sera évident que Dieu est, dès que j'aurai montré, comme je l'ai promis, qu'elle est au-dessus de la raison, ce que je ferai avec le secours de Dieu même. — *E.* Démontre donc ce que tu as promis.

CHAPITRE VII.

LES SENS SONT PARTICULIERS A CHACUN DE NOUS ET PERÇOIVENT DIFFÉREMMENT LES DIVERS OBJETS.

15. *A.* Je le ferai. Mais auparavant je me demande si mes sens corporels sont les mêmes que les tiens; ou si plutôt les miens sont à moi seul, et les tiens à toi seul; s'il n'en était ainsi, je ne pourrais voir de mes yeux une chose, sans que tu la visses toi-même. — *E.* J'accorde absolument que les sens, quoique de même genre, sont personnels à chacun de nous et que nous avons chacun la vue, l'ouïe et les autres sens. Car un homme peut non-seulement voir, mais encore entendre ce qu'un autre n'entendrait pas et percevoir par ses autres sens ce qu'un autre ne perçoit pas. Ainsi il est évident que tes sens sont à toi seul, comme les miens sont à moi seul. — *A.* En diras-tu autant du sens intime ou bien est-il différent? — *E.* Il n'est pas autre. En effet, mon sens intime perçoit mes sensations et le tien perçoit les tiennes, et c'est pour cette raison que souvent quelqu'un me demandera si je vois un objet qu'il voit lui-même, car c'est moi qui sens si je vois ou non, et non pas celui qui m'interroge. — *A.* Et la raison? chacun de nous n'a-t-il pas aussi la sienne? puisqu'il peut arriver que je comprenne une chose sans que tu la comprennes et que tu ne puisses savoir si je comprends, tandis que moi, je le sais. — *E.* Il est évident aussi que chacun de nous a son esprit raisonnable.

16. *A.* Pourrais-tu bien dire aussi que nous avons chacun notre soleil, notre lune, nos étoiles et les autres objets semblables, puisque chacun de nous les voit avec son propre sens? — *E.* Quant à cela, il n'est pas possible de le dire. — *A.* Nous pouvons donc voir à plusieurs une seule chose, bien que nos sens soient particuliers à chacun de nous, et tous les yeux de chacun de nous perçoivent cet objet unique que nous voyons en même temps; en sorte que, si mon sens est autre que le tien, et réciproquement, l'objet que nous voyons n'est pas pour toi autre que pour moi, c'est le même qui est perçu par nous deux et vu en même temps par chacun de nous. — *E.* C'est de toute évidence. — *A.* Nous pouvons aussi entendre ensemble un seul son de voix, en sorte que, quoique mon ouïe soit autre que la tienne, et réciproquement, la voix que nous entendons ensemble n'est pas autre pour moi que pour toi, ce n'est pas non plus une partie différente du son émis que saisit l'ouïe de chacun de nous, mais le son unique, tel qu'il a été émis, nous est donné à entendre tout entier à tous deux. — *E.* Cela est encore évident.

17. *A.* En faisant aux autres sens corporels l'application de ce que nous venons de dire, tu peux maintenant remarquer que ces sens, quant au point qui nous occupe, ne sont pas absolument dans les mêmes conditions que la vue et l'ouïe, ni non plus dans des conditions absolument différentes. En effet, nous pouvons toi et moi, remplir d'un seul et même air l'organe de notre respiration et sentir par l'odorat, l'odeur de cet air; nous pouvons également, toi et moi, goûter le même miel ou toute autre nourriture, ou breuvage, et en sentir la saveur, quoique ce miel soit unique, tandis que nos sens sont particuliers à chacun de nous, que le tien est à toi et le mien à moi. Bien que nous percevions alors tous deux la même odeur ou la même saveur, cependant nous ne l'apercevons pas, toi avec mon sens, ni moi avec le tien, ni non plus avec quelque autre sens qui nous serait commun à tous deux, mais mon sens est bien à moi et le tien est bien à toi, quoique une odeur ou une saveur unique soit perçue par nous deux. Et c'est en cela que ces deux sens du goût et de l'odorat ressemblent à ceux de la vue et de l'ouïe. Mais, quant au point qui nous occupe, ils en diffèrent. Il est bien vrai, en effet, que nous aspirons le même air par nos narines et que nous goûtons la même nourriture avec notre palais, mais je n'aspire pas la même partie d'air et je ne prends pas la même partie de nourriture que toi; j'en prends une et toi une autre. De plus, en aspirant, j'attire à moi, de la totalité de l'air, la partie qui m'est suffisante, et toi de même une autre partie qui te suffit aussi. Et lorsque nous absorbons tous deux un même mets tout entier, il n'est ab-

sorbé en totalité ni par moi, ni par toi. Au contraire, une parole que nous entendons est entendue en même temps tout entière par toi comme par moi : une image que nous voyons est vue en même temps aussi grande par l'un et par l'autre de nous, tandis que pour la nourriture et le breuvage, c'est une partie qui passe nécessairement en toi et une autre en moi. Ne comprends-tu qu'imparfaitement ceci ? — *E*. Parfaitement au contraire, et je le trouve très-certain.

18. *A*. Quant au toucher, n'es-tu pas d'avis qu'il peut être assimilé au sens de la vue et de l'ouïe sur le point que nous traitons? Car non-seulement nous pouvons sentir tous deux un seul corps par le tact, mais tu peux toucher la même partie que j'aurais touchée moi-même; et ce ne sera pas seulement le même corps, mais la même partie de ce corps que nous sentirons tous deux par le toucher. Car il n'en est pas du toucher comme de la bouche ; nous ne pouvons, toi et moi, en mangeant, prendre chacun en entier le mets qui nous est servi, tandis qu'une chose que j'aurai touchée tout entière, tu peux la toucher de même, et nous la toucherons tous deux, non pas chacun par partie, mais chacun tout entière. — *E*. J'avoue que, en cela, le sens du toucher me paraît avoir une très-grande similitude avec les deux premiers dont nous avons parlé; mais je vois qu'il en diffère en un point. C'est que nous pouvons tous deux voir et entendre une même chose entièrement et ensemble, c'est-à-dire en même temps, tandis que nous pouvons bien toucher aussi tous deux un même objet dans son entier en même temps, mais dans des parties différentes ; ou la même partie de cet objet, mais dans des temps différents. Car je ne puis approcher mon toucher d'aucune partie que tu touches, si tu n'en écartes d'abord le tien.

19. *A*. Tu as répondu avec une perspicacité parfaite. Mais il te faut pénétrer plus avant. Après avoir constaté d'une part qu'il est des choses que nous sentons ensemble, et d'autres que nous sentons chacun en particulier; de l'autre, que chacun de nous a seul la perception de son propre sens, en sorte que je n'ai pas la perception du tien, ni toi celle du mien, il faut remarquer ce qui a lieu pour les choses qui sont perçues par les sens du corps; je veux dire pour les choses corporelles que nous ne pouvons percevoir ensemble, mais chacun en particulier par nos sens. Or nous n'en pouvons percevoir que ce qui devient tellement nôtre, que nous puissions le changer et le transmuer en nous-mêmes, comme la nourriture et la boisson, dont tu ne peux prendre aucune partie que j'aurais prise moi-même. Vois en effet les nourrices qui mâchent les aliments pour les donner aux enfants : tout ce que leur palais dérobe pendant cette opération et transforme ensuite dans l'estomac, ne peut en revenir pour se mêler à la nourriture de l'enfant. Dès que la bouche trouve une saveur agréable à quelque chose, elle s'en approprie irrévocablement une partie, si petite qu'elle soit; et ce sont les aptitudes naturelles du corps qui amènent forcément ce fait. S'il en était autrement, il ne resterait aucune saveur dans la bouche après que les aliments mâchés en seraient sortis.

On peut en dire autant, et avec raison, des parties de l'air que nous aspirons par les narines. Car bien que tu puisses aspirer quelque chose de l'air que j'ai respiré, tu ne peux aspirer cette partie d'air qui a été changée en aliment pour moi, parce que je n'ai pu moi-même la rendre. Les médecins enseignent en effet que nous nous alimentons aussi par le nez ; et cet aliment, que je puis seul prendre en aspirant, je ne puis le rendre en respirant, et ainsi tu ne peux l'aspirer à ton tour par tes narines. Restent maintenant les autres choses sensibles que nous ne corrompons pas et que nous ne changeons pas en notre substance corporelle, en les percevant par nos sens. Pour celles-là, nous pouvons les sentir tous deux, soit en même temps, soit tour à tour, de telle sorte que la totalité ou une même partie soit sentie et par moi et par toi : tels sont la lumière, le son, et les corps que notre toucher atteint sans les altérer. — *E*. Je comprends. — *A*. Evidemment donc, les choses que nous ne transformons pas, tout en les percevant par nos sens corporels, ne sont pas de la nature de nos sens, et pour cela elles nous sont plutôt communes, puisque nous ne les changeons ni ne les transformons en quelque chose qui nous soit propre et qui nous appartienne privément. — *E*. J'en suis parfaitement d'accord. — *A*. Il faut donc entendre par une chose qui nous est propre et nous appartient comme privément, une chose que chacun de nous possède seul, et par une chose que chacun de nous perçoit seul, une chose qui est de même

nature; et au contraire, il faut appeler choses communes et comme publiques, les choses que tous ceux qui les sentent perçoivent sans les corrompre et sans les transformer. — *E.* C'est cela.

CHAPITRE VIII.

LE RAPPORT DES NOMBRES N'EST PERÇU PAR AUCUN DES SENS CORPORELS. — IL EST UN ET IMMUABLE POUR TOUTES LES INTELLIGENCES QUI LE PERÇOIVENT.

20. *A.* Avance maintenant, prête attention, et dis-moi s'il se trouve une chose que tous ceux qui raisonnent voient en commun, chacun avec son intelligence et sa pensée; une chose qui soit à la disposition de tous ceux qui la voient, sans que ceux qui l'ont à leur disposition puissent la changer en en faisant usage, comme il arrive pour le manger et le boire; une chose qui demeure inaltérée et entière, soit qu'ils la voient, soit qu'ils ne la voient pas, ou penses-tu qu'il n'y ait rien qui présente ces caractères? — *E.* J'en vois beaucoup, au contraire. Il suffit d'en mentionner une seule : le rapport, la vérité des nombres. Elle est à la disposition de tous ceux qui raisonnent; chaque calculateur s'efforce de la saisir par sa raison et son intelligence; les uns le peuvent plus facilement, les autres plus difficilement, d'autres ne le peuvent pas du tout; cependant elle se montre également à tous ceux qui peuvent la comprendre; lorsque quelqu'un la perçoit, elle n'est ni changée ni transformée en lui, comme il en arrive pour les aliments; si quelqu'un se trompe à son sujet, elle ne subit elle-même aucune défaillance, mais tandis qu'elle demeure dans sa vérité et son intégrité, celui qui s'y trompe est d'autant plus dans l'erreur qu'il la voit moins bien.

21. *A.* C'est parfaitement dit, en vérité; et je vois que tu as trouvé promptement de quoi répondre, comme un homme qui n'est pas étranger à ces matières. Alors si quelqu'un venait te dire que l'impression de ces nombres dans notre esprit ne résulte pas de leur nature, mais des choses que nous saisissons par les sens corporels, et qu'ils sont en nous comme des images des choses visibles, que répondrais-tu, ou serais-tu toi-même de cet avis. — *E.* Jamais je ne serai de ce sentiment. Car si j'avais eu la perception des nombres par mes sens corporels, c'est par ces mêmes sens que j'aurais pu arriver aussi à la perception de la division et de l'addition des nombres. Mais c'est par la lumière de mon esprit que je redresse celui qui, en calculant une addition ou une soustraction, me dénonce un résultat faux. De plus, tout ce que saisissent mes sens corporels, ce ciel, cette terre et tous les corps qu'ils renferment et que perçoivent mes sens, combien de temps dureront-ils? je n'en sais rien. Mais sept et trois font dix, et non-seulement maintenant, mais toujours; il n'y a eu aucune époque où sept et trois n'aient pas fait dix; il ne viendra aucun temps où sept et trois cesseront de faire dix. J'ai donc bien dit que cette inaltérable vérité du nombre est commune à moi et à tous ceux qui raisonnent.

22. *A.* Je ne conteste pas ta réponse; elle énonce des choses parfaitement vraies et certaines. Mais en réfléchissant à la formation des nombres eux-mêmes, tu verras facilement que nous n'en avons pas acquis la connaissance au moyen des sens corporels. En effet, tout nombre tire son nom du nombre de fois qu'il contient l'unité. S'il la contient deux fois, il s'appelle deux; trois fois, il s'appelle trois; s'il la renferme dix fois, il s'appelle dix; tous les nombres sans exception tirent leur nom de là, et chacun d'eux se nomme *tant* de fois l'unité. Mais quiconque fixe sa pensée sur la vraie notion de l'unité, trouve sans difficulté qu'elle ne peut être perçue par les sens corporels. En effet, quelque objet que saisissent les sens, toujours il accuse non l'unité, mais la pluralité; car cet objet est un corps, et par conséquent il a d'innombrables parties. Pour éviter de passer en revue les corps les plus petits et les moins articulés, je dis qu'un corps, si petit qu'il soit, a toujours une partie à droite et une à gauche; haut et bas, devant et derrière, extrémités et milieu; nous sommes forcés d'avouer que tout cela se trouve dans le corps le plus exigu dans ses proportions; c'est pour cela que nous n'accordons pas qu'aucun corps soit vraiment et purement un, tout en remarquant qu'on n'y pourrait compter cette pluralité sans la discerner au moyen de la connaissance de l'unité même. Et vraiment lorsque je cherche l'unité dans un corps, et que je suis sûr de ne l'y pas trouver, je connais certainement ce que je cherche, ce que je n'y trouve pas, ce qu'on ne peut y trouver; disons mieux, ce qui n'y est absolument pas. Donc, dès que je sais qu'il n'existe pas de corps *un*, je sais ce que c'est

que l'unité ; car, si je ne connaissais pas l'unité, je ne pourrais compter les nombreuses parties de ce corps. Mais partout où je connais l'unité, ce n'est certainement pas au moyen des sens corporels, puisque par ces sens je ne connais que le corps qui, nous l'avons vu, n'est pas vraiment et purement un. Or, si nous n'avons pas acquis la perception de l'unité au moyen des sens corporels, nous n'avons pas pu, par ces mêmes sens, acquérir celle d'aucun nombre, je veux dire de ces nombres que nous voyons par l'intelligence. Car il n'en est pas un seul qui ne tire son nom du nombre de fois qu'il contient l'unité, et la perception de ce fait n'a pas lieu au moyen des sens corporels. La moitié d'un corps a elle-même une moitié égale aux deux, dont se compose la totalité de la première. Et ainsi, les deux moitiés d'un corps y sont de telle sorte, qu'elles ne sont pas elles-mêmes *deux unités indivisibles.* Au contraire, ce nombre qu'on appelle Deux parce qu'il contient deux fois l'unité, sa moitié, c'est-à-dire ce qui est un absolument, ne peut être une seconde fois divisé en demi, tiers, quart, etc., parce qu'il est vraiment et simplement un [1].

23. De plus, en suivant l'ordre des nombres, après 1 nous voyons 2, nombre qui, comparé au premier, se trouve en être le double. Mais le double de 2 ne vient pas immédiatement; 3 est interposé avant 4, qui est le double de 2. Et ce rapport se poursuit à travers toute la série des nombres, en vertu d'une loi aussi parfaitement claire qu'immuable. Ainsi après 1, c'est-à-dire après le premier de tous les nombres, le premier qui vient en ne comptant pas le précédent, en est le double ; car c'est 2 qui suit 1. Après le second nombre, c'est-à-dire après 2, toujours sans compter celui-ci, le second qui vient en est le double. En effet, après 2, le premier est 3, et le second 4, double du second nombre. Après le troisième nombre, c'est - à - dire 3 , toujours sans le compter, le troisième en est encore le double. En effet, après le troisième nombre, c'est-à-dire 3, le premier qui vient est 4, le second 5 et le troisième 6, qui est le double du troisième nombre. Puis, après le quatrième nombre, toujours sans compter celui-ci, le quatrième qui vient en est le double. En effet, après le quatrième nombre, soit 4, le premier qui vient est 5, le second 6, le troisième 7 et le quatrième 8, qui est le double du quatrième, et ainsi de suite. Tu trouveras dans toute la série des nombres ce que tu as trouvé dans la première addition des nombres, c'est-à-dire dans un et deux, à savoir que dans toute la série, à partir du commencement, après un nombre donné , le nombre cardinal correspondant amène le double du premier nombre. Cette loi immuable, fixe et inaltérable qui préside à tous les nombres, comment la saisissons-nous ? Personne ne peut assurément, au moyen des sens corporels, saisir tous les nombres, puisqu'ils sont innombrables. Comment donc connaissons-nous cette loi qui les embrasse tous ? En vertu de quelle imagination ou de quelle image une vérité mathématique aussi certaine nous apparaît-elle si constante à travers l'innombrable série des nombres? N'est-ce pas au contraire en vertu de la lumière intérieure, que les sens corporels ne connaissent pas?

24. Ces preuves et beaucoup d'autres semblables forcent les hommes à qui Dieu a départi le génie de la discussion et qui ne l'ont point obscurci par leur entêtement, à reconnaître que le rapport ou la vérité des nombres ne ressortit pas des sens corporels, qu'elle subsiste invariable et sans altération, qu'elle appartient en commun et qu'elle est visible à tous ceux qui raisonnent. Bien d'autres choses peuvent se présenter à l'esprit qui appartiennent aussi en commun à tous ceux qui font usage du raisonnement, sont comme publiquement à leur disposition, et visibles à l'œil de l'intelligence et de la raison de chacun de ceux qui les considèrent, tout en demeurant inaltérées et immuables. Toutefois , j'ai vu sans regret que ce rapport ou vérité des nombres s'est présentée tout d'abord à ta pensée, lorsque tu as entrepris de répondre à la question que je t'avais posée. Car ce n'est pas en vain qu'on voit dans les saints Livres le nombre joint à la sagesse, à l'endroit où il est dit : « J'ai exploré « mon cœur lui-même, pour connaître, examiner et scruter la sagesse et le nombre. [1] »

[1] Formule de ce raisonnement en arithmétique : 1 divisé par 1 donne 1.

[1] Eccles. VII, 26.

CHAPITRE IX.

EN QUOI CONSISTE LA SAGESSE, SANS LAQUELLE PERSONNE N'EST HEUREUX. — EST-ELLE LA MÊME DANS TOUS LES SAGES ?

25. Maintenant je te demande ce qu'il faut, selon toi, penser de la sagesse elle-même. Es-tu d'avis que chaque homme a sa sagesse à lui ? ou bien crois-tu qu'il n'y en a qu'une et qu'elle est en commun à la disposition de tous, telle enfin que plus on y participe, plus on est sage ? — *E*. Je ne sais pas encore ce que tu appelleras sagesse. Je vois en effet les hommes apprécier diversement le nom et la chose. Les uns embrassent l'état militaire et croient agir sagement, les autres méprisant cet état pour consacrer tous leurs soins et leurs occupations à l'agriculture, louent de préférence ce parti qu'ils prennent et l'attribuent à la sagesse. Les hommes habiles à inventer des moyens de gagner de l'argent se croient sages, ceux qui négligent toutes ces choses ou qui les rejettent, aussi bien que toutes les affaires temporelles, pour reporter toute leur ardeur à la recherche de la vérité dans le but de connaître Dieu et de se connaître eux-mêmes, jugent que c'est en cela que consiste la grande fonction de la sagesse. D'autres ne veulent point se livrer à cette contemplation et recherche de la vérité, mais préfèrent les charges et les emplois les plus laborieux pour être utiles aux hommes, et s'occupent à diriger et gouverner les choses humaines; ceux-là aussi s'estiment sages. D'autres enfin prennent à la fois ces deux derniers, et partagent leur vie entre la contemplation de la vérité et les travaux qu'ils estiment profitables à la société humaine; ces derniers croient tenir dans leurs mains la palme de la sagesse. Je ne parle pas de ces innombrables sectes, dont pas une ne se fait faute de préférer ses partisans à tous les autres, et de prétendre qu'ils sont les seuls sages. Puis donc qu'il est convenu entre nous que nos réponses doivent rouler, non sur ce que nous croyons, mais sur ce que nous saisissons clairement par l'intelligence, je ne pourrai aucunement répondre à ta question avant de me rendre compte de ce que je crois, par l'examen et la lumière de la raison, avant de savoir en quoi consiste cette sagesse dont nous parlons.

26. *A*. Penses-tu que la sagesse soit autre que la vérité, où se contemple et se possède le souverain bien? En effet, tous les hommes que tu viens d'énumérer, et qui sont à la poursuite de tant d'objets, désirent le bien et fuient le mal; mais ils recherchent des objets différents, parce qu'ils ont des idées différentes sur le bien. Ainsi, quiconque désire ce qui n'était pas à désirer, ne le désirerait pas s'il ne croyait y voir le bien; toutefois il est dans l'erreur. Ceux-là seuls ne peuvent errer qui ne désirent rien, ou qui désirent ce qu'ils doivent désirer. Les hommes n'errent donc pas en tant qu'ils désirent tous la vie bienheureuse; ils errent seulement en tant qu'ils ne suivent pas le chemin de la vie qui conduit au bonheur, tout en avouant et en proclamant qu'ils n'ont pas d'autre volonté que d'y parvenir. Car errer, c'est suivre un chemin qui ne nous conduit pas où nous voulons aller. En outre, plus on erre dans le champ de la vie, moins on est sage; puisqu'alors on est d'autant plus éloigné de la vérité, où l'on trouve la connaissance et la possession du souverain Bien. Or, l'acquisition et la possession du souverain Bien donnent le bonheur, que nous voulons tous sans conteste. Si donc il est certain que nous voulons être heureux, il est certain aussi que nous voulons être sages, parce que personne ne peut être heureux sans la sagesse. En effet, personne n'est heureux que par le souverain Bien dont la vue et la possession se trouvent dans cette vérité que nous appelons la sagesse. De même donc que, avant d'être heureux, la notion du bonheur est imprimée dans nos esprits, puisque c'est elle qui nous fait savoir et dire avec confiance et sans ombre de doute que nous voulons être heureux; de même aussi avant d'être sages, nous avons, imprimée dans nos esprits, la notion de la sagesse, et c'est à cause de cette notion que tout homme à qui l'on demande s'il veut être sage répond de même et sans ombre de doute, qu'il veut l'être.

27. Ainsi nous sommes maintenant d'accord sur la nature de la sagesse ; et ce sont les paroles seulement qui te manquaient pour l'expliquer toi-même; car ton esprit la comprenait en quelque manière, autrement tu n'aurais pas pu savoir et que tu as la volonté d'être sage, et que tu dois avoir cette volonté, deux choses que tu ne nieras certainement pas. Il est

donc temps que tu me dises si tu crois que cette sagesse, comme le rapport et la vérité des nombres, est commune à tous ceux qui raisonnent, et si elle se présente à eux avec ce caractère; ou bien, comme il y a autant d'esprits humains qu'il y a d'hommes, ce qui est cause que je ne perçois rien par ton esprit, ni toi par le mien, penserais-tu qu'il y ait autant de sagesses qu'il peut y avoir de sages? — *E*. Si le souverain Bien est unique, et le même pour tous, il faudra aussi que la vérité qui le montre et le donne, c'est-à-dire, la sagesse, soit une et commune à tous. — *A*. Douterais-tu que le souverain Bien, quel qu'il fût, soit le même pour tous les hommes? — *E*. J'en doute vraiment, parce que je vois les hommes mettre leur joie dans des choses très-diverses, dont chacun fait comme son souverain bien.

A. Je voudrais qu'on ne doutât pas plus de ce caractère du souverain Bien, qu'on ne doute que lui seul, quel qu'il soit, puisse rendre l'homme heureux. Mais comme c'est une grande question, et qui exigerait peut-être un long discours, supposons qu'il y a autant de souverains biens qu'il y a de choses diverses recherchées par les hommes à titre de souverains biens : la sagesse elle-même en sera-t-elle moins unique et commune à tous, quoique ces biens que les hommes voient et choisissent en elle, soient nombreux et divers? Autrement, tu pourrais douter aussi que la lumière du soleil soit une, puisque les objets que nous voyons en elle sont nombreux aussi et divers. Parmi cette multitude d'objets, chacun choisit ceux qui lui plaisent pour en jouir par le sens des yeux. L'un considère volontiers la hauteur d'une montagne, et jouit de cette vue; l'un aime la plaine unie, l'autre les contours de la vallée, l'autre les vertes forêts, l'autre la surface mobile de la mer; l'autre enfin compare toutes ces beautés à la fois ou quelques-unes d'entre elles pour s'en réjouir la vue. Donc, bien que ces objets que les hommes voient dans la lumière du soleil et parmi lesquels ils choisissent pour jouir, soient nombreux et divers, la lumière elle-même n'en est pas moins unique, dans laquelle chaque regard voit et saisit celui dont il veut jouir. De même aussi, quoique chacun choisisse parmi les nombreux objets divers celui qui lui plaît, et que, en le voyant et le saisissant pour en jouir, il en fasse positivement et réellement son souverain bien; il peut néanmoins se faire que la lumière même de la sagesse, dans laquelle ces objets peuvent être vus et saisis, soit unique et commune à tous les sages.

E. J'avoue que cela peut se faire, et rien n'empêche que la sagesse soit une et commune à tous, lors même que les souverains biens seraient nombreux et divers; mais je voudrais savoir s'il en est ainsi en réalité. Car, accorder que cela peut être, ce n'est pas accorder que cela est. — *A*. En attendant, la sagesse existe: voilà ce que nous savons. Est-elle unique et commune à tous, ou chacun a-t-il sa sagesse à lui, comme il a son âme et son esprit à lui? voilà ce que nous ne savons pas encore.

CHAPITRE X.

LA LUMIÈRE DE LA SAGESSE EST UNE ET COMMUNE A TOUS LES SAGES.

28. Mais quoi? Ces maximes : il existe une sagesse, des sages; tous les hommes veulent être heureux, où les voyons-nous? Car tu les vois, et tu en vois la vérité; je ne me permettrai certainement pas d'en douter. Mais vois-tu ces vérités comme tu vois ta pensée, ta pensée que j'ignore absolument tant que tu ne me l'as pas énoncée? ou bien les vois-tu, ces vérités, de telle sorte que tu comprends que je puisse les voir aussi, lors même que tu ne me les dirais pas? — *E*. Assurément; et il y a plus; je sens que tu peux les voir même quand je ne le voudrais pas, sans aucun doute. — *A*. Eh bien! une vérité unique, que nous voyons tous deux chacun avec notre propre esprit, n'est-elle pas commune à nous deux? — *E*. Cela est de toute évidence.

A. Avançons. Il faut s'appliquer à la sagesse, tu ne le nieras pas non plus, je pense, et tu m'accorderas que c'est là aussi une vérité. — *E*. Assurément. — *A*. Et de plus, cette vérité est une, et en même temps commune et visible à tous ceux qui la savent; on la perçoit non avec mon esprit, ni avec le tien, ni avec celui d'un tiers, mais chacun avec le sien, puisque ce qui est ici l'objet de la perception est à la disposition de tous ceux qui le perçoivent. Pourras-tu nier cela? — *E*. En aucune façon.

A. Continuons. Il faut voir les choses selon la justice, préférer les meilleures aux moindres,

comparer entre elles les semblables, rendre à chacun ce qui lui est dû. Tout cela n'est-il pas de la plus haute vérité, et en même temps ces axiomes ne sont-ils pas communs à toi et à moi et à tous ceux qui les voient? ne sont-ils pas à la disposition de chacun? — *E.* Assurément.

A. Et encore : l'inaltérable vaut mieux que le corruptible, l'éternel que le temporel, la force que la faiblesse; pourrais-tu le nier? — *E.* Qui le pourrait? — *A.* Est-il quelqu'un qui puisse dire encore que cette vérité lui est propre, et au contraire n'apparaît-elle pas immuable à l'œil contemplateur de tous les esprits qui peuvent la considérer? — *E.* Personne au monde ne pourrait dire avec raison que cette vérité est sa propriété, puisqu'elle est aussi une et commune à tous qu'elle est vraie.

A. Poursuivons. Il faut détourner son âme de la corruption, et la tourner vers la pureté, en d'autres termes, ce qu'il faut aimer, c'est la pureté, et non la corruption. Qui le niera? ou, en l'admettant, qui ne comprendra en même temps que cette vérité est immuable aussi, et ne verra qu'elle est commune à tous les esprits qui peuvent la saisir? — *E.* Personne, assurément.

A. Enfin, la conduite de l'homme qu'aucune adversité ne détourne de la voie droite et honnête, est préférable à celle de l'homme que les maux temporels brisent et renversent aisément. Est-ce encore une vérité incontestable? — *E.* Indubitable.

29. *A.* Je ne poursuivrai pas davantage ce thème. Il suffit que tu voies avec moi et que tu admettes comme très-certain que ce sont là comme autant de règles, autant de flambeaux des vertus; que ces maximes sont à la fois vraies et immuables, et que toutes et chacune d'elles apparaissent communes à l'œil intellectuel de tous et de chacun de ceux qui peuvent les saisir par leur raison et leur esprit. Mais c'est ici le lieu de te demander s'il te paraît que ces maximes font partie de la sagesse. Car pour ce qui est de savoir quel est l'homme sage, tu es d'avis, je pense, que c'est celui qui est en possession de la sagesse. — *E.* J'en suis parfaitement d'avis. — *A.* Eh bien! celui qui vit selon la justice, pourrait-il vivre de cette sorte, s'il ne voyait pas quelles sont les choses inférieures et les choses supérieures pour subordonner les unes aux autres, les choses égales pour les mettre sur le même rang, les choses propres à chacun pour rendre à chacun ce qui lui est dû? — *E.* Il ne le pourrait pas sans cette vue. — *A.* Celui qui voit ainsi les choses, nieras-tu qu'il les voie sagement? — *E.* Je ne le nie pas. — *A.* Et celui qui vit selon la prudence, ne choisit-il pas les choses incorruptibles, pour les préférer à la corruption? — *E.* Evidemment. — *A.* Lors donc qu'il choisit, pour diriger son âme, ce qu'il doit choisir de l'aveu de tout le monde, peut-on nier qu'il choisisse sagement? — *E.* Pour moi, je ne songe pas à le nier. — *A.* Et lorsqu'il dirige son âme vers l'objet qu'il a sagement choisi, il la dirige sagement : cela est clair aussi? — *E.* Très-clair. — *A.* Maintenant, celui que ni les menaces ni les tourments ne peuvent détourner de l'objet qu'il a sagement choisi et vers lequel il se dirige sagement, agit avec sagesse sans doute? — *E.* Sans aucun doute. — *A.* Il est donc parfaitement évident que ces maximes que nous avons appelées les règles et les flambeaux des vertus font partie de la sagesse. Car plus on les applique à la conduite de la vie et plus on s'y conforme, plus on vit et l'on agit sagement. Or on ne pourrait dire sans déraisonner que tout ce qui se fait sagement soit en dehors de la sagesse. — *E.* C'est très-juste. — *A.* Concluons. Autant les règles des nombres, dont la raison et la vérité, comme tu l'as dit, apparaissent immuables et communes à tous ceux qui les voient, sont vraies et inaltérables, autant sont vraies et inaltérables aussi les règles de la sagesse, puisque, interrogé tour à tour sur quelques-unes d'entre elles, tu as répondu qu'elles sont vraies et évidentes, et puisque tu admets qu'elles sont communes à tous ceux qui peuvent les saisir et à la disposition de ceux qui peuvent les considérer.

CHAPITRE XI.

LA SAGESSE ET LE NOMBRE SONT-ILS UNE MÊME CHOSE, OU BIEN EXISTENT-ILS INDÉPENDAMMENT L'UN DE L'AUTRE, OU L'UN DES DEUX EST-IL RENFERMÉ DANS L'AUTRE?

30. *E.* Je n'en puis douter. Mais je désirerais beaucoup savoir si ces deux choses, la sagesse et le nombre, sont contenues dans un seul et même genre, puisque, comme tu l'as rappelé, les saintes Ecritures elles-mêmes les réunissent

en les mentionnant ; ou bien l'une des deux existe-t-elle par l'autre, ou subsiste-t-elle dans l'autre ? je veux dire : le nombre existe-t-il par la sagesse, ou subsiste t-il dans la sagesse ? Car que la sagesse existe par le nombre ou subsiste dans le nombre, c'est ce que je n'oserais pas dire. Je ne sais pourquoi ; mais j'ai tant connu de calculateurs, d'arithméticiens, ou n'importe comme on les nomme, sachant parfaitement et admirablement compter, et d'autre part j'ai rencontré si peu de sages, et peut-être point, que la sagesse m'apparaît beaucoup plus digne de respect que le nombre.

A. Tu dis une chose qui d'ordinaire m'étonne moi-même. En effet, si je réfléchis en moi-même à l'inaltérable vérité des nombres, si je considère ce que j'appellerai la retraite, le sanctuaire, la région sublime, je voudrais trouver un nom plus exact, pour désigner l'habitation et le siége des nombres ; alors je me sens bien éloigné du monde corporel, et si je trouve des pensées, je n'ai pas des paroles pour suffire à les exprimer. Et je reviens, comme fatigué, dans notre sphère, pour pouvoir parler, et dire les choses visibles à nos yeux comme on a coutume de les dire.

Il m'en arrive autant lorsque je pense à la sagesse, selon mon pouvoir, avec toute l'attention et tout le soin dont je suis capable. C'est pour cela que je m'étonne beaucoup à la pensée de ces deux choses habitant ensemble dans le profond sanctuaire de l'indubitable vérité, comme le confirme le témoignage des Écritures, qui les unissent en les citant, comme je l'ai rappelé ; je m'étonne beaucoup, dis-je, de ce que le nombre est de si vil prix, et la sagesse de si haute valeur aux yeux de la multitude. Mais bien certainement, ce sont comme une seule et même chose. Toutefois, comme il est dit de la sagesse dans les Livres divins « qu'elle « atteint d'une extrémité à l'autre avec force, « et qu'elle dispose tout avec douceur [1], » j'incline à penser que la puissance par laquelle elle atteint avec force d'une extrémité à l'autre, est le nombre, tandis que celle par laquelle elle dispose tout avec suavité serait proprement la sagesse, quoique les deux opérations appartiennent à une même et unique sagesse.

31. Mais elle a donné les nombres à toutes choses, même aux plus infimes et à celles qui sont placées aux limites de l'existence ; et tous les corps, bien que les plus bas dans l'échelle des êtres, ont leurs nombres ; au contraire, elle n'a point donné d'être sages ni aux corps ni même à toutes les âmes, mais seulement aux âmes raisonnables, dans lesquelles elle semble avoir établi son trône, pour de là disposer toutes ces choses, même les plus infimes auxquelles elle a donné les nombres. Aussi, parce que nous jugeons facilement des corps, comme de choses ordonnées au-dessous de nous-mêmes, et parce que nous y voyons les nombres imprimés au-dessous de nous, nous estimons peu ces nombres. Mais si nous relevons nos yeux abaissés, pour regarder en haut, nous trouvons que les nombres surpassent même notre esprit, et que, inaltérables, ils font leur résidence dans la vérité elle-même.

D'un autre côté, comme peu d'hommes savent être sages, et que les sots eux-mêmes ont le don de calculer, les hommes admirent la sagesse, et méprisent les nombres. Mais il n'en est pas ainsi des doctes et des studieux : plus ils s'élèvent au-dessus de la boue terrestre, plus ils contemplent le nombre et la sagesse tout ensemble dans la vérité elle-même ; et l'un et l'autre leur sont également chers ; et en comparaison de cette vérité, ce n'est pas seulement l'or, l'argent et toutes ces autres choses que se disputent les hommes, c'est eux-mêmes qui deviennent vils à leurs propres yeux.

32. Tu ne devrais pas t'étonner de voir les nombres méprisés des hommes, et la sagesse estimée d'eux, parce qu'on peut plus facilement calculer qu'être sage. Car tu les vois de même estimer plus l'or que la lumière d'une lampe, à laquelle on n'oserait comparer l'or sans rire, mais celle des deux choses qui est bien inférieure à l'autre est tenue en honneur, parce que le mendiant lui-même allume sa lampe, tandis que l'or est aux mains d'un petit nombre. Ce n'est pas que je veuille qu'on trouve la sagesse inférieure au nombre, puisque c'est la même chose ; mais elle demande des yeux qui puissent la voir. Dans un feu unique, les sens perçoivent la lumière et la chaleur qui sont consubstantielles, pour ainsi parler ; et cependant la chaleur n'arrive qu'aux objets qu'on en approche, tandis que la lumière s'étend au loin et au large. Il en est de même de la sagesse et du nombre. Par la puissance de l'intelligence inhérente à la sagesse, on voit entrer comme en ébullition les êtres les plus rapprochés d'elle, je veux dire les âmes raisonnables ; tandis que les êtres plus éloignés, comme sont

[1] Sag. VIII, 1.

les corps, ne sont pas atteints par sa chaleur, mais seulement inondés de la lumière des nombres. Peut-être cela te semble-t-il obscur. C'est qu'il n'y a point de comparaison prise des choses visibles qui puisse parfaitement s'adapter aux choses invisibles. Mais contente-toi du résultat suivant, qui suffit à la question posée, et qui est évident même pour des esprits inférieurs, tels que nous sommes; bien que nous ne puissions voir clairement si le nombre existe par la sagesse ou subsiste en elle, ou réciproquement si c'est la sagesse qui existe par le nombre ou qui subsiste en lui, il n'en demeure pas moins de toute évidence que l'une et l'autre sont vrais et d'une vérité inaltérable.

CHAPITRE XII.

LA VÉRITÉ EST UNE ET INALTÉRABLE DANS TOUTES LES INTELLIGENCES, ET ELLE EST SUPÉRIEURE A NOTRE ESPRIT.

33. Tu ne songerais donc point à le nier; il est une vérité inaltérable, dans laquelle sont contenues toutes ces choses inaltérablement vraies; et tu ne peux dire d'elle qu'elle est à toi ou à moi, ni à aucun homme en particulier; mais par des modes merveilleux, comme une lumière à la fois secrète et publique, elle se présente et s'offre en commun à tous ceux qui voient les vérités inaltérables. Or, une chose quelconque qui se présente en commun à tous ceux qui usent de leur raison et de leur intelligence, peux-tu dire qu'elle appartient en propre à la nature de quelqu'un d'entre eux? Tu te souviens, je pense, de ce que nous avons dit en traitant des êtres corporels : les objets que nous percevons en commun par les sens de la vue et de l'ouïe, comme les sons et les couleurs, que nous voyons et entendons ensemble, toi et moi, n'appartiennent pas à la nature de nos yeux ni de nos oreilles; mais elles nous sont communes par rapport à la perception de nos sens. De même donc aussi, ces objets que nous voyons en commun, toi et moi, chacun avec notre esprit, ne peuvent, tu l'avoueras, appartenir à la nature de l'esprit de l'un de nous deux, car l'objet vu simultanément par les yeux de deux personnes, tu ne peux dire qu'il soit les yeux de l'un ou de l'autre, mais c'est une chose tierce vers laquelle convergent les regards de tous les deux. — *E*. Cela est très-clair et très-vrai.

34. *A*. Maintenant, qu'en penses-tu? cette vérité, dont nous parlons depuis déjà longtemps, et qui, unique, nous fait voir tant de choses en elle, est-elle supérieure, égale ou inférieure à nos esprits? D'abord, si elle leur était inférieure, nous ne jugerions pas d'après elle, mais nous la jugerions elle-même, comme nous jugeons des corps, parce qu'ils nous sont inférieurs, en disant d'eux : ils sont ou ne sont pas de telle ou telle manière, mais ils devraient être de telle ou telle autre. Et il en est de même pour nos âmes. Nous disons de notre âme, non-seulement qu'elle est de telle manière, mais souvent qu'elle devrait être de telle autre. Nous jugeons ainsi des corps lorsque nous disons, par exemple : tel corps n'est pas assez blanc ou assez carré, etc.; et des âmes, en disant : celle-ci n'est pas aussi capable qu'elle devrait l'être; ou aussi douce, ou aussi courageuse, suivant la raison qui doit nous conduire. Et nous prononçons ces jugements d'après les règles intérieures de la vérité, que nous voyons les uns et les autres.

De ces règles, au contraire, personne ne se fait juge en aucune façon. En effet, lorsqu'on dit que les choses éternelles sont préférables aux temporelles, ou que sept et trois font dix, peronne ne dit qu'il en devait être ainsi, mais chacun, connaissant qu'il en est ainsi en réalité, ne vient pas, comme un examinateur, redresser ces maximes, mais s'en réjouir comme ferait un inventeur.

De plus, si cette vérité était égale à nos esprits, elle serait changeante comme eux. En effet, nos âmes la voient tantôt plus, tantôt moins, et elles se déclarent ainsi changeantes, tandis que la vérité demeurant en elle-même n'augmente pas quand nous la voyons plus, ni ne diminue quand nous la voyons moins; mais toujours entière et inaltérée, elle réjouit de sa lumière ceux qui se tournent vers elle, et punit de la cécité ceux qui se détournent d'elle. Bien plus, c'est d'après elle que nous jugeons nos propres esprits, sans que jamais nous puissions la juger elle-même; car nous disons : tel esprit ne comprend pas autant qu'il faut, ou il comprend autant qu'il doit. Or, un esprit comprend autant qu'il doit comprendre, lorsqu'il s'approche aussi près et qu'il adhère autant que possible à la vérité. Donc si elle n'est ni inférieure, ni égale à nos esprits, elle leur est supérieure et meilleure qu'eux.

CHAPITRE XIII.

EXHORTATION A EMBRASSER LA VÉRITÉ, QUI SEULE DONNE LE BONHEUR.

35. Je t'avais promis, si tu t'en souviens, de te montrer quelque chose plus sublime que notre esprit et notre raison. Or, voici devant toi la vérité elle-même : embrasse-la, si tu le peux, et jouis d'elle; mets tes délices dans le Seigneur, et il t'accordera les demandes de ton cœur [1]. Que demandes-tu, sinon d'être heureux! Et quel plus grand bonheur que de jouir de l'inébranlable, inaltérable et très-excellente vérité? Voilà que des hommes s'écrient qu'ils sont heureux, lorsqu'ils serrent dans leurs bras de beaux corps, désirés avec une grande ardeur, soit ceux de leurs épouses, soit même ceux des filles perdues. Et nous, douterons-nous de notre bonheur dans les embrassements de la vérité? Des hommes s'écrient qu'ils sont heureux, lorsque, le gosier desséché par la chaleur, ils rencontrent une source aux eaux saines et abondantes, ou quand, pressés par la faim, ils trouvent le repas de midi ou du soir préparé et copieusement servi. Et nous ne dirions pas que nous sommes heureux lorsque nous nous abreuvons et que nous nous repaissons de la vérité? On en entend fréquemment se proclamer heureux d'être couchés sur les roses et les autres fleurs, ou encore de jouir des parfums les plus odorants. Et quoi de plus parfumé et de plus doux que le souffle de la vérité? Hésiterons-nous à nous dire heureux, lorsque nous le respirons? Un grand nombre mettent le bonheur de la vie à entendre la musique des voix humaines, des instruments à cordes et à vent; lorsqu'elle leur manque, ils se trouvent misérables; lorsqu'ils l'entendent, ils sont tout joyeux. Et nous, quand nous sentons le silence harmonieux et éloquent de la vérité, s'il m'est permis de parler ainsi, pénétrer sans bruit dans nos âmes, nous chercherions un autre bonheur dans la vie, au lieu de jouir de celui-ci, à la fois si certain et tout en notre pouvoir! L'éclat de l'or et de l'argent, l'éclat des pierres précieuses et de tout ce que colore la lumière, l'éclat de cette lumière elle-même qui appartient à nos yeux, soit qu'elle jaillisse des feux de la terre, des étoiles, de la lune ou du soleil, réjouit les hommes par sa joyeuse clarté; lorsque aucun chagrin, aucun besoin ne les dérobe à cette joie, ils s'en estiment heureux et voudraient toujours vivre. Et nous, nous craindrions de placer le bonheur de notre vie dans la lumière de la vérité?

36. Il y a plus : n'est-ce pas dans la vérité que nous connaissons et que nous saisissons le souverain bien, et cette vérité n'est-elle pas la sagesse? Fixons donc sur elle nos regards pour y saisir le souverain bien et en jouir. Heureux, certes, est celui qui jouit du souverain bien. Or, c'est la vérité qui montre tous les biens qui sont vrais; et les hommes suivant le degré de leur intelligence, en choisissent un ou plusieurs pour en jouir. Cependant, parmi ceux qui choisissent à la lumière du soleil quelque objet pour le contempler plus volontiers et se réjouir de sa vue, s'il s'en trouve quelques-uns dont les yeux soient plus puissants, plus sains et plus vigoureux, ils ne regardent aucun objet plus volontiers que le soleil lui-même; le soleil, dont la lumière éclaire les autres objets dans lesquels les yeux plus infirmes trouvent leur joie. De même, lorsqu'un œil intelligent, fort et puissant, a considéré la multitude des choses inaltérablement vraies dans la certitude de sa raison, il se tourne ensuite vers la vérité elle-même, à la lumière de laquelle il les a toutes vues, il s'attache à elle, et, les oubliant toutes en quelque sorte, il jouit en elle de toutes à la fois. Car ce qui nous charme dans les choses vraies, ne nous charme que par la vérité elle-même.

37. Telle est notre liberté, lorsque nous nous soumettons à cette vérité; et c'est notre Dieu lui-même qui nous délivre de la mort, c'est-à-dire de l'état de péché. Car c'est la vérité elle-même, homme conversant avec les hommes, qui a dit à ceux qui croient en elle : « Si vous « gardez ma parole, vous êtes vraiment mes « disciples, et vous connaîtrez la vérité, et la « vérité vous rendra libres [1]. » En effet, l'âme ne jouit de rien avec liberté, si elle n'en jouit avec sécurité.

CHAPITRE XIV.

ON POSSÈDE LA VÉRITÉ AVEC SÉCURITÉ.

Personne n'est en sécurité au milieu de ces biens qu'on peut perdre malgré soi. Mais personne ne perd malgré lui la vérité et la sagesse.

[1] Ps. XXXVI, 4.

[1] Jean, VIII, 31, 32.

Aucun espace ne peut séparer d'elle, et s'il existe une séparation de la sagesse et de la vérité, on ne doit l'entendre que de la volonté pervertie, qui s'en va aimant au lieu d'elle les choses inférieures. D'un autre côté, personne ne veut quoi que ce soit en ne le voulant pas. Nous avons donc en elle une chose dont nous jouissons tous également et en commun; en elle, on n'est point à l'étroit; en elle, point de défaillance. Elle reçoit tous ses amans sans les rendre aucunement jaloux les uns des autres; elle se livre également à tous, et elle demeure chaste en se donnant à chacun. Aucun ne dit à l'autre : ôte-toi, pour que je puisse m'approcher à mon tour; écarte tes bras, pour que je puisse, moi aussi, l'embrasser. Tous s'attachent à elle, tous la tiennent en même temps. Le mets qu'elle offre ne se divise point en parts, et ce que tu prends de son breuvage, je puis moi-même le boire. En la recevant, tu ne transformes rien d'elle en quelque chose qui te soit propre; et ce que tu en goûtes, demeure entier pour moi. Tu l'aspires, et je n'ai pas besoin d'attendre que tu respires pour l'aspirer à mon tour. Il n'arrive jamais que rien d'elle devienne la propriété exclusive d'un seul ou de plusieurs; elle est tout entière à la fois et commune à tous.

38. Cette vérité a donc moins d'analogie avec les objets du sens du toucher, du goût et de l'odorat, qu'avec les objets qui tombent sous les sens de la vue et de l'ouïe. En effet, une parole est entendue à la fois tout entière par tous les auditeurs, et tout entière par chacun d'eux. Une image placée devant nos yeux est vue telle qu'elle est par chacun de nous en même temps. Toutefois, ces analogies sont loin d'être parfaites. Car un son ne retentit pas tout entier à la fois; une partie en résonne d'abord, une autre ensuite, parce qu'il se mesure et se prolonge dans le temps; de même une image visible s'étend en quelque sorte dans le lieu, et elle n'est pas tout entière partout. D'ailleurs il est certain que toutes ces choses peuvent nous être enlevées malgré nous, et nous sommes à l'étroit ou bien empêchés pour en jouir. S'il pouvait y avoir un concert harmonieux qui durât toujours, et que les amateurs s'empressassent à l'envi pour venir l'entendre, plus ils seraient nombreux, plus ils seraient à l'étroit; ils se disputeraient les places pour approcher plus près des chanteurs; de plus ils ne pourraient rien garder de ce qu'ils entendraient, et leur oreille ne serait frappée que de sons fugitifs. Ce soleil lui-même, si je voulais fixer sur lui mes yeux, et que je pusse le faire avec persévérance, son coucher me l'enlèverait, un nuage me le voilerait, bien d'autres obstacles me feraient perdre malgré moi le plaisir de le voir. Enfin y eût-il une douce lumière que je pusse toujours voir et un chant harmonieux que je pusse toujours entendre, quelle gloire en retirerais-je, puisque ces choses me sont communes avec les bêtes.

Mais il n'en est pas de même de cette beauté de la Vérité et de la Sagesse. Il suffit d'une volonté persévérante d'en jouir; alors en vain se pressera la foule des auditeurs, elle n'éconduira pas les survenants; cette vérité ne se développe pas dans le temps, elle ne se déplace pas dans le lieu; ni la nuit n'interrompt, ni l'ombre n'intercepte son rayonnement; elle est indépendante des sens corporels. Que ceux qui l'aiment se tournent vers elle de tous les points du monde, elle est auprès de tous, et elle y est toujours. Elle n'est dans aucun lieu, et elle n'est nulle part absente; elle avertit du dehors, et elle instruit au dedans. Elle change tous ceux qui la voient en les améliorant, et aucun d'eux ne peut la changer ni la détériorer; personne ne la juge elle-même, personne ne peut bien juger sans elle. Et ainsi il est évident qu'il faut sans hésitation, la déclarer supérieure à nos esprits, qui, chacun, ne deviennent sages que par elle seule, qui ne sont point ses juges, et jugent toutes choses par elle.

CHAPITRE XV.

LES RAISONNEMENTS PRÉCÉDENTS PROUVENT L'EXISTENCE DE DIEU.

39. Tu m'avais concédé que tu reconnaîtrais l'existence de Dieu, si je te montrais une chose supérieure à nos esprits, pourvu qu'il n'y en eût pas d'autre qui fut supérieure à celle-là. J'avais accepté cette concession en disant qu'il suffisait que je fisse la démonstration promise. Car, disais-je, s'il est encore une chose supérieure à celle-là, elle sera Dieu; et s'il n'y en a pas, la Vérité même est Dieu. Qu'il y ait donc ou non rien de supérieur à la vérité, tu ne pourras nier que Dieu soit. Telle était la question que nous avions résolu de discuter et

de traiter. Maintenant, si tu te troublais de ce que l'enseignement sacré du Christ nous a fait admettre comme un point de foi que Dieu est le Père de la Sagesse, rappelle-toi que nous admettons aussi par la foi que la Sagesse engendrée du Père éternel est égale à lui. Ainsi il n'y a rien à discuter ici, mais c'est un article de foi inébranlable. Dieu est, et il est vraiment et souverainement. Et il me semble que ce n'est plus seulement la foi qui nous le fait tenir comme indubitable, mais que nous le comprenons aussi sûrement quoique bien faiblement. Or, cela suffit pour la question proposée, et nous pouvons développer le reste de notre thème, à moins que tu n'aies quelque objection à faire. — *E*. Je suis inondé d'une joie vraiment incroyable, en écoutant ce que tu me dis, et je ne pourrais l'exprimer en paroles; mais je proclame la certitude parfaite de tes raisonnements. Je la proclame au dedans de moi-même, et en poussant ce cri, que je désire être entendu de la Vérité elle-même, comme je désire m'attacher à elle. Et j'accorde qu'elle est, non-seulement un bien, mais le souverain bien, et celui qui donne le vrai bonheur.

40. *A*. Très-bien ! et je m'en réjouis beaucoup moi-même. Mais, dis-moi, sommes-nous dès maintenant sages et heureux? ou marchons-nous encore vers ce but que nous devons atteindre? — *E*. J'incline à croire que nous y tendons encore. — *A*. D'où vient alors que tu saisis ces vérités et ces certitudes, où tu proclames trouver ta joie, et comment admets-tu qu'elles font partie de la sagesse? Est-ce qu'un insensé peut connaître la sagesse? — *E*. Tant qu'il est insensé, il ne le peut. — *A*. Donc, ou déjà tu es sage, ou tu ne connais pas encore la sagesse. — *E*. Je ne suis pas encore sage, et je ne voudrais plus me dire insensé, en tant que je connais la sagesse, puisque les choses que je connais sont certaines, et que je ne puis nier qu'elles fassent partie de la sagesse. — *A*. Dis-moi donc, je te prie, refuseras-tu de reconnaître que celui qui n'est pas juste, est injuste, que celui qui n'est pas prudent est imprudent, celui qui n'est pas tempérant, intempérant? Cela laisse-t-il l'ombre d'un doute? — *E*. J'avoue que, tant qu'un homme n'est pas juste, il est injuste; et j'en dis autant de la prudence et de la tempérance. — *A*. Pourquoi donc en serait-il autrement de la sagesse? tant qu'un homme n'est pas sage, n'est-il pas insensé? — *E*. Je l'avoue aussi. — *A*. Eh bien! maintenant dans quelle catégorie es-tu? — *E*. Appelle-moi comme il te plaira; mais, je n'ose pas encore me dire sage; et, d'un autre côté, les concessions que j'ai faites semblent me forcer à admettre comme conséquence que je suis évidemment un insensé. — *A*. Alors l'insensé connaît la sagesse. Et en effet, comme nous l'avons dit, il ne serait pas certain qu'il veut être sage, ni qu'il faut l'être, si la notion de la sagesse n'était pas imprimée dans son esprit, aussi bien que les notions de ces autres choses sur lesquelles tu as répondu en détail à mes questions, et que tu as reconnues avec joie faire partie de la sagesse. — *E*. Il en est comme tu le dis.

CHAPITRE XVI.

AUX AMES ZÉLÉES QUI LA CHERCHENT, LA SAGESSE SE MONTRE PARTOUT, AU MOYEN DES NOMBRES IMPRIMÉS SUR CHAQUE CHOSE.

41. *A*. Lorsque nous nous étudions à être sages, faisons-nous autre chose que de ramasser, pour ainsi parler, notre âme tout entière, avec tout l'empressement dont nous sommes capables, pour la transporter dans l'objet que notre esprit a saisi, et l'y fixer d'une manière durable? Nous l'empêchons ainsi de jouir de son *moi* qu'elle a embarrassé dans les choses passagères; et la voilà, dépouillée de toutes les afflictions du temps et de l'espace, qui s'attache à celui qui est un et toujours le même; car comme toute la vie du corps, c'est l'âme, ainsi la vie heureuse de l'âme, c'est Dieu. Occupés à ce travail, nous sommes dans la voie tant que nous ne l'avons pas achevé. Et quant à cette concession qui nous est faite de jouir des biens vrais et certains, dont l'éclat illumine ce chemin, tout ténébreux qu'il est, vois si ce n'est pas d'elle que parle l'Ecriture, en nous faisant connaître la conduite de la sagesse à l'égard de ceux qui l'aiment, lorsqu'ils viennent à elle et qu'ils la cherchent. Il est écrit en effet : « Elle « se montrera à eux sur les chemins avec un « visage riant, et elle ira à leur rencontre « avec le cortége de sa Providence [1]. » Et vraiment, de quelque côté que tu portes tes regards, elle te parle, comme au moyen de ces vestiges dont elle a laissé l'empreinte sur ses

[1] Sap. VI, 17.

œuvres; et tandis que tu retombes dans les choses extérieures, elle te rappelle au dedans de toi-même par les formes mêmes des choses extérieures. Tout ce qui te délecte dans les corps, tout ce qui t'attire par tes sens corporels, elle te le fait voir plein de nombres, elle t'invite à en rechercher l'origine, à rentrer en toi-même et à comprendre que tu ne pourrais rien approuver ni désapprouver de ce que tu saisis par tes sens extérieurs, si tu n'avais pas près de toi certaines règles du beau, pour apprécier toutes les beautés extérieures dont tu as le sentiment.

42. Contemple le ciel, et la terre et la mer, tout ce qui brille en haut, tout ce qui rampe en bas, tout ce qui vole et nage : il y a là des formes, parce qu'il y a là des nombres. Ote ceux-ci, celles-là ne sont plus rien. Qui donc est leur auteur sinon l'auteur du nombre? d'autant plus que l'être qui est en elle est en raison du nombre qui s'y trouve. Vois encore les artistes qui travaillent sur les formes corporelles, ils ont aussi les nombres dans leur art, pour organiser leurs ouvrages. Ils meuvent leurs mains et manient leurs outils, jusqu'à ce que l'objet d'art qu'ils travaillent atteigne autant que possible la perfection d'une forme extérieure qui corresponde à la vue lumineuse qu'ils ont intérieurement des nombres; jusqu'à ce que cet objet obtienne, au moyen du truchement des sens, l'agrément du juge intérieur qui a les yeux fixés sur les nombres supérieurs. Cherche ensuite le moteur des bras de l'artiste lui-même : c'est le nombre; car ses membres se meuvent avec calcul; si tu lui ôtes des mains l'ouvrage qu'il fait et de l'esprit l'intention de le faire; si néanmoins il veut encore mouvoir ses membres par plaisir, cette action s'appellera la danse. Cherche donc aussi ce qui fait plaisir dans la danse; le nombre te répondra encore : c'est moi. Dans un corps, regarde la beauté de la forme : ce sont les membres occupant le lieu; regarde la beauté du mouvement : ce sont les nombres opérant dans le temps. Pénètre dans l'art d'où ils procèdent, cherche dans cet art le temps et le lieu : tu n'y trouveras jamais l'un, ni nulle part l'autre. Cependant le nombre est vivant dans l'art; mais sa région n'est point celle des espaces, ni sa durée celle des jours. Considère enfin ceux qui veulent devenir artistes et qui font l'apprentissage d'un art. Ils meuvent leurs corps dans les lieux et les temps, et leur âme dans le temps seulement, puisque c'est avec le temps qu'ils deviennent habiles. Elève-toi donc encore au-dessus de l'âme de l'artiste, si tu veux voir le nombre éternel. Alors la sagesse t'apparaîtra sur son siége intérieur, et du fond même du sanctuaire de la vérité tu verras briller son éclat. Et si ton regard est encore trop faible pour le refléter, reporte l'œil de ton esprit dans la voie où elle se montrait à toi avec un visage joyeux. Souviens-toi pourtant que tu ne fais que différer ta contemplation, et que tu y reviendras, losque ton regard sera plus sain et plus vigoureux.

43. Malheur à ceux qui t'abandonnent, ô guide! pour s'égarer sur tes traces. Malheur à ceux qui prenant tes signes pour toi-même, les aiment au lieu de t'aimer, et oublient ce que tu veux leur faire entendre, ô sagesse, suave lumière de l'âme purifiée! Car tu ne cesses de nous signifier et ta nature et ta grandeur; et tes signes sont la beauté même de toutes les créatures. Eh! l'artiste humain lui-même fait signe au spectateur qui contemple la beauté de son ouvrage, de ne pas s'y arrêter tout entier, mais de parcourir du regard sa statue pour le reporter affectueusement sur celui qui l'a sculptée. Ceux qui aiment tes œuvres au lieu de t'aimer sont semblables à ces auditeurs d'un sage éloquent, qui écoutant avec avidité le doux son de sa voix et l'harmonieux arrangement des mots qu'il prononce, perdent le sens magistral des pensées, dont ces mots ne sont que le signe retentissant. Malheur à ceux qui se détournent de la lumière, et qui croupissent mollement dans leurs ténèbres. Ils te tournent le dos, et s'enfoncent dans l'ouvrage charnel comme dans leur ombre, sans s'apercevoir que cela même qui les y délecte, est un rayon échappé de la sphère lumineuse de ta beauté! Cependant tandis qu'ils aiment l'ombre, l'ombre rend leurs yeux plus faibles, et plus impuissants à jouir de ta vue. Ainsi l'homme s'enténèbre de plus en plus, à mesure qu'il poursuit plus volontiers les objets qui blessent plus doucement sa faiblesse. Dès lors il commence à ne pouvoir plus voir les sommités de l'être, et à regarder comme un mal tous les mécomptes de son imprudence, toutes les séductions de son indigence et les tourments de son esclavage. Cependant ces peines qu'il souffre, il les a méritées par sa perversion, et ce qui est justice ne peut être un mal.

44. De tous les objets changeants que tu vois, il n'en est donc pas un seul que tu puisses saisir soit par les sens du corps, soit par l'attention de l'esprit, s'il ne subsiste dans une forme numérique, à tel point, que, si cette forme lui est ôtée, l'objet retombe dans le néant. Par conséquent, pour que toutes ces choses changeantes ne disparaissent pas, et qu'elles puissent, par leurs mouvements mesurés et la trame variée de leurs formes, accomplir ce que j'oserai appeler leurs poèmes dans le temps, il faut, n'en doute pas, qu'il y ait une forme éternelle et immuable, qui ne soit pas elle-même étendue et comme répandue dans l'espace, ni prolongée et variable dans le temps. C'est par elle que toutes ces choses peuvent être formées, et, chacune selon son genre, occuper les nombres de l'espace et traverser les nombres de la durée.

CHAPITRE XVII.

TOUT BIEN ET TOUTE PERFECTION VIENNENT DE DIEU.

45. En effet, tout ce qui est susceptible de changement est nécessairement susceptible de forme. Or, comme nous appelons muable ce qui peut être changé, laisse-moi appeler *formable* ce qui peut prendre une forme. Mais aucune chose ne peut se former elle-même; parce qu'aucune chose ne peut se donner ce qu'elle n'a pas, et que pour arriver à sa forme, une chose quelconque doit être formée. Si donc un objet donné a une forme, il n'a pas besoin de recevoir ce qu'il a; si au contraire il n'en a pas, il ne peut prendre en lui-même ce qu'il n'a pas. Il n'est donc rien qui puisse, comme nous le disions, se former soi-même. Car il est inutile de revenir sur la mutabilité du corps et de l'âme : nous en avons assez parlé plus haut. Ainsi, est-il nécessaire que le corps et l'âme reçoivent leur forme d'une autre forme immuable et permanente. C'est à celle-ci qu'il a été dit : « Tu les changeras, et ils « seront changés. Pour toi, tu es toujours le « même, et tes années sont sans défaillance [1]. » Par cette locution, années sans défaillance, le prophète exprime l'éternité. Il a été dit encore de cette forme que, « demeurant en elle-même « elle renouvelle toutes choses [2]. »

Par là on comprend aussi que la Providence gouverne toutes choses. Car si toutes les choses qui sont perdaient leur être en étant dépouillées de leurs formes, c'est que cette forme immuable, par laquelle tous les êtres sujets au changement subsistent et sont en état d'occuper et de parcourir les nombres de leurs formes, est elle-même leur providence : car ils ne seraient pas, si elle n'était pas. Ainsi, tout homme qui regardant et considérant l'universalité des êtres créés, chemine vers la sagesse, voit la sagesse se montrer à lui sur le chemin avec un visage joyeux, et venir à sa rencontre avec le cortége de sa Providence ; et alors il désire avec une ardeur d'autant plus vive d'achever son voyage, que le chemin lui-même emprunte toute sa beauté à la sagesse, qu'il brûle d'atteindre.

46. Pour toi, si, outre les créatures douées de l'existence et non de la vie ni de l'intelligence, celles qui ont reçu l'existence et la vie, et celles qui réunissent à la fois l'existence, la vie et l'intelligence, tu en trouves de quelque autre espèce, je te permettrai de dire qu'il y a des biens qui ne viennent pas de Dieu. Du reste, ces trois genres peuvent être désignés par deux noms seulement : on peut les appeler corps et vie. Car à la créature qui a la vie sans avoir l'intelligence, comme la bête, et à celle qui a l'intelligence aussi, comme l'homme, s'applique parfaitement le mot vie. Or ces deux choses, le corps et la vie, qui sont communiquées, à la création (la vie est aussi au créateur, et c'est la vie suprême) : ces deux créatures, dis-je, le corps et la vie, étant *formables* comme nous l'avons reconnu, et retombant dans le néant si elles perdaient entièrement leurs formes, montrent bien qu'elles subsistent par cette forme qui est toujours la même. Donc tous les biens, grands ou petits, ne peuvent venir que de Dieu. Car que peut-il y avoir de plus grand dans les créatures, sinon la vie intelligente, et de moindre, sinon les corps? Quoiqu'ils soient sujets à la défaillance, et qu'ils tendent au néant, ils conservent néanmoins toujours une certaine forme, en sorte qu'ils ont toujours un certain mode d'existence. Or le moindre degré de forme qui reste dans un être défaillant vient de cette forme qui ne peut défaillir, et qui ne permet jamais aux mouvements mêmes des choses qui défaillent et s'en vont, de sortir de la loi des nombres. Donc tout ce que les créatures renferment d'admirable, et quel que soit le degré de beauté que nous

[1] Ps. CI, 27, 28.— [2] Sag. VII, 27.

admirions dans les plus grandes ou dans les moindres, tout doit être rapporté à la louange incomparable et ineffable du Créateur. Aurais-tu quelque chose à ajouter?

CHAPITRE XVIII.

QUOIQU'ON PUISSE ABUSER DE LA VOLONTÉ LIBRE, ELLE DOIT ÊTRE COMPTÉE PARMI LES BIENS.

47. *E.* C'en est assez, je l'avoue, pour être persuadé; l'évidence est faite, autant qu'elle peut l'être en cette vie et pour des esprits tels que nous sommes; je reconnais que Dieu est, et que tous les biens viennent de Dieu; car toutes les créatures, qu'elles aient à la fois l'intelligence, la vie et l'être, ou seulement l'être et la vie, ou seulement l'être, sont de Dieu. Maintenant abordons la troisième question et voyons si l'on peut la résoudre et compter la volonté libre parmi les biens. Quand ce point sera démontré, j'avouerai que c'est Dieu qui nous l'a donnée et qu'il a dû nous la donner.

A. Tu te rappelles fort bien l'état de la discussion, et ta perspicacité a saisi que la seconde question est maintenant résolue. Mais tu as dû remarquer de même que la troisième l'est également. En effet, la raison pour laquelle il te paraissait que le libre arbitre de la volonté n'aurait pas dû être donné, c'est qu'on s'en sert pour pécher. A cette assertion, je t'ai répondu qu'on ne pouvait faire le bien sans ce même libre arbitre [1], et j'assurais que c'était plutôt pour cela que Dieu l'avait donné. Tu répliquas que la volonté libre aurait dû nous être donnée de la même manière que la justice, dont personne ne peut se servir que pour le bien. Cette réplique a engagé la discussion dans ces détours multipliés, qui m'ont fait aboutir à te prouver que les biens supérieurs et les biens inférieurs n'ont pas d'autre auteur que Dieu. Mais pour mettre ce point suffisamment en lumière, il a été nécessaire de combattre les opinions de la sottise impie qui fait dire à l'insensé dans son cœur : « Il n'y a « point de Dieu [2]; » et nous avons raisonné sur ce grave sujet selon notre pouvoir et de manière à y répandre de la clarté, avec l'aide de ce même Dieu qui nous a secourus dans ce périlleux trajet. Mais ces deux points, Dieu est, et il est l'auteur de tous les biens, que nous admettions auparavant avec une foi inébranlable, ont été néanmoins traités de telle sorte, que le troisième en est lui-même éclairci avec une évidence manifeste.

[1] Ret. liv. I, ch. IX, n. 3. — [2] Ps. XIII, 1.

48. La dernière discussion a démontré, ce dont nous sommes convenus ensemble, que la nature du corps est inférieure à la nature de l'âme, et, par conséquent, que l'âme est un plus grand bien que le corps. Or, quand nous trouvons dans le corps des biens dont l'homme peut abuser, nous ne disons pas pour cela qu'ils n'auraient pas dû lui être donnés, puisque nous reconnaissons que ce sont des biens; mais alors est-il étonnant qu'il y ait aussi dans l'âme des biens dont nous pouvons de même abuser, et qui cependant ne peuvent nous avoir été donnés que par l'auteur de tous les biens, puisque ce sont des biens. En effet, tu vois quel grand bien manque à un corps lorsqu'il n'a pas de mains, et cependant on abuse des mains, lorsqu'on s'en sert pour commettre des actions cruelles ou honteuses. Si tu voyais un homme sans pieds, tu reconnaîtrais que l'intégrité de son corps est privée d'un bien considérable; et cependant celui qui se sert de ses pieds pour aller nuire à quelqu'un ou se déshonorer lui-même, abuse de ses pieds, tu ne pourrais le nier. Avec les yeux, nous voyons cette lumière et nous distinguons les formes des corps; et c'est une grande beauté de notre corps que ces organes y soient placés comme en un lieu noble et élevé; de plus, ils servent à nous défendre contre ce qui pourrait nous nuire, et ils ont d'autres utilités nombreuses; cependant la plupart des hommes abusent souvent des yeux pour des actions honteuses, et ils les forcent à faire le service de leurs passions. Et tu vois quel grand bien manquerait à un visage d'où les yeux seraient absents! mais puisqu'ils y sont à leur place, qui donc les a donnés, si ce n'est le dispensateur de tous les biens? Tu approuves ces biens dans le corps, et sans faire attention à ceux qui en abusent, tu loues Celui qui nous les a donnés. Tu dois raisonner de même sur la volonté libre, sans laquelle personne ne peut vivre avec droiture; tu dois avouer qu'elle est un bien et un bienfait de Dieu, et qu'il faut condamner ceux qui abusent de ce bien pour faire le mal, plutôt que de prétendre que Celui qui nous en a dotés n'aurait pas dû la donner.

49. *E.* J'aimerais mieux t'entendre me prouver que la volonté libre est un bien; je t'accor-

derais ensuite volontiers que c'est Dieu qui nous l'a donnée, puisque je reconnais que tous les biens viennent de Dieu.

A. Encore! Mais enfin ne te l'ai-je pas prouvé dans tout le cours de cette laborieuse discussion? N'as-tu pas admis que toutes les images et les formes corporelles existent en vertu de la forme suprême de toutes choses, et n'as-tu pas avoué qu'elles sont des biens? Il n'est pas jusqu'à nos cheveux qui n'aient été comptés : c'est la Vérité elle-même qui parle ainsi dans l'Evangile [1]. As-tu oublié ce que nous avons dit de la sublimité du nombre, et de cette puissance qui atteint d'une extrémité à une autre extrémité. Quel incroyable égarement d'esprit! Compter parmi les biens jusqu'à nos cheveux, un bien si mince et si inférieur, ne pas trouver d'autre auteur à leur assigner que Dieu même, le Créateur de tous les biens, parce que les moindres comme les plus grands biens sont de Lui, qui est l'auteur de tout ce qui est bon; et avoir encore des doutes sur la volonté libre, indispensable pour vivre avec droiture, de l'aveu même de ceux qui mènent la vie la plus abjecte! Eh bien! réponds-moi maintenant, je t'en prie : Quelle est, à ton sens, la chose la meilleure en nous, celle sans laquelle on peut vivre honnêtement, ou celle sans laquelle on ne peut vivre honnêtement? — *E.* Pardonne-moi, je t'en supplie; j'ai honte moi-même d'y voir si peu. Mais personne n'hésiterait pour te répondre. La chose de beaucoup la meilleure est évidemment celle sans laquelle il n'y aurait pas de vie honnête. — *A.* Maintenant me nieras-tu qu'un homme qui louche puisse vivre avec honnêteté? — *E.* Loin de moi une aussi incroyable folie. — *A.* Eh bien! puisque tu accordes que c'est un bien du corps, que cet œil dont la perte n'empêche pas de vivre honnêtement, croiras-tu encore que ce n'est pas un bien que la volonté libre, sans laquelle personne ne vit avec droiture?

50. Tu t'arrêtes à considérer la justice, dont personne ne se sert pour le mal. Il faut la compter parmi les biens les plus élevés qui sont dans l'homme, aussi bien que toutes les vertus de l'âme dont se compose la vie droite et honnête. Car personne ne mésuse ni de la prudence, ni de la force d'âme, ni de la tempérance : elles sont toutes, comme la justice elle-même que tu as citée, animées par la droite raison, sans laquelle il ne peut y avoir de vertus. Et personne non plus ne peut mésuser de la droite raison.

[1] Matth. x, 30.

CHAPITRE XIX.

TROIS SORTES DE BIENS : LES GRANDS, LES PETITS, ET LES MOYENS; LA LIBERTÉ EST DU NOMBRE DE CES DERNIERS.

Ce sont là les grands biens. Mais, tu dois te le rappeler, non-seulement les grands biens, mais encore les petits ne peuvent venir que de l'auteur de tous les biens, c'est-à-dire Dieu : c'est un fait dont la récente discussion t'a persuadé, et combien de fois n'y as-tu pas adhéré joyeusement? Les vertus qui sont le fond de la vie honnête, sont donc les grands biens; et toutes les formes du monde corporel, sans lesquelles on peut vivre dans la justice, sont les moindres biens : mais les puissances de l'âme, sans lesquelles on ne peut vivre avec droiture sont les biens moyens. Personne ne mésuse des vertus : pour les autres biens, savoir les moyens et les petits, chacun peut non-seulement en bien user, mais encore en mal user. On ne peut mésuser de la vertu, parce que l'œuvre de la vertu consiste précisément dans le bon usage des biens, dont nous pouvons aussi ne pas bien user. Mais personne, en usant bien, ne mésuse. Ainsi la bonté de Dieu, dans son abondance et sa grandeur, nous a départi non-seulement les grands biens, mais encore les moyens et les petits. Nous devons louer cette bonté pour les grands biens, plus que pour les moyens, et plus pour les moyens que pour les moindres; mais nous devons la louer pour tous ensemble, plus que si elle ne nous les avait pas tous donnés.

51. *E.* D'accord. Mais voici qui me préoccupe : Il s'agit de la volonté libre, et c'est elle qui use bien ou mal des autres choses; comment alors la compter elle-même parmi les choses dont nous usons? — *A.* Tout comme la raison; nous connaissons, par la raison, tous les objets de la science; et cependant, la raison elle-même est comptée au nombre des choses que nous connaissons par elle. Lorsque nous recherchions plus haut quels sont les objets de la connaissance rationnelle, l'aurais-tu oublié? Tu as admis que la raison elle-même est connue par la raison. Si donc nous usons des autres choses au moyen de la volonté libre, il ne faut pas pour cela trouver

étrange que nous usions de la volonté libre, par elle-même. La volonté qui use des autres choses use d'elle-même, comme la raison, qui connaît tout le reste, se connaît elle-même. Il faut en dire autant de la mémoire. Non-seulement elle saisit toutes les choses dont nous nous souvenons, mais elle subsiste en nous de telle sorte que nous n'oublions pas que nous avons la mémoire ; ainsi elle se souvient, non-seulement du reste, mais aussi d'elle-même ; ou, pour mieux parler, c'est nous qui nous souvenons de tout le reste et d'elle-même, par elle-même.

52. Lors donc que la volonté s'attache au bien immuable, commun et non propre à elle, telle qu'est cette vérité dont nous avons tant parlé, sans rien dire qui fût digne d'elle, alors l'homme possède la vie heureuse, et la vie heureuse elle-même, c'est-à-dire l'affection de l'âme attachée au bien immuable, est un bien propre à l'homme et le premier de tous. Il renferme aussi toutes les vertus, dont personne ne peut mésuser. Car bien que ce soient là les grands biens et les premiers pour l'homme, on comprend assez qu'ils ne sont pas communs, mais propres à chacun. C'est par la vérité, en effet, c'est par la sagesse, commune à tous, que tous deviennent sages et heureux, en s'attachant à elles. Mais un homme ne devient pas heureux par le bonheur d'un autre homme. Lors même qu'un homme en prend un autre pour modèle, afin de devenir heureux, que veut-il, sinon être heureux par le moyen qu'il voit procurer le bonheur à un autre, c'est-à-dire par la vérité, bien commun et inaltérable? Personne non plus ne devient prudent par la prudence d'un autre, ni fort, ni tempérant, ni juste, par la force, la tempérance ni la justice d'autrui ; mais bien en accommodant son âme aux règles immuables et aux lumières des vertus, qui sont vivantes et incorruptibles dans la vérité et la sagesse communes ; on cherche à y conformer et à y fixer son âme, comme on l'a vu faire à l'homme vertueux qu'on s'est proposé pour modèle.

53. Ainsi la volonté, en s'attachant au bien commun et immuable, obtient les premiers et les plus grands biens de l'homme, quoiqu'elle ne soit elle-même qu'un bien moyen. Elle pèche, au contraire, lorsqu'elle se détourne du bien commun et immuable, pour se tourner soit vers son bien particulier, soit vers un bien extérieur ou inférieur. Or elle se tourne vers son bien particulier, lorsqu'elle veut être maîtresse d'elle-même ; vers les biens extérieurs, lorsqu'elle veut rechercher ce qui appartient à autrui ou qui ne lui appartient pas à elle-même ; enfin elle se tourne vers les biens inférieurs, lorsqu'elle aime les voluptés du corps. C'est ainsi que l'homme superbe, curieux et impur tombe dans cette autre vie, qui, en comparaison de la première, est une mort. Cependant cette vie inférieure est encore régie par le gouvernement de la Providence divine, qui organise et met toutes choses à leur place, et traite chacun selon ses mérites. Et c'est ainsi encore que les biens recherchés par les pécheurs ne sont pas des choses mauvaises, non plus que la volonté libre, que nous avons classée, avec raison, parmi les biens moyens. Mais le mal consiste dans la perversion de la volonté qui se détourne du bien immuable, pour se tourner vers les biens changeants. Et, comme cette perversion n'est pas forcée, mais volontaire, il est convenable et juste que la misère la suive comme châtiment.

CHAPITRE XX.

DIEU N'EST PAS L'AUTEUR DU MOUVEMENT PAR LEQUEL LA VOLONTÉ SE DÉTOURNE DU BIEN IMMUABLE.

54. Tu vas probablement me poser une question et me dire : Lorsque la volonté s'éloigne du bien immuable pour se tourner vers le bien changeant, elle est mue ; d'où lui vient donc ce mouvement? Il est assurément mauvais, bien que la volonté libre, sans laquelle on ne peut vivre avec droiture, doive être comptée parmi les biens. Or si ce mouvement, par lequel la volonté s'éloigne du Seigneur Dieu, est indubitablement le péché, pourrons-nous dire que Dieu soit l'auteur du péché? Ce mouvement n'a donc pas Dieu pour auteur. Encore une fois d'où vient-il?

A cette question, si je réponds que je ne le sais pas, tu en seras peut-être affligé. Cependant je dois te parler ainsi, pour te répondre selon la vérité. Car ce qui n'est rien ne peut être su. Contente-toi de tenir religieusement et fermement à cette doctrine : Il ne se présente à tes sens, à ton intelligence ni à ta pensée, aucun bien qui n'ait Dieu pour auteur. En effet, il ne peut se rencontrer aucun être qui n'ait Dieu pour auteur. Car toutes les fois

que tu verras dans une chose la mesure, le nombre et l'ordre, n'hésite pas à l'attribuer à Dieu, suprême ordonnateur. Si, au contraire, tu les retranches, il ne te restera plus rien. Car en vain il te semblera qu'il reste un commencement de forme, là où tu ne rencontres ni la mesure, ni le nombre, ni l'ordre; partout où ils sont, la forme est parfaite; où ils ne sont pas, il ne faut pas supposer même un commencement de forme, qui semblerait être là comme la matière soumise au travail de perfectionnement de l'Ordonnateur. Car si la perfection de la forme est bonne, le commencement de la forme ne sera pas déjà sans quelque bonté. Par conséquent, si tu retranches d'une chose tout bien, il ne restera pas une certaine petite chose, mais il y aura le néant absolu. Or tout bien vient de Dieu. Donc tout être aussi vient de Dieu. Mais ce mouvement de la volonté qui s'éloigne du Dieu suprême, et que nous appelons le péché, est défectueux; d'un autre côté, toute défectuosité vient du néant; vois donc à quoi se rattache ce mouvement, et reconnais sans hésiter qu'il ne se rattache pas à Dieu.

Cependant comme il est volontaire, il est par là même en notre puissance. Si donc tu le crains, il faut ne pas le vouloir. Et si tu ne le veux pas, il n'aura pas lieu. Quoi de plus rassurant qu'une vie où il ne t'arrivera rien sans que tu le veuilles? Toutefois, parce que l'homme, tombé de lui-même, ne peut pas de lui-même se relever [1], saisissons cette main droite de Dieu qu'il veut bien nous tendre d'en haut, je veux dire Notre-Seigneur Jésus-Christ, saisissons-le d'une foi ferme, attendons-le avec une espérance certaine, désirons-le d'une charité ardente.

Quant à l'origine du péché, peut-être penses-tu qu'il convient de l'examiner davantage; je crois, pour moi, que cela n'est nullement nécessaire; mais si tu es d'un autre avis, nous remettrons cette discussion à un autre moment.

E. Je veux bien, avec toi, remettre à un autre temps la question soulevée. Mais je ne t'accorde pas qu'elle soit épuisée.

[1] Rétr. liv. I, ch. IX, n. 3.

Ces deux premiers livres sont traduits par M. l'abbé DEFOURNY.

LIVRE TROISIÈME.

Était-il convenable que Dieu nous donnât le libre arbitre, puisqu'il devait être la source de tous les péchés ? — Saint Augustin démontre ici que malgré tous les maux qu'il devait produire, le libre arbitre est un bienfait divin et qu'il concourt à la beauté de l'univers.

CHAPITRE PREMIER.

D'OU VIENT LE MOUVEMENT QUI SÉPARE LA VOLONTÉ DU BIEN IMMUABLE?

1. *E.* Je vois assez clairement que la liberté doit être comptée parmi les biens et parmi les biens qui ne sont pas les derniers; ce qui nous oblige de reconnaître qu'elle vient de Dieu et que Dieu a dû nous la donner. Maintenant donc, si tu le juges opportun, daigne me faire connaître d'où vient le mouvement qui sépare la volonté du bien général et immuable pour l'attacher aux biens privés, si indignes et si bas qu'ils soient, et à tout ce qui est muable. — *A.* Mais qu'est-il besoin de résoudre cette question ? — *E.* Parce que, si ce mouvement est naturel à la volonté telle qu'elle nous a éte donnée, il est nécessaire qu'elle s'attache à ces choses muables; et quelle faute lui reprocher quand elle obéit à la nature et à la nécessité?

A. Ce mouvement te plaît-il ou est-ce le contraire ? — *E.* Il me déplaît. — *A.* Donc tu le blâmes ? — *E.* Certainement. —*A.* Ainsi tu désapprouves dans l'âme un mouvement où il n'y a pas de faute ? — *E.* Je ne désapprouve pas dans l'âme un mouvement où il n'y a pas de faute; mais j'ignore s'il n'y a pas faute à quitter le bien immuable pour les choses muables. — *A.* Ainsi tu condamnes ce que tu ignores? — *E.* Ne presse pas sur les mots. Quand j'ai dit : J'ignore s'il n'y a pas faute, je voulais faire comprendre qu'il y a faute sans aucun doute; car cette expression *j'ignore* montrait suffisamment qu'en une chose aussi évidente le doute me semble ridicule. — *A.* Vois combien est certaine la vérité qui te fait oublier si vite ce que tu viens de dire.

En effet, si le mouvement dont nous parlons vient de la nature et de la nécessité, il ne peut être coupable. Cependant tu es si sûr qu'il est coupable que le doute seul te semble ridicule. Pourquoi alors avoir affirmé ou au moins avoir exprimé avec quelque doute ce dont tu démontres toi-même l'évidente fausseté? Si ce mouvement est naturel à la volonté telle qu'elle nous a été donnée, as-tu dit en effet, il est nécessaire qu'elle s'attache à ces choses muables; et quelle faute lui reprocher quand elle obéit à la nature et à la nécessité? Mais puisque à tes yeux ce mouvement est sûrement condamnable, tu dois être sûr aussi qu'il ne vient pas de la nature telle qu'elle nous a été donnée. — *E.* Oui, j'ai appelé ce mouvement coupable; voilà pourquoi j'ai dit aussi qu'il me déplaît et que sans aucun doute je le regarde comme condamnable : mais quand l'âme obéissant à ce mouvement se détourne du bien immuable pour s'attacher aux choses muables, je soutiens qu'elle n'est pas coupable, si par nature elle ne peut résister à cet entraînement.

2. *A.* D'où vient ce mouvement que tu re-

connais être certainement coupable? — *E*. Je le vois dans l'âme, mais je ne sais à qui l'attribuer. — *A*. Nies-tu qu'il agisse sur l'âme? — *E*. Je ne le nie pas. — *A*. Tu nies alors que le mouvement qui agit sur une pierre soit le mouvement de cette pierre? Je ne parle pas du mouvement que nous lui imprimons ou que lui imprime une force étrangère, lorsque, par exemple, cette pierre est lancée vers le ciel; mais du mouvement qui l'entraîne par son propre poids et la fait tomber à terre. — *E*. Je ne nie pas que le mouvement dont tu parles, celui qui l'entraîne et l'attire en bas, soit le mouvement de la pierre; mais je dis qu'il est naturel. Et s'il est dans l'âme un mouvement semblable, sûrement aussi il est naturel; et l'on ne saurait blâmer l'âme de le suivre, car le suivît-elle pour sa ruine, elle ne fait qu'obéir à la nécessité de sa nature. Mais nous n'hésitons pas à déclarer coupable ce même mouvement; il faut donc nier absolument qu'il soit naturel, et en conséquence il ne ressemble pas au mouvement naturel de la pierre.

A. Avons-nous fait quelque chose dans les discussions précédentes? — *E*. Certainement. — *A*. Tu t'en souviens, je crois, nous avons constaté dans la première qu'il n'y a que la volonté propre pour asservir l'esprit à la passion [1]. Car cette ignominie ne peut lui être infligée ni par un être meilleur ou égal, puisque ce serait une injustice, ni par un être inférieur, parce que celui-ci n'en aurait pas la puissance. Il en résulte donc que de l'âme seule vient le mouvement qui détache la volonté du Créateur pour lui faire chercher des jouissances dans la créature, Or, si ce mouvement est coupable, et le doute seul t'a semblé ridicule, il n'est pas naturel, mais volontaire. Semblable au mouvement qui fait tomber la pierre, en ce qu'il est le mouvement propre de l'esprit, comme l'autre est le mouvement propre du projectile; il en diffère néanmoins parce que la pierre ne saurait comprimer le mouvement qui la précipite, tandis que l'âme en résistant n'est point forcée d'abandonner les biens supérieurs pour les choses d'en-bas. De là vient que le mouvement de la pierre est naturel, et celui de l'âme volontaire. De là vient encore que si l'on accusait de péché la pierre que son poids précipite, je ne dis pas qu'on serait plus brute qu'elle ne l'est, mais l'on aurait assurément perdu le sens; et cependant nous reconnaissons que l'âme pèche lorsque nous la voyons abandonner les biens supérieurs pour choisir de préférence la jouissance des choses inférieures. Qu'est-il donc besoin de chercher ce qui produit l'ébranlement qui la détache du bien immuable et l'attache aux biens muables? N'avions-nous pas vu qu'il vient de l'esprit, qu'il est volontaire et par là même coupable? Et toutes les règles utiles que l'on donne sur cette matière, n'ont-elles pas pour effet de condamner, de réprimer ce mouvement, et de nous porter à relever notre volonté lorsqu'elle s'est laissée tomber dans les choses temporelles qui nous échappent, pour la fixer dans la jouissance du bien éternel [1]?

3. *E*. Je vois, je touche en quelque sorte et je comprends la vérité de ce que tu dis. Je sens en effet que j'ai une volonté, qu'elle me porte à jouir de quelque chose; rien n'est pour moi si sûr et si intime que cette perception. Mais qui est à moi, sinon cette volonté que je donne ou refuse à mon gré? et si j'en fais mauvais usage, à quel autre qu'à moi faut-il l'attribuer? Car puisque je suis l'œuvre du Dieu essentiellement bon et que je ne saurais faire aucun bien que par la volonté, il est clair que c'est plutôt pour le bien qu'elle m'a été donnée. D'ailleurs, si ce mouvement qui porte la volonté çà et là, n'était volontaire et en notre dépendance, faudrait-il nous louer ou nous blâmer, selon que nous en faisons jouer le ressort en haut ou en bas? Pourquoi nous avertirait-on de négliger le temps pour l'éternité, de vouloir toujours bien vivre sans consentir jamais à vivre mal? Estimer qu'on ne doit point donner à l'homme ces avertissements, c'est mériter de ne plus compter parmi les hommes.

CHAPITRE II.

BEAUCOUP SONT TOURMENTÉS DE L'IDÉE QUE LA PRESCIENCE DIVINE DÉTRUIT LE LIBRE ARBITRE.

4. Cela étant ainsi, je me demande avec une ineffable surprise comment il peut se faire, d'une part, que Dieu connaisse tout ce qui doit arriver, et d'autre part, que nous péchions sans y être contraints. Dire, en effet, que rien puisse arriver autrement que Dieu ne l'a prévu, c'est travailler à détruire la prescience divine avec autant de folie que d'impiété. Si donc

[1] Ci-dessus, liv. I, chap. XI, n. 21.

[1] Rétr. liv. I, ch. IX, n. 3.

Dieu a su d'avance que le premier homme pécherait, et quiconque admet avec moi la divine prescience ne saurait le contester ; si donc Dieu l'a su d'avance, je ne prétends pas qu'il n'aurait pas dû créer le premier homme; ne l'a-t-il pas fait bon, et le péché de cet être créé bon par Dieu pouvait-il faire obstacle à l'action de Dieu ? Que dis-je ? Non content d'avoir glorifié sa bonté en le créant, Dieu n'a-t-il pas aussi glorifié sa justice en le punissant et sa miséricorde en le délivrant ? Je ne prétends donc pas qu'il n'aurait pas dû le créer, mais je dis : Puisqu'il savait qu'il pécherait, il était nécessaire qu'il péchât, conformément à cette divine prescience. Et comment croire que la volonté soit libre quand elle est sous l'empire d'une aussi inévitable nécessité ?

5. *A.* Tu viens de frapper avec violence. Daigne la miséricorde divine nous assister et ouvrir à nos instances! Je présume toutefois que si la plupart des hommes se tourmentent de cette question, c'est uniquement parce qu'ils ne l'examinent pas avec piété et qu'ils sont plus prompts à s'excuser qu'à s'accuser de leurs fautes.

Les uns, en effet, admettent volontiers qu'il n'y a pas de Providence divine pour diriger les choses humaines, et en abandonnant aux hasards et leur âme et leur corps, ils se livrent aux coups et aux désastres des passions ; ils nient la justice de Dieu, trompent celle des hommes et croient se justifier contre leurs accusateurs, en invoquant le patronage de la fortune. Ne la représentent-ils pas néanmoins, ne la peignent-ils pas aveugle, et ne semblent-ils pas dire ainsi qu'ils valent mieux que cette même fortune par laquelle ils se prétendent dirigés, ou qu'ils forment et expriment leur opinion d'une manière aussi aveugle qu'elle ? Et quand ils ne font que des faux pas, n'est-on pas autorisé à penser que comme elle ils marchent au hasard ? Mais cette erreur, où l'œil ne peut distinguer que démence et folie, a été suffisamment réfutée, je crois, dans notre premier entretien.

Il en est d'autres qui n'osent nier que la providence de Dieu s'occupe de la vie humaine ; mais dans leur indicible égarement, ils aiment mieux croire à l'impuissance, ou à l'injustice, ou à la perversité de cette Providence, que de confesser leur faute avec une piété suppliante. Ah ! si tous consentaient à se laisser convaincre que la bonté, la justice et la puissance de ce Dieu, qu'ils considèrent comme le meilleur, le plus juste et le plus puissant de tous les êtres, sont bien élevées au-dessus de tout ce qu'ils peuvent concevoir ; si, se contemplant eux-mêmes, ils comprenaient qu'ils devraient encore des actions de grâces à Dieu, lors même qu'il leur aurait donné un être inférieur à celui qu'ils ont ; s'ils criaient de tout leur cœur et de toutes les forces de leur conscience : « J'ai dit, Seigneur, ayez pitié de moi, prenez « soin de mon âme, car j'ai péché contre vous[1]; » la divine miséricorde les mènerait à la sagesse par des chemins si sûrs, que sans s'enorgueillir d'avoir découvert et sans se troubler d'ignorer encore, ce qu'ils sauraient les rendrait plus capables de voir, et ce qu'ils ignoraient, plus calmes pour chercher.

Pour toi qui ne doutes, je pense, d'aucune de ces vérités, considère avec quelle facilité je résous une aussi importante question. Réponds d'abord à quelques demandes préliminaires que je vais t'adresser.

CHAPITRE III.

LA PRESCIENCE DE DIEU NE NOUS OTE POINT LA LIBERTÉ DE PÉCHER.

6. Ce qui te surprend, ce qui t'étonne, c'est qu'il n'y ait ni contradiction ni opposition à admettre, d'une part, que Dieu connaisse tout ce qui doit arriver ; et d'autre part, que nous ne péchions pas nécessairement, mais volontairement. Si Dieu sait qu'un homme doit pécher, dis-tu, il est nécessaire qu'il pèche ; mais s'il est nécessaire qu'il pèche, il n'est donc pas libre en péchant, il est sous l'empire d'une inévitable et immuable nécessité. Et ce que tu crains, c'est que ce raisonnement n'entraîne à nier la prescience divine, ce qui ne peut se faire sans impiété, ou bien s'il est impossible de la nier, à avouer que les péchés ne sont pas l'œuvre de la volonté, mais de la nécessité. Y a-t-il autre chose qui t'embarrasse ? — *E.* Rien pour le moment.

A. Tu crois donc que c'est la nécessité et non la volonté qui fait tout ce que Dieu sait d'avance ? — *E.* Je le crois certainement. — *A.* Réveille-toi enfin, étudie-toi un peu. Es-tu capable de me dire quelle volonté tu auras demain, si c'est la volonté de bien faire ou de mal faire ? — *E.* Je l'ignore. — *A.* Et Dieu ? l'ignore-t-il également ? — *E.* Je ne le pense pas

[1] Ps. XV, 5.

du tout. — *A*. Mais s'il connaît quelle volonté tu auras demain, s'il connaît aussi les volontés futures de tous les hommes présents ou à venir, il sait bien mieux encore ce qu'il fera des justes et des impies, — *E*. Très-certainement, si Dieu connaît mes œuvres d'avance, j'admets avec bien plus de confiance encore qu'il sait d'avance ses propres œuvres et qu'il prévoit avec une complète certitude, ce qu'il fera lui-même. — *A*. Ne crains-tu pas alors de t'entendre adresser l'objection suivante : Si tout ce que Dieu sait d'avance s'accomplit nécessairement et non pas volontairement, il s'en suit que lui-même doit tout faire par nécessité et non avec liberté ? — *E*. En disant que tout ce que Dieu connaît d'avance s'accomplit nécessairement, je n'avais en vue que ce qui se fait dans ses créatures et non ce qui se fait en lui ; car rien ne se fait en lui, tout y est éternel. — *A*. Dieu ne fait donc rien dans ses créatures ? — *E*. Il a établi une fois pour toutes quelle doit être la marche régulière de l'univers formé par lui ; car il ne conduit rien en vertu de dessein nouveau. — *A*. Ne rend-il personne heureux ? — *E*. C'est lui au contraire qui rend heureux. — *A*. Donc en rendant un homme heureux il fait quelque chose. — *E*. Oui. — *A*. Si par conséquent tu dois être heureux dans un an, Dieu dans un an te rendra heureux ? — *E*. Oui. — *A*. Et il sait aujourd'hui ce qu'il fera dans un an ? — *E*. Toujours il l'a su, et si cela doit arriver j'accorde qu'il le sait aujourd'hui aussi.

7. *A*. Dis-moi, je te prie : n'es-tu pas sa créature, et ton bonheur ne se fera-t-il pas en toi ? — *E*. Oui, je suis sa créature et mon bonheur se fera en moi. — *A*. Ainsi, puisque Dieu fera en toi ce bonheur, ce bonheur ne sera point pour toi volontaire, mais nécessaire ? — *E*. Sa volonté est pour moi une nécessité. — *A*. Alors tu seras heureux malgré toi ? — *E*. Si j'avais le pouvoir d'être heureux, déjà sûrement je le serais. Je voudrais l'être dès aujourd'hui et je ne le suis pas, parce que ce bonheur ne dépend pas de moi, mais de lui.

A. Voilà bien le cri de la vérité. Rien sans doute n'est en notre pouvoir que ce que nous faisons quand nous le voulons ; et conséquemment rien ne dépend de nous comme la volonté même, car elle est à nos ordres aussitôt que nous voulons [1]. Si donc nous pouvons dire : ce n'est pas volontairement, c'est nécessairement que nous vieillissons ; ce n'est pas volontairement, c'est nécessairement que nous mourons et qu'il nous arrive d'autres choses : quel homme, fût-il en délire, oserait avancer que ce n'est pas volontairement que nous voulons ? Aussi, quoique Dieu sache d'avance quelles seront nos volontés, il n'en résulte pas que nous voulions involontairement. Tu as dit de ton bonheur, comme si je l'avais nié, qu'il ne dépend pas de toi ; mais ce que j'affirme, c'est que, si tu deviens heureux, ce ne sera pas malgré toi, ce sera de ton plein gré ; et quoique Dieu connaisse quel sera pour toi ce bonheur, quoique rien ne puisse arriver en dehors de ses prévisions, autrement il ne faudrait plus parler de prescience, nous ne sommes pas contraints d'admettre, pour ce motif, que tu seras heureux involontairement : car y aurait-il rien de plus absurde, de plus étranger à la vérité ? Or, de même que la prescience divine qui sait avec certitude, et aujourd'hui comme toujours, quel sera ton bonheur, ne t'empêchera pas de le vouloir lorsqu'il commencera à se réaliser ; de même, si tu dois avoir une volonté coupable, cette volonté ne cessera point d'être volonté, parce que Dieu l'a prévue.

8. Considère en effet, je te prie, quel aveuglement porte à dire : si Dieu a prévu que j'aurais cette volonté, comme rien ne peut arriver autrement qu'il l'a prévu, il est nécessaire que je veuille ce qu'il sait d'avance : or si cela est nécessaire, ce n'est plus la volonté, il faut le reconnaître, c'est la nécessité qui me fait vouloir. O incomparable folie ! Comment rien ne peut-il arriver autrement que Dieu l'a prévu, si l'on ne doit pas avoir la volonté qu'il a prévue ?

Je ne parle pas de cette autre affirmation également monstrueuse que je viens de rapporter, quand j'ai rappelé ce que dit ce même homme qui suppose l'empire de la nécessité pour essayer de supprimer la volonté. Il est nécessaire que je veuille cela, dit-il. S'il est nécessaire qu'il veuille, comment voudra-t-il puisqu'alors il n'y aura pas de volonté ?

Mais ce n'était peut-être pas là son idée et en disant qu'il est nécessité à vouloir, il veut faire entendre que sa volonté ne dépend pas de lui. On peut le réfuter par ce que tu as dit toi-même. Je te demandais si tu seras heureux malgré toi ; tu as répondu que dès maintenant tu serais heureux si le bonheur dépendait de toi ; tu as dit que tu voudrais l'être, mais que

[1] Ret. liv. I, ch. IX, n. 3.

tu ne le pouvais encore. Voilà bien le cri de la vérité, ai-je ajouté; car il est impossible de le nier, le pouvoir ne nous manque que quand nous n'avons pas ce que nous voulons. Or, sûrement, ce n'est pas vouloir que de vouloir sans volonté; et s'il est impossible de vouloir sans vouloir, ceux qui veulent ont certainement la volonté et rien n'est en leur pouvoir que ce qu'ils ont quand ils le veulent. Ainsi donc notre volonté ne serait pas même une volonté, si elle n'était sous notre dépendance. Mais étant sous notre dépendance elle est libre, puisque notre liberté s'étend uniquement et nécessairement sur tout ce qui est en notre pouvoir.

Voilà comment, sans ôter à Dieu la prescience de tout ce qui doit arriver, nous voulons vraiment ce que nous voulons. Dès qu'il a prévu notre volonté, elle sera comme il l'a prévue; elle sera même parce qu'il l'a prévue. D'un autre côté cette volonté ne saurait être volonté si elle n'est en notre pouvoir. Il prévoit donc aussi ce pouvoir, et sa prescience ne me l'ôte pas; je l'aurai même d'autant plus sûrement qu'il est prévu par lui et que sa prescience ne saurait se tromper. — *E.* Maintenant je ne nie plus que la nécessité de ce qu'a prévu Dieu et sa prescience de nos péchés laissent à notre volonté toute sa liberté et la conservent sous notre dépendance.

CHAPITRE IV.

LA PRESCIENCE DE DIEU NE FORCE PAS AU PÉCHÉ, ET CONSÉQUEMMENT C'EST AVEC JUSTICE QUE DIEU PUNIT LES PÉCHEURS.

9. *A.* Qu'y a-t-il donc encore qui t'embarrasse? Oublierais-tu ce qui a été démontré dans notre première discussion, et nierais-tu que sans être forcée par aucun être, soit supérieur, soit inférieur, soit égal, c'est la volonté qui pèche en nous? — *E.* Je n'ose rien nier de tout cela; je l'avouerai cependant, je ne vois pas encore comment il n'y a pas contradiction entre la prescience divine connaissant nos péchés, et notre libre arbitre les commettant. Nous devons reconnaître en même temps que Dieu est juste et qu'il sait l'avenir. Mais comment sa justice peut-elle punir des péchés qui doivent se commettre nécessairement? Comment ce qu'il a prévu peut-il ne pas arriver? Comment enfin n'attribuer pas au Créateur tout ce qui doit se faire nécessairement dans sa créature? Voilà ce que je voudrais savoir.

10. *A.* D'où te semble venir cette opposition prétendue entre notre libre arbitre et la prescience de Dieu? Est-ce de la prescience même ou de ce que cette prescience est la prescience de Dieu? — *E.* C'est plutôt de ce que cette prescience est la prescience de Dieu. — *A.* Si donc tu savais d'avance qu'un homme doit pécher, il ne serait pas nécessaire qu'il péchât? — *E.* Il serait à coup sûr nécessaire qu'il péchât; car je ne le saurais vraiment pas si la chose n'était pas certaine. — *A.* Ainsi donc, si ce qui est prévu doit s'accomplir nécessairement, ce n'est point parce que Dieu même l'a prévu, c'est parce que la chose est prévue, prévision dont il ne faudrait pas tenir compte si elle n'était certaine. — *E.* Je l'accorde; mais pourquoi ces réflexions? — *A.* Parce que, si je ne me trompe, pour savoir que cet homme doit pécher tu ne le forcerais pas à pécher, il devrait pécher, sans aucun doute, puisqu'autrement tu ne le saurais véritablement pas; mais ta prescience ne l'y contraindrait point. De même donc qu'il n'y a aucune contradiction à admettre que tu puisses connaître d'avance ce qu'un autre doit faire volontairement, ainsi Dieu, sans pousser personne au péché, distingue ceux qui pécheront volontairement.

11. Pourquoi alors sa justice ne châtierait-elle point les crimes que ne nécessite pas sa prescience? Ta mémoire n'impose aucune violence aux faits accomplis : ainsi Dieu dans sa prescience ne force point d'accomplir ce qui doit arriver. Et comme tu te rappelles des actions que tu as faites sans avoir fait tout ce que tu te rappelles, ainsi Dieu sait d'avance tout ce qu'il doit faire, sans devoir faire tout ce qu'il sait d'avance. Pourquoi donc sa justice ne punirait-elle point les œuvres perverses dont il n'est pas l'auteur?

Ainsi comprends maintenant comment Dieu peut châtier les péchés avec justice : c'est qu'il ne fait pas ce qu'il sait devoir se faire. Si d'ailleurs il ne peut condamner les pécheurs aux supplices parce qu'il a prévu leurs péchés, il ne doit pas non plus récompenser les justes, parce qu'il a également prévu leurs bonnes œuvres. Avouons plutôt que sa prescience ne peut rien ignorer de ce qui doit se faire, et que le péché étant volontaire sans être nécessité par sa prescience, sa justice ne saurait le laisser impuni.

CHAPITRE V.

ON DOIT MÊME LOUER DIEU D'AVOIR PRODUIT LES CRÉATURES EXPOSÉES AU PÉCHÉ ET A LA SOUFFRANCE.

12. Tu as demandé en troisième lieu comment il est possible de n'attribuer pas au Créateur ce qui arrive inévitablement à ses créatures. Cette objection trouvera facilement une réponse dans cette règle de piété dont nous devons nous souvenir et qui nous oblige à rendre à notre Créateur des actions de grâces.

La justice nous obligerait encore à louer son immense bonté, s'il nous avait placés à un rang inférieur dans la création. En effet, quoique notre âme soit souillée par le péché, elle est toutefois d'une nature plus élevée et meilleure que si elle devenait cette lumière qui éclaire nos yeux. Et pourtant combien d'âmes même attachées aux sens, louent Dieu de la beauté de cette lumière? Donc ne t'étonne pas si on blâme celles qui pèchent et ne dis pas en ton cœur que mieux vaudrait qu'elles ne fussent pas. On les blâme en les comparant avec elles-mêmes, parce qu'on voit ce qu'elles seraient si elles avaient résisté au péché. Mais leur Créateur divin doit être cependant béni avec transport, autant que l'homme en est capable, non-seulement parce que sa justice les fait rentrer dans l'ordre quand elles pèchent, mais encore parce que, toutes souillées qu'elles soient, la nature qu'il leur a donnée les élève bien au-dessus de cette lumière corporelle pour laquelle, néanmoins, on le loue à juste titre.

13. Prends garde encore de dire, sinon que mieux vaudrait qu'elles ne fussent pas, du moins qu'elles devraient être autrement. Sache en effet que le divin auteur de tout bien a fait tout ce que suppose de mieux une idée véritable. Or ne vouloir rien à des degrés inférieurs quand on voit des créatures d'un rang plus élevé, ce n'est pas une idée vraie, c'est une infirmité jalouse. Ainsi ne serait-il pas bien injuste, quand on voit le ciel, de regretter que la terre fût faite? Tu pourrais le regretter si tu voyais une terre et point de ciel; tu pourrais dire que cette terre aurait dû être semblable à ton ciel imaginaire. Mais puisque tu vois en réalité ce ciel à l'idée duquel tu aurais voulu voir formée la terre, quoiqu'il n'en porte pas le nom, dois-tu trouver mauvais qu'au-dessous de ce ciel dont tu jouis, il y ait une création d'un rang inférieur que l'on nomme la terre? Sur cette terre même il y a entre ses parties des variétés si multiples, qu'on n'y peut imaginer aucun ordre de beauté que n'ait réalisé dans toute son étendue le Dieu qui a tout fait. Depuis la terre la plus féconde et la plus agréable à l'œil, jusqu'à la terre la plus desséchée et la plus stérile, combien de terrains intermédiaires et dont on ne saurait mépriser aucun si ce n'est en le comparant à un meilleur? Tu peux ainsi t'élever jusqu'à Dieu par différents degrés de louanges, et tu regretterais même qu'il n'y eût que la meilleure espèce de terrain.

Mais entre la terre et le ciel quelle distance! J'y vois les éléments liquides et gazeux; et les quatre éléments réunis se diversifient en des espèces et des formes si multipliées, que le nombre, connu de Dieu, ne saurait nous être connu à nous-mêmes. Il est donc possible qu'il y ait, dans une variété si grande, ce que ne suppose pas ta raison; mais il est impossible qu'il n'y ait pas ce que se représente une idée vraie. Pourrais-tu imaginer parmi les créatures une amélioration qui ait échappé au Créateur? L'âme humaine est unie naturellement aux idées éternelles dont elle dépend, et quand elle dit: Ceci vaudrait mieux que cela, si elle dit vrai, si elle voit réellement ce qu'elle dit, elle le voit dans ces idées auxquelles elle est unie. Donc elle doit croire que Dieu a fait ce que la vérité lui démontre qu'il a dû faire, quand même elle ne le distinguerait point parmi les êtres. Admettons qu'un homme ne puisse voir le ciel; si une raison fondée sur la vérité lui prouve que Dieu a dû faire quelque chose de semblable, il doit se persuader que Dieu l'a fait, quoiqu'il ne le voie pas. Verrait-il en effet que le ciel a dû être fait, si ce n'est dans ces idées éternelles d'après lesquelles tout a été fait? Et ce qui n'est point dans ces idées est aussi impossible à comprendre réellement qu'il est dépourvu de vérité.

14. Ce qui trompe la plupart des hommes, c'est qu'en se figurant des choses meilleures, ils ne cherchent pas à les voir à la place qui leur convient. Ainsi, par exemple, voici un homme qui se fait une idée exacte de la rondeur, et il se fâche de ne la point trouver dans une noix, parce qu'en fait de corps rond, il n'a jamais vu que ce fruit. Ainsi en est-il qui

après avoir compris avec beaucoup de justesse qu'une créature libre est meilleure quand elle demeure toujours unie à Dieu sans pécher jamais, considèrent les péchés des hommes et gémissent, non pour y mettre un terme, mais pour déplorer que ces hommes aient été créés et pour dire : Dieu n'aurait-il pas dû, en nous formant, nous accorder de vouloir être toujours attachés à son immuable vérité sans vouloir jamais pécher? Qu'ils ne crient pas, qu'ils ne critiquent pas. Les a-t-il contraints à pécher quand en les créant il leur a donné simplement la puissance de le vouloir? Et n'y a-t-il pas des anges qui, tout libres qu'ils soient, n'ont jamais péché et ne pécheront jamais? Si donc tu aimes une créature dont la volonté affermie dans le bien ne pèche pas, tu as raison sans aucun doute de la préférer à celle qui pèche ; et si tu l'élèves dans ta pensée au-dessus des autres, Dieu aussi l'a placée en réalité au-dessus d'elles. Crois donc qu'il y en a de pareilles dans les trônes supérieurs et au haut des cieux. Ah! si le Créateur a déployé tant de bonté en formant celles dont il prévoyait les péchés, n'est-il pas absolument impossible qu'il en ait moins déployé à produire celle dont il savait d'avance qu'elle éviterait toute faute?

15. Cette créature sublime trouve en effet, dans la jouissance perpétuelle de son Créateur, un perpétuel bonheur qu'elle ne cesse de mériter par la constante volonté de demeurer toujours dans la justice. Vient ensuite celle qui a péché, qui a perdu le bonheur sans perdre le pouvoir de le recouvrer. Elle surpasse en dignité celle qui s'est abandonnée à la volonté de pécher toujours ; entre elle néanmoins et cette première qui demeure attachée à la justice, il y a encore un certain milieu : il est indiqué par l'âme qui s'est relevée dans l'humilité de la pénitence. Dieu en effet ne s'est même pas abstenu, dans sa munificence, de créer celle qu'il savait devoir non-seulement pécher, mais encore vouloir pécher éternellement. Tout vicieux qu'il soit, un cheval vaut mieux qu'une pierre ; car si celle-ci ne bronche point, c'est qu'elle n'a ni sentiment ni mouvement propre. Ainsi, la créature qui pèche librement est d'une nature plus élevée que celle qui ne pèche pas, faute de la liberté nécessaire. Je fais l'éloge d'un vin qui est bon considéré en lui-même, et je blâme l'homme qui en a pris jusqu'à s'enivrer. S'ensuit-il que je ne préfère pas cet homme ivre que j'ai blâmé, au vin dont j'ai fait l'éloge et dont il a bu avec excès? Ainsi, considérées dans le rang qui leur est assigné, les créatures corporelles ont droit à nos éloges, et l'on doit censurer ceux qui en usent désordonnément et s'éloignent ainsi de la connaissance de la vérité. Il ne s'ensuit pas toutefois que ces derniers, déjà corrompus et comme enivrés, ne doivent pas en considération de l'excellence de leur nature et non de ce que méritent leurs vices, être préférés à ces mêmes créatures qui sont bonnes en elles-mêmes et dont l'amour excessif les a fait tomber.

16. Une âme quelconque est donc préférable à un corps quel qu'il soit ; si bas qu'elle soit descendue en péchant, quelque changement qu'elle ait subi, jamais elle ne devient corps, jamais elle ne perd sa nature d'âme ; jamais, par conséquent, ce qui l'élève au-dessus des corps, dont le premier en dignité est la lumière. Il en résulte que la dernière des âmes l'emporte sur ce premier des corps. Il est possible qu'un autre corps l'emporte sur le corps auquel est unie l'âme elle-même. Pourquoi alors ne pas louer Dieu? Pourquoi ne le pas louer avec d'ineffables transports, de ce qu'après avoir créé les âmes dont il prévoyait l'incorruptible fidélité aux lois de la justice, il en a créé d'autres aussi tout en sachant qu'elles pécheraient, qu'elles persévéreraient même dans l'iniquité? Ces dernières en effet sont préférables encore à celles qui ne peuvent pécher parce qu'elles n'ont ni raison ni libre arbitre. Celles-ci à leur tour valent mieux que les corps les plus brillants, que les corps dont quelques hommes, à grand tort il est vrai, prennent le splendide éclat pour la nature de Dieu même. Mais si dans le monde corporel il y a, depuis les chœurs des astres jusqu'au nombre compté de nos cheveux, une hiérarchie si harmonieuse de bontés et de beautés ; s'il faudrait n'avoir aucune expérience pour dire : Qu'est-ce que ceci? ou : Pourquoi cela? car tout a été créé dans l'ordre qui lui convient : combien plus il faudrait être dépourvu de sens pour parler ainsi d'une âme quelconque ; puisque sans aucun doute elle surpassera toujours en dignité tous les corps, quoiqu'elle ait perdu de sa beauté particulière?

17. Autre en effet est l'appréciation que l'on fait au point de vue de la raison, et autre celle qui se fait au point de vue de l'utilité. La raison juge à la lumière de la vérité et subor-

donne justement les choses moindres aux plus grandes. L'utilité au contraire s'inspire presque toujours de la pensée des avantages que procure habituellement une chose, et elle estime plus ce qui en réalité est moins estimable. Ainsi la raison met les corps célestes bien au-dessus des corps terrestres : quel est cependant l'homme charnel qui n'aimerait mieux voir manquer au ciel plusieurs étoiles qu'un seul arbuste à son jardin ou une seule bête à son troupeau ? A l'exception des personnes dont l'amour fait leur bonheur, les enfants préfèrent la mort de n'importe quel homme, quand surtout il est d'un aspect effrayant, à la mort de leur passereau, principalement quand il a beau chant et beau plumage ; mais les hommes plus âgés méprisent absolument ces jugements des enfants ou attendent avec patience qu'ils deviennent plus raisonnables. Telle doit être aussi la conduite des esprits qui se sont élevés jusqu'à la sagesse : lorsqu'ils voient des juges ineptes louer Dieu pour ces moindres créatures qui sont plus à la portée de leurs sens, et quand il s'agit des creatures d'un ordre plus élevé et par conséquent meilleur, ne pas le louer, ou le louer moins, essayer même de le blâmer, de le corriger ou ne pas croire qu'il en soit l'auteur, ils doivent mépriser absolument ces appréciations s'ils ne peuvent les réformer, ou en attendant qu'ils le puissent, les tolérer, les supporter en paix.

CHAPITRE VI.

DIRE QU'ON PRÉFÈRE LE NÉANT A LA MISÈRE, C'EST N'ÊTRE PAS SINCÈRE.

18. Ceci établi, et quoique les prévisions divines doivent s'accomplir nécessairement, il est entièrement faux que l'on puisse attribuer au Créateur les fautes de la créature. Je ne vois point, as-tu dit, comment ne pas rejeter sur lui ce qui arrive nécessairement à son œuvre : et moi au contraire je ne vois pas, je ne puis voir, et je certifie qu'il est impossible de voir comment on peut lui imputer tout ce qui se fait nécessairement dans sa créature, mais par la volonté de ceux qui pèchent. Si en effet un homme vient à me dire : J'aimerais mieux n'être pas que d'être malheureux : Tu mens, lui répondrai-je ; n'es tu pas malheureux maintenant ? Neanmoins tu ne veux pas mourir, et c'est uniquement pour avoir l'existence ; ainsi tu la veux, quoique tu ne veuilles pas être malheureux. Rends donc grâces de ce que tu es volontiers, pour être délivré de ce que tu es malgré toi ; car c'est volontiers que tu existes et malgré toi que tu es malheureux. Mais si tu montres de l'ingratitude pour ce que tu es volontiers, tu seras justement condamné à être ce que tu ne veux pas. Aussi quand je considère que malgré ton ingratitude tu as ce que tu désires, je loue la bonté du Créateur ; et quand je constate qu'en punition de cette même ingratitude tu souffres ce qui te déplaît, je bénis la justice du suprême Ordonnateur.

19. Si cet homme ajoute : Quand je n'aime pas la mort, ce n'est point que je préfère la souffrance au néant, c'est dans la crainte d'être plus malheureux au delà du tombeau ; je répliquerai : Est-il injuste que tu sois plus malheureux ? Tu ne le seras pas. La chose est-elle juste ? Louons Celui dont les lois te traiteront comme tu mérites.

Et comment saurai-je, poursuit-il, que si la chose est injuste je ne serai pas plus malheureux ? Je reprends : Si tu ne dépends que de toi-même, tu seras heureux, ou bien en te conduisant injustement tu seras malheureux justement. Ou bien encore en voulant, sans le pouvoir, vivre suivant la justice, tu ne dépendras pas de toi ; alors donc tu ne relèveras de personne ou tu relèveras d'un autre.

Si tu ne relèves de personne, ce sera volontiers ou malgré toi. Mais tu ne peux rien être malgré toi sans être dominé par une force quelconque ; et nulle force ne saurait dominer qui ne relève de personne. Et si c'est volontiers que tu ne relèves de personne, la raison exige encore que tu ne relèves que de toi ; en vivant alors dans l'iniquité tu seras justement malheureux, ou bien possédant tout ce que tu désires tu devras rendre grâce à la bonté de ton Créateur.

Si tu ne dépends pas de toi-même, tu seras soumis à plus puissant ou à plus faible que toi ; si c'est à plus faible, ce sera par ta faute et pour ton juste malheur, car tu pourras quand tu le voudras triompher de sa faiblesse. Si c'est à plus puissant, jamais tu ne pourras regarder comme injuste cette sage disposition.

Il était donc souverainement exact de dire : La chose est elle injuste ? Tu ne seras pas plus malheureux. Est-elle juste ? Louons Celui dont les lois te traiteront comme tu mérites.

CHAPITRE VII.

LES MALHEUREUX MÊMES CHÉRISSENT L'EXISTENCE, PARCE QU'ILS VIENNENT DE CELUI QUI EXISTE SOUVERAINEMENT.

20. Si l'on objecte encore : Ce qui fait que je préfère être malheureux plutôt que de n'être pas du tout, c'est que j'existe ; ah ! si j'avais pu être consulté avant d'exister, j'aurais choisi le néant plutôt qu'une existence malheureuse. Il est vrai, tout misérable que je suis maintenant, je crains de n'être plus ; mais c'est le fait de ma misère elle-même, c'est elle qui me pousse à vouloir ce que je devrais ne vouloir pas, car je devrais plutôt vouloir n'être pas que d'être malheureux. Aujourd'hui sans doute je préfère la misère au néant, mais ce désir est d'autant moins raisonnable qu'il est plus déplorable, et je dois le déplorer d'autant plus que je vois avec plus d'évidence combien je devrais en être exempt.

Je répondrai : Prends garde plutôt d'être dans l'erreur là où tu crois voir la vérité. Si en effet tu étais heureux, tu préférerais l'existence à la non-existence, et maintenant que tu es misérable malgré toi, tu préfères encore exister même malheureux plutôt que de n'exister pas du tout. Considère donc, avec toute l'application dont tu es capable, quel bien est l'existence elle-même, puisque heureux et malheureux la recherchent en même temps ! Si tu regardes bien tu découvriras que ton malheur est proportionné à ton éloignement de l'Etre souverain ; que si la non-existence te semble préférable à l'existence malheureuse, c'est que tu ne contemples point ce même souverain Etre ; et qu'enfin s'il te reste un désir d'exister, c'est qu'encore tu dois l'être à ce même Etre souverain.

21. Veux-tu donc échapper à la misère ? Aime en toi ce désir même de l'être. Car en voulant être de plus en plus tu te rapprocheras de Celui qui est absolument. Rends-lui grâces aussi de ce que maintenant tu existes. Si en effet tu es au-dessous de ceux qui sont heureux, tu es au-dessus de ceux qui n'ont pas même le désir du bonheur et dont un si grand nombre est célébré par les malheureux eux-mêmes. Tous les êtres néanmoins méritent des éloges en tant qu'ils sont, parce qu'ayant l'existence, par là même ils sont bons. Car plus tu aimeras l'être, plus aussi tu désireras la vie éternelle et tu aspireras au bonheur de n'avoir plus ces affections temporelles qu'imprime si profondément dans l'âme l'attachement aux choses de la vie présente. Ces choses temporelles en effet ont ce triste caractère de n'être pas avant d'avoir été créées, de s'évanouir quand elles sont et de n'être plus après s'être évanouies. Ainsi elles n'ont pas l'existence avant de l'avoir reçue, et après avoir passé elles ne l'ont plus. Comment donc les arrêter afin de les rendre permanentes, puisque pour elles commencer à exister c'est courir vers la non-existence ?

Mais l'homme qui aime à être véritablement se contente de les approuver en tant qu'elles sont et réserve son amour pour ce qui subsiste à jamais. Il était inconstant en aimant les choses temporelles, il s'affermira par l'attachement à l'Etre éternel ; son âme se dissipait en aimant ce qui passe, en aimant ce qui demeure elle se recueillera, se fortifiera et parviendra à cet être qu'elle souhaitait quand elle craignait de le perdre et qu'entraînée par l'amour des ombres fugitives elle ne pouvait le retenir.

Ainsi donc ne t'afflige pas, réjouis-toi plutôt avec transport de ce que tu préfères exister, même malheureux, plutôt que de n'être pas malheureux en n'existant plus. Ah ! si tu développais de plus en plus ce commencement d'amour de l'être, comme tu t'élèverais vers l'Etre souverain ! comme tu éviterais de te souiller au contact immodéré de ces êtres infimes qui courent à la non-existence et accablent de leurs ruines la vigueur de qui s'attache à eux ! C'est en effet pour ce motif qu'en préférant le néant pour échapper à la souffrance on continuera à exister pour souffrir. Mais si l'amour de l'être surpasse l'horreur de la souffrance, qu'on ajoute encore à cet amour et qu'on bannisse cette haine; car il n'y aura plus de souffrance dès que chacun sera parfait dans son genre.

CHAPITRE VIII.

NUL NE CHOISIT LE NÉANT, PAS MÊME CEUX QUI SE DONNENT LA MORT.

22. Considère en effet combien il est absurde et incompréhensible de dire : j'aimerais mieux n'être pas que d'être malheureux. Dire : j'ai-

merais mieux ceci que cela, c'est choisir quelque chose. Or le néant n'est pas quelque chose, il n'est rien. Comment donc choisir quand le choix ne peut tomber sur aucun objet? Quoique malheureux, dis-tu, je veux exister, mais ce vouloir n'est pas légitime. Qu'est-ce donc que tu devrais vouloir? Plutôt le néant, réponds-tu. Si c'est là ton devoir, le néant est donc meilleur. Mais comment appeler meilleur ce qui n'est pas? Non, tu ne dois pas vouloir le néant, et le sentiment qui te porte à n'en vouloir pas vaut mieux que la réflexion qui te porte à en regarder le désir comme obligatoire. Si d'ailleurs le désir est bon, on doit devenir meilleur en en possédant l'objet. Mais comment être meilleur si l'on n'existe plus? Il n'est donc pas bon de désirer le néant.

Qu'on ne s'inquiète pas du jugement porté par ceux qui se sont donné la mort, sous le poids de l'infortune. De deux choses l'une : ou ils cherchaient à être mieux et leur opinion, quelle qu'elle soit, n'offre rien de contraire à notre raisonnement; ou ils croyaient arriver véritablement au néant: comment alors se préoccuper d'un choix trompeur qui ne tombe sur rien? Comment me mettre à la suite d'un homme qui fait un choix et qui me répond, quand je lui en demande l'objet, qu'il ne choisit rien? N'est-ce pas ne rien choisir que de choisir le néant? Refusât-on d'en faire l'aveu, la vérité ne crie-t-elle pas assez haut?

23. Mais je veux exprimer ici toute ma pensée, autant du moins que j'en serai capable. La voici donc : parmi ceux qui se tuent ou veulent finir d'une manière quelconque, il n'en est aucun qui me paraisse avoir le sens intime qu'après la mort il n'existera plus, quoiqu'il en ait l'idée jusqu'à un certain point. L'idée vient en effet de l'erreur ou de l'exactitude, soit dans le raisonnement soit dans la foi; le sentiment au contraire est inspiré par l'habitude ou par la nature. Or il est possible que l'idée dise autre chose que le sentiment : c'est ce qu'il est facile de remarquer en observant que maintes fois le devoir nous parle autrement que le plaisir. Parfois, en effet, lorsque l'idée vient d'une erreur de raisonnement ou d'autorité et que le sentiment vient de la nature, le sentiment est plus vrai que l'idée. Tel est le cas d'un malade qui aime l'eau froide et qui y trouverait un soulagement réel, malgré la persuasion où il est qu'il ne pourrait en boire sans danger. D'autres fois cependant l'idée est plus vraie que le sentiment; ce qui arrive, par exemple, lorsque le malade croit, sur la parole éclairée du médecin, que l'eau froide lui fera du mal et que néanmoins il prend plaisir à en boire. Tantôt encore l'idée et le sentiment sont également dans la vérité ou également dans l'erreur : dans la vérité, lorsqu'on croit utile ce qui l'est réellement et que de plus on l'aime; dans l'erreur, quand on croit avantageux ce qui est nuisible et que nonobstant on y prend plaisir.

Or l'idée, quand elle est juste, corrige l'habitude mauvaise, et quand elle est fausse elle déprave la bonne nature : tant il y a de force dans l'autorité et l'empire de la raison! Par conséquent lorsqu'avec la pensée qu'il n'y a plus rien au delà du tombeau, un homme est poussé par d'insupportables chagrins à appeler la mort de toute son âme, lorsqu'il prend la résolution de se la donner et qu'il se la donne en effet, je vois dans son idée la pensée trompeuse qu'il périra tout entier et dans son sentiment le désir naturel du repos. Mais ce qui est en repos n'est pas sans exister, il existe même plus que ce qui est dans le trouble. Le trouble en effet secoue dans l'âme des dispositions qui se détruisent l'une l'autre; tandis que le repos assure cette noble constance où l'œil distingue principalement ce qui mérite le nom d'être. Ainsi tous ces désirs de la mort ont moins pour objet l'anéantissement que le repos; et si l'idée porte à croire contre toute vérité que l'on ne sera plus, la nature soupire après la paix, c'est-à-dire après un être plus complet. De même donc qu'il est impossible de n'aimer pas l'existence, ainsi est-il impossible que l'on ne soit pas reconnaissant, pour ce que l'on est, à la bonté du Créateur.

CHAPITRE IX.

L'ÉTAT MISÉRABLE DES PÉCHEURS CONTRIBUE A LA BEAUTÉ DE L'UNIVERS.

24. On dira encore : mais il n'était ni difficile ni pénible à la toute-puissance divine de disposer tellement ce qu'elle a fait qu'aucune de ses créatures ne tombât dans la misère. Dieu l'a pu, puisqu'il est tout-puissant; il a dû le vouloir puisqu'il est bon.

Je répondrai : depuis la créature la plus élevée jusqu'à la plus basse, il y a une hiérar-

chie si belle, qu'il y aurait également une sorte de jalousie à dire : celle-ci devrait n'exister pas; celle-là devrait être autrement. Voudrais-tu qu'elle fût égale à la créature la plus élevée? Mais observe que celle-ci existe, et qu'étant parfaite, il ne faut y rien ajouter! Dire donc : cette autre devrait être comme elle, c'est vouloir ajouter à cette première qui est parfaite, conséquemment manquer de réserve et de justice; ou bien vouloir détruire la seconde, ce qui serait méchanceté et noire envie. Dire au contraire : cette créature inférieure ne devrait pas exister, c'est être aussi méchant et aussi envieux, puisque c'est ne vouloir pas l'existence d'un être quand on est forcé de louer encore ceux qui sont moins parfaits. Ne serait-ce pas comme si l'on disait : point de lune, quand on reconnaît, quand on ne peut nier sans faire preuve de folie ou d'esprit de chicane, qu'une lampe même est belle dans son genre, quoiqu'elle soit bien au-dessous de l'astre des nuits; que cette lampe est utile au milieu des ténèbres, qu'elle aide aux travaux de la nuit, et que pour ces motifs on doit l'apprécier dans une mesure convenable? Comment donc oser dire que la lune ne devrait pas exister, quand on se croirait ridicule, si l'on blâmait l'existence d'une simple lampe?

Et si l'on dit, non pas que la lune n'aurait pas dû être créée, mais qu'elle aurait dû être comme le soleil, ne voit-on pas que c'est demander l'existence de deux soleils? Mais c'est un double égarement, c'est vouloir ajouter en même temps et retrancher à la perfection de l'univers, y ajouter un autre soleil, en retrancher le flambeau de la nuit.

25. Je ne me plains pas pour la lune, dira-t-on peut-être, parce que tout moindre que soit son éclat, elle n'en est pas malheureuse; je ne me plains pas même de l'obscurcissement des âmes, mais de leur misère.

Réfléchis donc que si la pâleur de la lune est sans souffrance, l'éclat du soleil est aussi sans bonheur. Tout célestes qu'ils sont, ces deux astres sont des corps, considérés au moins comme foyers d'où rayonne cette lumière qui frappe nos regards. Or, aucun corps en tant que corps n'est heureux ni malheureux; ce sont les esprits qui les animent qui peuvent souffrir ou jouir. Voici néanmoins ce que rappelle la comparaison empruntée à ces astres : quand on considère les différences des corps et l'inégalité de leur rayonnement, il y aurait injustice à demander que les moins éclatants fussent supprimés ou égalés aux plus brillants. Comme on doit tout rapporter à la beauté de l'univers, l'œil ne voit-il pas d'autant mieux chaque chose que les nuances sont plus variées, et pourrait-on concevoir la perfection dans l'ensemble si ce qui est moins grand ne relevait la présence de ce qui est plus grand? Ainsi dois-tu juger des différences des âmes, et tu comprendras que la misère que tu déplores a pour effet de montrer combien s'harmonise avec la beauté de l'univers l'existence de ces âmes qui ont dû devenir malheureuses pour avoir voulu pécher. Loin d'avoir dû ne les pas créer, Dieu mérite nos hommages pour avoir fait des créatures qui leur sont bien inférieures.

26. Mais on semble comprendre encore trop peu ce que je viens de dire et l'on réplique : puisque notre misère donne le dernier trait à la perfection de l'univers, donc il lui manquerait quelque chose si nous étions toujours heureux; donc encore, si l'âme ne tombe dans la misère qu'en péchant, nos péchés mêmes sont nécessaires à l'œuvre de Dieu. Comment alors punit-il ces péchés sans lesquels sa créature n'eût été ni accomplie ni parfaite?

Je réponds : ni les péchés ni les souffrances ne sont nécessaires à la beauté du monde, mais, à proprement parler, les âmes elles-mêmes qui pèchent si elles veulent et qui deviennent malheureuses après avoir péché. Si elles étaient malheureuses après avoir été délivrées de leurs péchés ou avant de les commettre, on pourrait dire qu'il y a désordre dans l'ensemble et la direction du monde; il y aurait aussi injustice et par conséquent désordre si les péchés commis restaient sans châtiment. Mais le bonheur accordé aux innocents et le malheur réservé aux coupables, n'est-ce pas ce qui convient à l'ordre universel? Et s'il y a des âmes à qui sont départies ou les souffrances quand elles pèchent ou la béatitude quand elles font bien, n'est-ce pas pour que l'univers soit rempli et embelli par toutes sortes de natures? Car ni le péché ni le châtiment du péché ne sont des natures; ce sont des accidents dont le premier est volontaire et le second forcé. Le péché est un accident honteux; il faut lui appliquer la peine pour le faire rentrer dans l'ordre, pour le jeter où il convient qu'il soit, pour le faire servir de

quelque manière à la beauté de l'univers; il faut enfin que la peine du péché en répare la honte.

27. De là vient qu'un être supérieur qui prévarique doit être puni par le moyen des êtres inférieurs : ceux-ci, en effet, sont si infimes, qu'ils peuvent être relevés même par les âmes d'*ignominie* et contribuer à l'harmonie générale. Qu'y a-t-il dans une maison d'aussi grand qu'un homme, d'aussi abject et d'aussi vil que l'égoût? Lors néanmoins qu'un esclave est surpris commettant une faute pour laquelle il mérite d'être condamné à le nettoyer, n'y a-t-il pas, dans cette condamnation humiliante, une certaine convenance? et en rapprochant de l'acte *ignominieux* imposé à cet esclave l'indignité de sa faute, ne voit-on pas une sorte de beauté qui s'harmonise parfaitement avec l'ordre parfait qui règne dans toute la maison? Si néanmoins l'esclave n'eût pas voulu faillir à son devoir, l'administration domestique n'eût pas manqué d'autres moyens de faire exécuter ce qu'il fait.

Qu'y a-t-il aussi dans la nature de plus infime que notre corps de boue? A ce corps de boue néanmoins convient si bien notre âme, même quand elle pèche, qu'elle lui communique, outre le mouvement et la vie une beauté parfaitement en rapport avec sa nature. Cette âme, à cause du péché, ne doit pas habiter au ciel, elle doit habiter en terre à cause du châtiment qu'elle mérite. Ainsi, quelque choix quelle fasse, l'univers restera beau dans chacune de ses parties; on verra que le Créateur le gouverne toujours. Si les âmes vertueuses habitent parmi les êtres infimes, elles n'y jettent point d'éclat par leurs souffrances, puisqu'elles n'y sont pas condamnées, elles y en jettent par le bon usage qu'elles en font. Mais il ne serait pas beau de permettre aux âmes coupables de demeurer au séjour de la gloire; elles ne conviennent pas dans ces régions célestes où elles ne peuvent ni faire le bien, ni répandre aucun éclat.

28. Aussi, quoique ce bas monde soit réservé aux choses corruptibles, il reflète autant qu'il en est capable l'image du monde supérieur, il ne cesse de nous offrir des enseignements et des exemples. Je suppose que nous voyions un homme de bien et de grand caractère laisser dévorer son corps par les flammes pour obéir au devoir et à l'honneur; nous ne dirions point que c'est un châtiment, mais un témoignage de force et de patience; malgré l'horreur de ses plaies nous l'aimerions plus que s'il n'avait rien à endurer de semblable, car nous considérerions avec admiration comment le changement produit dans son corps ne fait paraître aucun changement dans son âme. Mais si c'est un brigand cruel que nous voyons en proie à un pareil supplice, nous applaudissons à la justice des lois, en sorte que dans les tourments de ces deux hommes, il y a quelque chose de beau; dans les uns, la beauté de la vertu et dans les autres la beauté du châtiment.

Je suppose encore qu'après ou avant d'avoir passé par le feu, cet homme de bien nous apparaisse transformé comme il faut l'être pour habiter au ciel et que sous nos yeux il s'élève vers les astres, ne serions-nous pas dans la joie? Qui d'entre nous au contraire ne serait blessé si nous voyions le scélérat monter au ciel soit après soit avant son supplice, et tout en conservant la même perversité de volonté? Au lieu donc que tous deux peuvent jeter quelqu'éclat dans ce bas monde, à un seul d'entre eux il convient d'habiter le monde supérieur.

Remarquons en cet endroit que si cette chair condamnée à mort convenait au premier homme en punition de sa faute, elle convenait aussi à Notre-Seigneur pour nous en délivrer dans sa miséricorde. Néanmoins si le juste en demeurant fidèle à la justice a pu être revêtu d'un corps mortel, il ne s'ensuit pas que le pécheur en restant pécheur puisse parvenir à l'immortalité des saints, en d'autres termes à l'immortalité de la gloire et des anges, non de ces anges dont l'Apôtre a dit : « Ignorez-vous « que nous devons juger les anges [1] ? » mais de ceux dont le Seigneur parle dans ce passage : « Ils seront égaux aux anges de Dieu [2]. » Ceux en effet qui par vanité désirent cette égalité avec les anges, veulent plutôt que les anges leur deviennent semblables que de devenir eux-mêmes semblables aux anges. Aussi en demeurant dans de telles dispositions ils partageront les supplices de ces anges prévaricateurs qui aiment mieux être leurs propres maîtres que de relever de Dieu tout-puissant; car ils seront placés à la gauche, pour n'avoir pas cherché Dieu en passant par l'humilité que Notre-Seigneur Jésus-Christ a montrée en sa personne, pour avoir vécu sans compassion et avec orgueil, puis il leur sera dit : « Allez au

[1] I Cor. VI, 3. — [2] Luc. XX, 36.

« feu éternel qui a été préparé au diable et à « ses anges [1]. »

CHAPITRE X.

DE QUEL DROIT LE DÉMON RÉGNAIT-IL SUR L'HOMME? — DE QUEL DROIT DIEU NOUS A-T-IL DÉLIVRÉS ?

29. En effet le péché a deux principes : la pensée propre et la persuasion étrangère. C'est à cela sans doute que fait allusion le prophète quand il dit : « Purifiez-moi, Seigneur, de mes « fautes secrètes et préservez votre serviteur des « fautes étrangères [2]. » Ces deux sortes de péchés sont volontaires ; car s'il y a nécessairement volonté dans les fautes produites par la propre pensée, on ne peut non plus consentir sans la volonté aux mauvais conseils d'autrui. Toutefois, lorsque non content de pécher par soi-même sans y être excité par personne, on porte les autres au péché par envie et par fourberie, on est plus coupable que de s'y laisser aller à la persuasion d'autrui. Aussi le Seigneur a observé la justice en punissant le péché du démon et le péché de l'homme.

Celui-ci effectivement a été pesé aussi dans la balance de l'équité souveraine et après s'être laissé *prendre* aux conseils pervers du démon, l'homme a été justement livré à sa puissance ; il eût été injuste que le démon ne fût pas le maître de l'homme *pris* par lui. D'ailleurs il est absolument impossible que cette justice sans tache du Dieu suprême et véritable qui s'étend partout, n'ait pas soin de mettre l'ordre jusques dans les ruines produites par le péché.

Cependant, parce que l'homme était moins coupable que le démon, il retrouva un moyen de salut dans son asservissement jusqu'à la mort, au prince de ce monde, ou plutôt au prince de la partie mortelle et infime de ce monde, je veux dire au prince de tous les pécheurs et au chef de la mort. Car avec cette crainte de la mort, avec la peur d'avoir à souffrir, de périr même sous la dent des animaux les plus vils, les plus abjects, les plus petits, et avec l'incertitude de l'avenir, l'homme s'habitua à réprimer les joies coupables, surtout à briser cet orgueil dont les inspirations l'avaient fait tomber et dont la présomption seule repousse le remède offert par la miséricorde. A qui en effet la miséricorde est-elle plus nécessaire qu'au misérable, et qui en est plus indigne que lui, s'il est orgueilleux ?

[1] Matth. XXV, 41. — [2] Ps. XVIII, 13, 14.

30. C'est pourquoi ce même Verbe de Dieu par qui toutes choses ont été faites et en qui tous les anges jouissent du bonheur suprême, étendit sa clémence jusques sur notre misère : « Et le Verbe se fit chair et il habita parmi « nous [1]. » Puisque le pain des anges daignait ainsi s'égaler aux hommes, l'homme pouvait donc avant d'être égalé aux anges manger le pain des anges. Mais en descendant jusqu'à nous le Verbe divin ne les délaissait point. Tout entier avec eux et tout entier avec nous, il les nourrissait intérieurement de sa divinité et nous instruisait extérieurement par son humanité, afin de nous disposer par la foi à pouvoir vivre comme eux de la claire vue.

En effet, ce Verbe éternel est l'incomparable aliment de toute créature raisonnable; or, l'âme humaine est raisonnable : mais enchaînée dans les liens de la mort en punition du péché, elle était réduite à faire de grands efforts pour s'élever en présence des choses visibles à l'intelligence des choses invisibles. C'est pourquoi l'aliment divin de l'âme raisonnable s'est rendu visible, non en changeant sa propre nature, mais en se revêtant de la nôtre; il voulait qu'attachés aux choses visibles, nous revinssions à notre invisible aliment; et l'âme qui par orgueil l'avait abandonné à l'intérieur, le vit humble dans le monde : elle devait, en prenant pour modèle l'humilité qu'elle voyait, se rapprocher de la grandeur qu'elle ne voyait pas.

31. Ce Verbe de Dieu, ce Fils unique de Dieu, après s'être revêtu de notre humanité, soumit même à l'homme ce diable que toujours il a tenu comme il le tiendra toujours sous sa loi, et sans lui arracher rien par la violence, il a triomphé de lui par la justice. En séduisant la femme et en abattant l'homme par le moyen de la femme, le démon prétendait soumettre à l'empire de la mort toute la postérité d'Adam comme ayant péché avec lui : animé de l'inique désir de nuire, il se fondait néanmoins sur un droit de parfaite équité. Mais la justice voulait qu'il ne jouît de son pouvoir que jusqu'au moment où il mettrait à mort le Juste lui-même, le Juste en qui il ne pouvait rien montrer qui fût digne de mort ; car non-seulement il a été condamné sans être coupable, mais encore il est né sans le concours

[1] Jean, I, 3, 14.

de cette passion d'ignominie à laquelle le démon avait assujéti tous ses captifs, afin de pouvoir réclamer tout ce qui en naîtrait, comme les fruits de l'arbre planté par lui : son désir était désordonné, son droit pourtant était légitime.

Il est donc souverainement juste aussi qu'il soit forcé d'échapper ceux qui croient en Celui qu'il a mis à mort avec tant d'iniquité; et s'ils meurent dans le temps c'est pour payer ce qu'ils doivent; s'ils vivent toujours, c'est en Celui qui a payé pour eux ce qu'il ne devait pas. Quant aux hommes à qui le démon aurait persuadé de demeurer dans l'infidélité, ils partageront justement avec lui l'éternelle damnation. Admirable rapprochement! L'homme ne devait point être enlevé à la tyrannie du diable par la violence, parce que le diable lui-même n'avait point vaincu l'homme par la force mais par la persuasion; et après avoir été avec justice humilié profondément sous le joug du diable qu'il avait cru pour le mal, l'homme devait avec la même justice être délivré par le Rédempteur qu'il avait cru pour le bien; d'ailleurs il s'était rendu moins coupable en croyant le mal que le démon en l'inspirant.

CHAPITRE XI.

QU'ELLE DOIVE PERSÉVÉRER DANS LA JUSTICE OU PÉCHER, TOUTE CRÉATURE CONTRIBUE A LA BEAUTÉ DE L'UNIVERS.

32. Dieu donc a fait toutes les natures, celles qui devaient demeurer dans la vertu et la justice, et celles qui devaient pécher; il a fait celles-ci, non pour qu'elles péchassent, mais pour que, consentant à pécher ou repoussant le péché, elles servissent à la beauté de l'univers. S'il n'y avait pas, pour être la clef de voûte de l'ordre universel, des âmes qui auraient tout ébranlé et troublé tout en consentant à l'iniquité, quelle privation pour le monde! il y manquerait ce dont l'absence mettrait en péril la paix et l'harmonie générales. Telles sont les grandes et saintes âmes, les hautes puissances des cieux et d'au-dessus des cieux, dont Dieu seul est le roi et dont tout l'univers est l'empire, cet univers qui ne pourrait exister sans l'action juste et efficace de ces puissances. Si, d'un autre côté, n'existaient pas ces autres âmes dont le péché ni la justice ne peuvent rien sur l'ordre général, ce serait encore une grande privation. Car ces âmes aussi sont raisonnables : inégales aux premières sous le rapport des fonctions, elles ont une nature semblable; et sous elles combien encore de créatures différentes et admirables que Dieu a produites!

33. Elle a donc des fonctions plus relevées, cette nature dont l'absence ou le péché jetterait du trouble dans l'ordre général. Elle exerce des fonctions moindres, celle dont l'absence seule et non le péché ôterait quelque chose à l'univers. A l'une a été donné le pouvoir de tout maintenir par une action particulière dont ne saurait se passer l'ordre universel; si sa volonté persévère dans le bien, ce n'est point parce qu'on lui a confié ces hautes fonctions, mais elles lui ont été confiées parce que le distributeur suprême a prévu sa persévérance. Ne croyons pas toutefois qu'elle maintienne tout par sa propre autorité; c'est au contraire en s'attachant à la majesté et en obéissant avec ardeur aux ordres de Celui de qui, par qui, et en qui toutes choses ont reçu l'existence. A l'autre aussi quand elle ne pèche pas a été confié également le puissant emploi de tout maintenir; mais elle ne le peut seule, elle doit s'unir à la première, et cela, parce qu'il a été prévu qu'elle pécherait. Les êtres spirituels peuvent en effet s'unir sans se rien ajouter, et se séparer sans rien diminuer. Ainsi l'union de la créature inférieure ne devait point accroître la facilité d'action de la créature supérieure, comme elle ne devait point la diminuer si elle venait à pécher en quittant son emploi. Car lors même que les créatures spirituelles auraient des corps, ce n'est ni dans les lieux ni par les corps qu'elles peuvent s'unir ou se désunir, c'est par la ressemblance ou la diversité des dispositions.

34. L'âme attachée depuis le péché à un corps faible et mortel, le gouverne non pas entièrement selon sa volonté, mais comme le permettent les lois générales. Il ne s'ensuit pas toutefois que cette âme soit inférieure aux corps célestes auxquels sont soumis nos corps de boue. Les haillons d'un esclave condamné sont loin de valoir le costume de l'esclave dont son maître est content et qu'il se plaît à honorer; mais cet esclave même, en tant qu'homme, ne vaut-il pas mieux que les plus riches vêtements? La créature supérieure demeure donc unie à Dieu; et dans un corps céleste, avec la puissance donnée aux anges, elle sait embellir et gouverner les corps de terre

comme le commande Celui dont elle comprend la volonté d'une manière ineffable. L'âme inférieure, au contraire, demeure chargée d'organes mortels, elle a peine à conduire du dedans ce fardeau qui l'accable, et cependant elle l'embellit autant qu'elle le peut. Quant aux autres corps qui l'environnent, tout en déployant ses forces, elle peut agir sur eux beaucoup plus faiblement encore.

CHAPITRE XII.

QUAND MÊME TOUS LES ANGES AURAIENT PÉCHÉ, ILS N'AURAIENT APPORTÉ AUCUN TROUBLE DANS LE GOUVERNEMENT DU MONDE.

35. De là nous concluons: quand même l'homme n'aurait pas péché, les dernières créatures, les créatures corporelles n'auraient pas manqué de l'embellissement qui leur convient. En effet, qui peut mener le tout peut aussi mener la partie, mais qui peut moins ne peut pas toujours davantage. Voici un excellent médecin pour guérir les maladies de peau; mais de ce qu'il guérisse celles-ci s'ensuit-il qu'il soit également capable de guérir toutes les autres? Sans doute, si une raison certaine, manifeste, me fait voir avec évidence que Dieu a dû créer des natures qui n'ont jamais péché, qui ne pécheront jamais, je vois aussi à la lumière de la raison que ces mêmes natures s'abstiennent du péché librement, spontanément et sans être violentées. Mais quand même elles pécheraient, et elles n'ont pas péché, ainsi que Dieu l'a prévu; quand même cependant elles pécheraient, l'ineffable puissance de la majesté divine suffirait pour gouverner le monde, et en rendant à chacun ce qui lui convient et ce qui lui est dû, il ne laisserait dans tout son empire rien de désordonné, rien de déplacé.

Ou bien en effet, dans cette hypothèse de la défection coupable de tous les anges, il dirigerait tout avec magnificence et avec gloire par la seule volonté de sa majesté suprême, sans établir pour cela de nouvelles puissances; et s'il s'abstenait d'en créer, ce ne serait point comme par un principe de jalousie. N'a-t-il pas en effet créé les êtres corporels, si bas placés au-dessous des esprits même infidèles? Ne les a-t-il pas créés avec un tel déploiement de bonté que nul ne peut fixer le regard de l'intelligence sur le ciel et la terre, sur tous ces corps qui ont dans leur genre tant d'ordre, de proportion et de beauté, sans reconnaître que Dieu seul en est l'auteur et qu'on doit le louer avec transport?

Ou bien encore, si la plus grande beauté de l'univers demandait que la puissance angélique régnât en quelque sorte au-dessus de toutes les œuvres divines, par l'excellence de sa nature et la rectitude de sa volonté, cette même défection des anges n'aurait causé à leur Créateur aucun embarras dans l'administration de son empire. Est-ce que sa bonté se serait lassée, est-ce que sa toute-puissance se serait fatiguée de créer de nouveaux anges pour les placer sur les trônes abandonnés par les anges prévaricateurs? Et si grand qu'eût été le nombre de ces esprits infidèles, eût-il gêné l'ordre? L'ordre par sa nature même ne se prête-t-il pas convenablement à la condamnation de tous ceux qui méritent d'être condamnés?

Ainsi de quelque côté que se portent nos considérations, toujours nous reconnaissons que Dieu mérite d'ineffables louanges pour avoir tout créé avec tant de bonté et pour gouverner tout avec tant de justice.

36. Mais abandonnons à ceux que la grâce divine en rend capables la contemplation de la beauté des choses, n'essayons point par des paroles d'amener ceux qui en sont incapables à comprendre ce qui ne peut s'exprimer. Toutefois, en considération de ceux qui aiment à parler, des faibles ou des sophistes, résumons cette question aussi brièvement que possible.

CHAPITRE XIII.

LA CORRUPTION MÊME DE LA CRÉATURE ET LE BLAME JETÉ SUR SES VICES EN FONT ÉCLATER LA BONTÉ.

Toute nature est bonne quand elle peut le devenir moins et c'est en se corrompant qu'elle perd de sa bonté. Car la corruption l'atteint ou ne l'atteint pas: si elle ne l'atteint pas, cette nature ne se corrompt point; elle se corrompt au contraire si la corruption l'atteint. Or si elle l'atteint c'est en lui ôtant de sa bonté, c'est en la rendant moins bonne.

En effet si la corruption ne laissait plus rien de bon en elle, ce qui pourrait y rester ne pourrait plus se corrompre, puisqu'il n'y aurait plus aucun bien qui pût donner prise à la corruption; et conséquemment cette nature ne

se corromprait pas. Dira-t-on que ce qui ne se corrompt pas étant incorruptible, on verra ainsi une nature devenue incorruptible par sa corruption même? Ce serait la plus grande absurdité.

Il est donc indubitablement vrai que toute nature est bonne, en tant que nature. Car si elle est incorruptible, elle vaut mieux que si elle pouvait se corrompre, et si elle est corruptible, c'est un témoignage certain qu'elle est bonne, puisqu'elle ne se corrompt qu'en perdant de sa bonté. Et comme toute nature est nécessairement corruptible ou incorruptible, il s'ensuit que toute nature est bonne. J'appelle ici nature ce qu'ordinairement on nomme substance. Par conséquent toute substance comprend Dieu lui-même et tout ce qui vient de Dieu, parce qu'il n'y a de bon que Dieu et ce qu'il a fait.

37. Ces principes une fois établis et prouvés, sois aussi attentif que si nous commencions à argumenter. On doit assurément louer toute nature raisonnable créée avec le libre arbitre, si elle demeure attachée à jouir du bien souverain et immuable, ou si elle fait effort pour y parvenir : on doit au contraire blâmer celle qui n'y est pas attachée en la considérant comme n'y étant pas attachée, et celle qui ne poursuit pas ce but en la considérant comme ne le poursuivant pas. Si donc on loue une créature raisonnable, qui doute qu'on ne doive louer aussi son Auteur? Et si on la blâme, qui ne voit que dans ce blâme même il y a une louange pour Celui qui l'a faite?

Pourquoi effectivement la blâmons-nous? Parce qu'elle ne veut point jouir de son bien suprême et immuable, c'est-à-dire de son Créateur. N'est-ce donc pas louer celui-ci? Et combien il est bon, combien toutes les langues et toutes les pensées devraient louer et bénir, même dans le silence, ce Dieu qui a tout créé et qu'on ne peut se dispenser de louer, soit en nous louant, soit en nous blâmant? Comment en effet nous reprocher de ne lui être pas unis, sinon parce que dans cette union même consiste notre grand, notre souverain et notre premier bien? Or cette union aurait-elle ces caractères si Dieu n'était le bien ineffable? Comment alors la censure de nos péchés rejaillirait-elle sur lui, puisqu'on ne peut les condamner sans le louer?

38. Et si nous considérions que dans tout ce qu'on blâme on ne blâme que le vice, et qu'on ne peut blâmer le vice sans louer la nature? En effet, ou bien ce que tu condamnes est conforme à la nature; ta censure alors n'est pas méritée, et c'est toi qu'il faut corriger plutôt que ce que tu as tort de blâmer; ou bien si c'est un vice et qu'on ait raison de le condamner, il est nécessairement contraire à la nature. Car tout vice lui est opposé par là même qu'il est vice. En effet s'il n'endommage pas la nature, il n'est pas vice, et s'il est vice parce qu'il l'endommage, évidemment il est vice parce qu'il lui est contraire.

Supposons maintenant qu'une nature soit corrompue, non par son vice propre mais par le vice d'une autre; on aurait tort de jeter le blâme sur la première, il faut plutôt examiner si ce n'est point par son vice propre que s'est corrompue la nature corruptrice. Or être vicié, est-ce autre chose que d'être corrompu par le vice? Une nature est sans vice quand elle n'est point viciée, mais n'en a-t-elle pas sûrement lorsque par le vice elle corrompt une autre nature? Ainsi donc la première, celle qui corrompt l'autre, est vicieuse, corrompue par son vice propre.

Concluons de là que tout vice est contraire à la nature, à la nature même de l'objet qu'il altère; et puisqu'en rien on ne blâme que le vice, puisque tout vice est essentiellement ennemi de la nature qu'il attaque, on ne saurait condamner aucun vice sans louer la nature qu'il endommage. Rien en effet ne peut te déplaire dans le vice, que l'action de vicier ce qui te plaît dans la nature.

CHAPITRE XIV.

TOUTE CORRUPTION N'EST PAS CONDAMNABLE.

39. Examinons encore une chose, savoir si l'on peut dire avec vérité qu'une nature se corrompe par le vice d'une autre sans être viciée elle-même.

Si la nature viciée qui cherche à en corrompre une autre ne trouve dans celle-ci rien de corruptible, elle ne la corrompt pas à coup sûr; et si elle y trouve quelque chose de corruptible, la corruption ne s'opère point sans le concours de cette dernière. En effet si une nature plus puissante résiste à une nature plus faible, la corruption n'a pas lieu; et si elle n'y résiste pas, c'est qu'elle commence à être gâtée par son propre vice avant de l'être par le vice étranger.

Est-ce une nature égale qui résiste aux assauts d'une égale nature ? La corruption est encore impossible ; car dès qu'une nature viciée cherche à corrompre une nature qui ne l'est pas, elle n'est plus de force égale, son vice la rend plus faible. Est-ce enfin une nature plus puissante qui corrompt une nature qui l'est moins? Le fait doit être attribué à toutes deux, s'il y a eu passion de part et d'autre ; ou à la plus puissante, lorsque malgré sa corruption elle l'emporte encore sur la plus faible qu'elle parvient à vicier. Eh ! qui aurait droit de condamner les fruits de la terre, lorsque les hommes en mésusent et que corrompus eux-mêmes par leur propre faute ils les corrompent en en abusant pour enflammer leurs passions? Ne faudrait-il pas néanmoins avoir perdu la raison pour douter que l'homme, même vicieux, est d'une nature plus excellente et plus forte que les fruits de la terre lors même qu'ils ne sont point gâtés ?

40. Il peut arriver encore qu'une nature plus forte corrompe une moindre nature, sans qu'il y ait vice d'aucun côté ; nous entendons toujours par vice ce qui est digne de blâme. Qui oserait effectivement jeter le blâme soit sur l'homme frugal qui ne cherche dans les aliments que l'indispensable soutien de la nature, soit sur les fruits qui se corrompent quand il les mange ?

Ici même on n'emploie pas ordinairement le mot de corruption ; il sert surtout à désigner le vice. Car, il est facile de le remarquer dans ce qui arrive continuellement : ce n'est pas toujours pour satisfaire à ses propres besoins qu'une nature plus élevée corrompt une nature inférieure. C'est tantôt pour faire justice, pour venger des crimes ; et pour ce motif l'Apôtre a dit : « Si quelqu'un corrompt le temple de « Dieu, Dieu le *corrompra* [1] ; » c'est tantôt en vertu même de l'ordre établi parmi les choses muables qui doivent fléchir l'une devant l'autre, selon les degrés de force accordés à chacune par les sages lois qui régissent l'univers. Si par la force même de sa lumière, le soleil *corrompt* des yeux trop faibles pour en soutenir l'éclat, s'imaginera-t-on qu'il l'a fait pour ajouter à son insuffisance ou parce qu'il y a en lui quelque défaut ? Ou bien encore jettera-t-on le blâme sur les yeux pour avoir obéi à leur maître en s'ouvrant en face de la lumière, ou enfin sur la lumière pour les avoir brûlés ?

[1] I Cor. III, 17.

Ainsi, de toutes les corruptions, il n'y a pour mériter proprement le nom de corruption que celle qui est vicieuse; pour les autres, il ne faut pas les appeler ainsi, ou bien n'étant pas vicieuses elles ne sauraient mériter de blâme. Le blâme en effet ne convient, n'est réservé qu'au vice, et l'on croit que le mot latin correspondant, *vituperatio*, vient de *vitio parata*, préparé au vice.

41. Mais j'avais commencé à le dire : le vice est un mal, uniquement parce qu'il est contraire à la nature qu'il attaque. N'est-ce pas une preuve manifeste que la nature dont on blâme le vice est digne d'éloge, et que cette censure des vices est la gloire des natures qu'ils dégradent? Car les vices étant contraires à la nature, ne sont-ils pas d'autant plus vices qu'ils lui ôtent davantage ? et les blâmer n'est-ce pas exalter l'objet que l'on voudrait voir intact dans sa nature? Quand, en effet, une nature est parfaite, elle est, dans son genre, digne d'éloge, non de blâme; et si l'on appelle vice ce qui manque à sa perfection, si on blâme l'imperfection de cette nature parce qu'on voudrait la voir parfaite, n'est-ce pas un témoignage suffisant qu'on la trouve belle, considérée en elle-même?

CHAPITRE XV.

DÉFAUTS COUPABLES ET DÉFAUTS NON COUPABLES.

42. Si donc la condamnation des vices est en quelque sorte la glorification des natures mêmes qu'ils affectent, combien plus doivent-ils exciter à louer Dieu, le Créateur de toutes les natures! N'est-ce pas de lui qu'elles tiennent l'existence? Leurs défauts ne sont-ils pas en proportion de leur éloignement de l'art divin sur lequel elles sont faites? Peut-on les blâmer sans voir cet art, puisqu'on ne blâme en elles que ce qui s'en écarte? Et si cet art, d'après lequel tout a été fait, c'est-à-dire la souveraine et immuable sagesse de Dieu, a une existence véritable et suprême, comme on n'en peut douter, considère la direction que prend tout ce qui s'en éloigne.

Ce défaut néanmoins ne serait pas condamnable, s'il n'était volontaire. Car, je te le demande, blâme-t-on ce qui est comme il doit être? Je ne crois pas; le blâme, au contraire, est réservé à ce qui n'est point comme il doit. Or personne ne doit ce qu'il n'a pas reçu,

et quand on doit, à qui doit-on sinon à celui de qui on a reçu avec obligation de rendre? A qui renvoie-t-on, si ce n'est à qui avait envoyé? et quand on restitue à des héritiers légitimes, n'est-ce pas en quelque sorte aux créanciers mêmes dont ils sont de droit les successeurs? Autrement ce serait une cession, un don ou toute autre chose semblable.

De là il suit qu'on ne peut dire, sans la plus grande absurdité, que les choses temporelles ne devraient pas finir. Telle est, en effet, la place qu'elles occupent dans l'ordre universel, que si elles ne disparaissent, l'avenir ne saurait succéder au passé, ni la beauté des siècles se développer comme elle le doit. Et ne font-elles pas ce qu'elles doivent? ne rendent-elles pas ce qu'elles ont reçu à Celui qui leur a donné d'être ce qu'elles sont? Quiconque en effet, se plaint de leur défaillance peut étudier simplement le langage qui exprime sa plainte; si juste et si prudent qu'il lui paraisse, qu'il l'examine sous le rapport des sons qu'il produit; et s'il s'attache de préférence à une syllabe, s'il ne veut point la laisser passer pour faire place aux autres dont la suite et la succession doivent former la trame du discours, de quelle étrange démence ne méritera-t-il pas d'être accusé ?

43. Par conséquent, lorsqu'il s'agit des choses qui viennent à défaillir parce qu'il ne leur a pas été donné d'exister plus longtemps, et cela afin que tout vienne à son époque, on aurait tort de les blâmer. Nul en effet ne peut dire qu'elles auraient dû rester, puisqu'elles ne pouvaient dépasser le moment fixé. Mais quand il s'agit des créatures raisonnables lesquelles, fidèles ou infidèles, sont comme le magnifique couronnement de la beauté de l'univers, que dire? Qu'il n'y a en elle aucun péché? Quelle absurdité, puisqu'il y a au moins péché dans celui qui condamne comme péché ce qui ne l'est pas! Que leurs péchés ne méritent pas le blâme? Ce serait également absurde. Dès lors, en effet, on ne louera plus les belles actions, et ce sera rompre le nerf de l'âme humaine, tout bouleverser dans la vie. Qu'on doit blâmer ce qui a été fait comme il devait l'être? Mais ce serait une exécrable démence, ou bien, pour user de termes plus doux, l'erreur la plus malheureuse. Si donc, comme il est vrai, la raison même oblige de condamner tout ce qui est péché, et de le condamner précisément parce qu'il n'est pas ce qu'il doit être, cherche ce que doit la nature qui pèche et tu découvriras qu'elle doit bien faire; examine à qui elle doit, et tu trouveras que c'est à Dieu. Car si Dieu lui a donné de pouvoir faire le bien quand elle veut, il lui a donné aussi d'être malheureuse en ne le faisant pas et heureuse en le faisant.

44. Personne en effet ne triomphe des lois du Tout-Puissant, et l'âme ne peut s'exempter de payer ce qu'elle lui doit. Car elle paye en faisant un bon usage de ce qu'elle a reçu, ou en perdant ce qu'elle a refusé de bien employer. Si donc elle ne s'acquitte pas en accomplissant la justice, elle s'acquittera en souffrant la misère. Ces deux mots en effet réveillent l'idée de dette, et l'on pouvait exprimer la même pensée en disant : Si elle ne paye pas en faisant ce qu'elle doit, elle payera en le souffrant.

Mais qu'on ne soupçonne ici aucun intervalle de temps; qu'on ne voie pas le coupable omettant aujourd'hui de faire ce qu'il doit, et souffrant demain ce qu'il mérite. Le désordre ne saurait troubler un seul instant l'ordre universel, il faut que la vengeance suive la faute sans délai, et le jugement futur manifestera seulement, et rendra plus douloureuses les secrètes punitions qui s'exercent maintenant. De même en effet que ne pas veiller c'est dormir; ainsi quiconque ne fait pas ce qu'il doit, souffre immédiatement ce qu'il mérite; car telle est la béatitude comprise dans la justice qu'on ne peut la quitter sans se plonger dans la misère.

Voici donc le résumé de ce qui vient d'être dit sur toute espèce de défaut. Quand les choses temporelles qui finissent n'ont pas reçu une plus longue existence, il n'y a pas faute; il n'y en a pas non plus, quand en existant elles n'ont pas reçu plus d'être qu'elles n'en ont : mais quand elles refusent d'être ce qu'elles pourraient être en le voulant, comme c'est un bien, elles sont coupables en le refusant.

CHAPITRE XVI.

ON NE PEUT FAIRE RETOMBER NOS PÉCHÉS SUR DIEU.

45. Dieu ne doit rien à personne, puisqu'il donne tout gratuitement; et si quelqu'un assure qu'il est dû quelque chose à ses mérites, il est une chose certaine, c'est que l'existence

ne lui était pas due. Que peut-on devoir à qui n'est pas? Et néanmoins quel mérite y a-t-il à s'attacher pour être meilleur à Celui de qui on a reçu l'être? Quelle avance lui fais-tu pour la réclamer comme une dette? N'est-il pas vrai que si tu refusais de t'attacher à lui, rien ne lui manquerait? mais il te manquerait, à toi, Celui sans qui tu ne serais rien, Celui qui t'a fait une telle existence, que si tu ne t'attaches à lui pour lui rendre l'être qu'il t'a donné, à la vérité tu ne retomberas pas dans le néant, mais tu vivras dans le malheur. Toutes les choses lui doivent donc premièrement tout ce qu'elles sont, en tant que nature; ensuite tout ce qu'elles peuvent devenir de mieux en le voulant, quand le vouloir leur a été donné; enfin tout ce qu'elles doivent être. De là il suit qu'on n'est point responsable de ce qu'on n'a pas reçu, et qu'au contraire on est justement coupable, lorsqu'on ne fait pas ce que l'on doit. Or on doit quand on a reçu une volonté libre et des moyens suffisants.

46. Maintenant, le Créateur est si peu coupable quand on ne fait pas ce que l'on doit, qu'il y a là matière à le bénir, parce qu'on souffre ce que l'on mérite; et l'on ne peut être blâmé de ne pas accomplir son devoir, que ne soit loué Celui pour qui on le doit accomplir. Si en effet on te loue de voir ce que tu as à faire, quoique tu ne le voies que dans Celui qui est l'immuable vérité, combien plus doit-on le louer lui-même, puisqu'il t'a commandé de le vouloir, puisqu'il t'en a donné le pouvoir, sans te permettre de refuser impunément ce même vouloir? Effectivement, si chacun est redevable de ce qu'il a reçu, et si la nature donnée à l'homme le fait pécher inévitablement, l'homme doit pécher, et en péchant il accomplit son devoir. Mais cette pensée est un blasphème; il est donc vrai que la nature de personne ne le pousse au péché[1].

Il n'y est point forcé non plus par une autre nature. En effet ce n'est pas pécher que de souffrir ce que l'on ne veut pas; car si l'on souffre justement, il n'y a point péché dans cette souffrance involontaire, mais dans l'acte volontaire qui l'a mérité, et si on la souffre injustement, comment y a-t-il péché? Ce n'est pas l'injuste souffrance, mais l'acte injuste qui fait le péché.

Et si le péché n'est nécessité, ni par la nature personnelle, ni par aucune nature étrangère, il a sa cause évidemment dans la volonté du pécheur. Veux-tu attribuer cette volonté au Créateur? ce sera justifier le pécheur, qui n'aura rien fait en dehors des desseins de son Créateur et qui n'aura pas péché, si le moyen employé pour le défendre est un moyen légitime. Comment alors rejeter sur le Créateur un péché qui n'a pas été commis? Loue donc le Créateur, loue-le s'il est possible de soutenir le pécheur; loue-le encore, s'il n'est pas possible. Car s'il est possible de le défendre avec justice, il n'a pas péché; loue alors le Créateur; et si cela n'est pas possible, c'est qu'il est pécheur pour s'être éloigné du Créateur; loue donc encore le Créateur.

Ainsi je ne découvre absolument aucun moyen, je soutiens même qu'on ne peut en trouver aucun et qu'il n'est pas possible d'attribuer nos péchés à Dieu notre Créateur. Ces péchés, en effet, me révèlent sa gloire, d'abord parce qu'il les punit, ensuite parce qu'on ne les commet qu'en s'écartant de la vérité divine. — *E.* J'écoute volontiers, j'admets tout cela et je crois, comme chose indubitable, que la droiture ne permet pas de rejeter nos fautes sur notre Créateur.

CHAPITRE XVII.

LE PÉCHÉ A SA CAUSE PREMIÈRE DANS LA VOLONTÉ.

47. S'il était possible, néanmoins, je voudrais savoir pour quel motif un être ne pèche pas lorsque Dieu a prévu qu'il ne pécherait point et pour quel motif un autre pèche quand Dieu a prévu son péché. Je ne crois plus que la prescience divine fasse pécher celui-ci et non celui-là. Si cependant il n'y avait aucun motif, nous ne verrions pas ces trois catégories dans les êtres raisonnables, dont les uns ne pèchent jamais, les autres pèchent toujours, les autres enfin, tenant comme le milieu entre les deux, tantôt pèchent et tantôt reviennent au bien. Pourquoi ces trois classes? Ne me réponds pas que la volonté même les établit: c'est la cause de cette volonté que je cherche maintenant. Il y a certainement une cause qui fait que les uns ne veulent jamais pécher, que les autres le veulent toujours, que d'autres enfin tantôt le veulent et tantôt ne le veulent pas, quoique tous soient de même nature. Il me semble voir que cette triple catégorie re-

[1] Rét. liv. I, ch. IX, n. 3.

pose sur quelque raison ; mais quelle est cette raison ? Je l'ignore.

48. *A*. La volonté étant la cause du péché, tu cherches à connaître la cause de cette volonté même. Or, si je parviens à la découvrir, ne chercheras-tu pas encore la cause de cette cause ? Quelle mesure alors mettras-tu à tes questions ? quelle limite à nos recherches et à nos discussions ? Tu devrais pourtant ne creuser que jusqu'à la racine : Croirais-tu qu'il est possible d'être plus vrai que l'Apôtre quand il a dit : « L'avarice est la racine de tous les « maux [1] ? » C'est-à dire la volonté qui ne se contente pas de ce qui suffit. Or ce qui suffit est ce qu'exige la nature pour se conserver dans son genre. Il est vrai, l'avarice s'appelle en grec l'amour de l'argent, φιλαργυρία ; mais quoiqu'elle tire de là son nom, car la monnaie des anciens était presque toujours d'argent, d'argent pur ou mêlé, l'avarice ne se dit pas seulement de l'argent : on doit l'entendre encore de tout ce qu'on désire outre mesure, quand on recherche au delà de ce qui suffit. Cette sorte d'avarice est la cupidité, et la cupidité n'est autre chose que la volonté perverse ; d'où il suit que cette volonté perverse est la cause de tous les maux. Si elle était conforme à la nature, elle la conserverait, elle ne lui nuirait pas ; de cette sorte elle ne serait pas perverse.

Il est donc sûr que la racine de tous les maux n'est pas dans la nature, ce qui suffit contre tous ceux qui veulent accuser la nature. Et si tu veux chercher encore la cause de cette racine, comment sera-t-elle la racine de tous les maux ? Cette racine sera à son tour la cause de la première, et après l'avoir découverte il te faudra en chercher de nouveau la cause, comme je l'ai fait remarquer, chercher donc sans fin.

49. Quelle cause d'ailleurs pourrait précéder la volonté même ? De deux choses l'une : cette cause sera la volonté même, et nous ne quitterons pas cette racine de tous les maux ; ou bien ce ne sera pas la volonté, et la volonté sera alors sans péché. Aussi faut-il le reconnaître, la première cause du péché est dans la volonté ou cette cause première est sans péché. De plus, on ne peut imputer le péché qu'à celui qui pèche ; on ne saurait donc l'imputer qu'à celui qui le veut [2] ; et je ne sais pourquoi tu chercherais plus loin. Enfin, quelle que serait cette cause de la volonté qui pèche, il faut admettre qu'elle est juste ou injuste. Si elle est juste, nul ne péchera en en suivant l'impulsion ; si elle est injuste, qu'on y résiste, et l'on ne péchera pas.

[1] I Tim. VI, 10. — [2] Ret. liv. I, ch. IX, n. 3.

CHAPITRE XVIII.

Y A-T-IL PÉCHÉ DANS UN ACTE QU'IL EST IMPOSSIBLE D'ÉVITER ?

50. Peut-être agit-elle avec tant de violence qu'il est impossible d'y résister ? — Mais faudra-t-il toujours répéter les mêmes choses ? Rappelle-toi tout ce que nous avons dit précédemment du péché et de la liberté, et s'il t'en coûte de conserver tout dans ton souvenir, retiens cette courte observation. Quelle que puisse être cette cause prétendue de la volonté, on peut ou on ne peut lui résister ; si on ne le peut, il n'y a pas de péché à la suivre ; si on le peut, que l'on résiste et l'on sera sans péché. — Peut-être surprend-elle à l'improviste ? — Eh bien ! qu'on se tienne sur ses gardes pour n'être pas surpris. — Et si la surprise est telle qu'on ne puisse y échapper ? — Dans ce cas encore il n'y a point de péché. Qui pèche en faisant ce qu'il ne peut absolument éviter [1] ? — Mais il y a péché ? — Il y avait donc aussi possibilité d'y échapper.

51. Toutefois il est parlé dans nos livres divins d'actes commis par ignorance et néanmoins condamnés avec obligation de les réparer. « J'ai obtenu miséricorde, dit l'Apôtre, « parce que j'ai agi dans l'ignorance [2] ; » un prophète dit aussi : « Ne vous souvenez pas des « fautes dues à ma jeunesse et à mon igno- « rance [3]. » Il y est parlé encore d'actes commis par nécessité, quand on ne peut faire le bien que l'on veut ; ces actes néanmoins sont aussi condamnables. En effet qui fait entendre ces paroles : « Je ne fais pas le bien que je veux, « mais le mal que je ne veux pas je le fais ; » et ces autres : « Le vouloir réside en moi, mais « je ne trouve pas pour accomplir le bien [4] ; » ces autres encore : « La chair convoite contre « l'esprit et l'esprit contre la chair : car ils « sont opposés l'un à l'autre et vous ne faites « point ce que vous voulez [5] ? » Voilà le cri de l'homme, mais de l'homme issu des condam-

[1] Voyez Retract. liv. I, chap. IX, n. 3.

[2] I Tim. I, 13. — [3] Ps. XXIV, 7. — [4] Rom. VII, 49, 18. — [5] Gal. V, 17.

nés à mort ; car si ces mouvements ne sont point un châtiment, s'ils viennent de la nature, ils sont sans péché, puisque l'homme en s'y livrant, ne ferait qu'obéir à cette nature qu'il a reçue avec la vie et au-dessus de laquelle il ne saurait s'élever, et puisque par conséquent il accomplirait son devoir.

Mais l'homme serait bon s'il ne les éprouvait pas ; il n'est pas bon, maintenant qu'il les éprouve et il n'a pas le pouvoir de le devenir, soit parce qu'il ne sait pas ce qu'il devrait être, soit qu'il le sache et ne puisse y parvenir : qui peut douter alors que ce soit une peine ? Or toute peine quand elle est juste est la peine d'un péché et se nomme châtiment. Est-elle injuste et véritablement une peine ? Elle est infligée par quelque injuste dominateur. Et comme il y aurait démence à révoquer en doute la toute-puissance ou la justice de Dieu, la peine dont nous parlons est juste, elle est destinée à châtier quelque crime. On ne peut supposer en effet qu'un injuste dominateur ait pu dérober l'homme en quelque sorte à l'insu de Dieu ; ni le lui ravir malgré lui, comme s'il était le plus faible, et en employant les menaces ou la violence, afin de le punir injustement. La seule conclusion à tirer est donc de croire que cette même peine est infligée justement par suite de la condamnation de l'homme [1].

52. Faut-il s'étonner encore que l'ignorance ne laisse point à l'homme la liberté de choisir le bien qu'il a à faire ; que les résistances de la convoitise charnelle devenue comme une seconde nature par la violence brutale des générations humaines ne permette point de faire le bien que l'on connaît et que l'on veut ? La juste peine du péché est de perdre ce dont on n'a pas voulu faire un bon usage quand on le pouvait aisément avec quelque bonne volonté. Ainsi quand on n'accomplit pas le bien que l'on connaît, on perd la science du bien ; et quand on ne veut pas faire le bien que l'on peut, on perd le pouvoir de le faire quand on veut. L'ignorance et la difficulté sont en effet les deux châtiments de toute âme coupable ; l'ignorance qui produit la confusion de l'erreur, la difficulté qui cause la douleur du travail. Or quand on prend ainsi le faux pour le vrai et qu'on s'égare malgré soi ; quand accablé sous le poids de la lutte et déchiré par la douleur des liens charnels, on ne peut s'abstenir

[1] Rétr. liv. I, ch. IX, n. 5.

des actes déréglés, on n'est point dans la nature telle que Dieu l'a établie, on souffre la peine à laquelle il a condamné. Quand nous parlons ici de la liberté du bien, nous entendons celle qui fut donnée à l'homme au moment de sa création [1].

CHAPITRE XIX.

VAINES EXCUSES DES PÉCHEURS QUAND ILS PRÉTEXTENT L'IGNORANCE ET LA DIFFICULTÉ PRODUITES PAR LE PÉCHÉ D'ADAM.

53. Voici maintenant cette question que semblent ronger en murmurant les hommes disposés à tout faire en faveur de leurs péchés, plutôt que de s'en accuser. Ils disent donc : Si Adam et Eve ont péché, comment nous autres, infortunés, avons-nous mérité de naître dans l'aveuglement de l'ignorance et soumis aux tourments de la difficulté, d'ignorer d'abord ce que nous devons faire, puis, quand nous commençons à connaître les règles de la justice et à les vouloir suivre, d'en être empêchés par je ne sais quelles résistances opiniâtres de convoitise charnelle ?

Je leur réponds en peu de mots de se taire, de cesser leurs murmures contre Dieu. Peut-être auraient-ils droit de se plaindre, si nul ne triomphait de l'erreur et de la passion. Mais le Seigneur n'est-il pas présent partout ? N'emploie-t-il pas de mille manières les créatures qui lui sont soumises pour appeler ceux qui sont éloignés, pour instruire la foi, consoler l'espérance, encourager la charité, seconder les efforts, exaucer ceux qui prient ? On ne te fait pas un crime de ton ignorance involontaire, mais de ta négligence à t'instruire ; on ne te reproche pas non plus de ne point panser tes membres blessés, mais de repousser celui qui s'offre à te les guérir ; voilà tes péchés véritables, car à personne n'est ôté le bon sens de savoir qu'il y a profit à s'instruire de ce qu'on ignore sans profit et qu'il faut confesser humblement sa faiblesse pour obtenir le secours de Celui qui éclaire les ignorants sans se tromper, qui aide les faibles sans se fatiguer.

54. Si l'on appelle péché le mal que fait l'homme par ignorance ou par impuissance, c'est parce que c'est la conséquence méritée par ce premier et libre péché d'origine. Le

[1] Rétr. liv. I, ch. IX, n. 5.

mot langue désigne, non-seulement ce membre qu'en parlant nous faisons mouvoir dans la bouche, mais encore ce que produit ce mouvement, je veux dire la forme et la contexture des paroles; nous disons dans ce sens : la langue grecque est différente de la langue latine. Ainsi nous appelons péché, non-seulement ce qui l'est à proprement parler, l'acte commis avec connaissance et liberté, mais encore ce qui est la conséquence nécessaire du châtiment du péché. Dans le même sens encore nous nommons nature ce qui est proprement la nature humaine, la nature où l'homme fut créé d'abord dans l'innocence; nous appelons aussi nature celle où par suite du châtiment infligé au premier homme devenu coupable, nous naissons sous l'empire de la mort, dans l'ignorance et soumis à la chair. C'est ainsi que l'Apôtre dit lui-même : « Nous avons été, « comme les autres, enfants de colère par na-« ture [1]. »

CHAPITRE XX.

IL N'EST PAS INJUSTE QUE LES DÉFAUTS, SUITES PÉNALES DU PÉCHÉ, SOIENT TRANSMIS A LA POSTÉRITÉ D'ADAM, QUELLE QUE SOIT L'OPINION VRAIE SUR L'ORIGINE DES AMES.

55. Il a plu très-justement à Dieu, suprême modérateur de toutes choses, que nous naissions de ce premier couple avec l'ignorance, la nécessité de la lutte et le germe de la mort, parce que tous deux, après avoir péché, ont été précipités dans l'erreur, la douleur et la mort. Ainsi devait se manifester la justice du Vengeur dans l'origine de l'homme, et dans son développement la miséricorde du Libérateur. Par sa condamnation, le premier homme n'a pas été privé de la béatitude, de telle sorte qu'il fût en même temps privé de la fécondité. La raison en est que sa race, quoique charnelle et mortelle, pouvait encore contribuer en quelque chose à embellir et à orner le monde terrestre. Mais il n'eût pas été conforme à l'équité qu'il engendrât des enfants meilleurs que lui. Ce qui convenait, au contraire, c'est que chacun d'eux, par son retour à Dieu, pût triompher du châtiment de son origine mérité par la désertion primitive, et qu'il trouvât, pour y parvenir, non-seulement un Dieu qui ne s'y opposât pas, mais qui voulût lui-même y aider. Ainsi encore le Créateur montra combien l'homme aurait pu facilement se maintenir dans l'état où il avait été créé, puisque sa postérité a pu triompher du vice dans lequel elle est née.

56. Dans l'hypothèse où les âmes de tous les hommes qui naissent, sortiraient d'une âme unique créée d'abord, quel homme pourrait dire qu'il n'a point péché, puisque le premier a péché? Si au contraire les âmes se forment une à une dans chacun de ceux qui naissent, il n'est pas injuste, mais parfaitement convenable et tout à fait conforme à l'ordre que la punition méritée de la première constitue la nature de la seconde, pourvu que la récompense méritée de la seconde la ramène à la nature de la première. En effet, que peut-il y avoir en cela de choquant, si le Créateur a voulu ainsi montrer que la dignité d'une âme l'emporte à un tel degré sur toutes les créatures corporelles, que le fond même de l'abîme dans lequel une âme est tombée puisse être le point de départ d'une autre âme. L'état d'ignorance et de lutte dans lequel est tombée l'âme pécheresse, s'appelle à juste titre un châtiment, puisqu'elle était meilleure avant de la subir. Mais si l'autre âme, non-seulement avant tout péché, mais encore avant de vivre d'une manière quelconque, a commencé d'être telle qu'est devenue la première après une vie coupable, elle n'est pas néanmoins dépourvue de tout bien, et elle a de justes raisons de rendre grâces à son Créateur; car son origine même et son commencement l'emportent en excellence sur n'importe quel corps déjà parfait. En effet, ce ne sont pas de médiocres biens, d'abord d'être une âme, une nature qui par elle même surpasse tout corps; puis d'avoir la faculté, avec l'aide de son Créateur, de pouvoir se travailler soi-même, et par ce pieux travail, d'acquérir et de posséder les vertus qui feront échapper aux angoisses de la lutte et aux ténèbres de l'ignorance. Si donc il en est ainsi, l'ignorance et la lutte ne seront pas pour les âmes qui naissent le supplice mérité par le péché, mais une excitation à s'améliorer, et le point de départ de la perfection. Et vraiment ce n'est pas peu de chose, avant tout mérite et toute bonne œuvre, d'avoir reçu un jugement naturel qui met à même de préférer la sagesse à l'erreur, et la paix victorieuse à la lutte, et d'y arriver non par la naissance mais par le travail. Que si l'âme s'y refuse, elle sera avec

[1] Ephés. II, 3.

justice reconnue coupable de péché, pour n'avoir pas bien usé de cette faculté qu'elle avait reçue. Car bien qu'elle soit née dans l'état d'ignorance et de lutte, aucune nécessité ne la contraint de demeurer dans ces conditions de sa naissance; et en vérité Dieu seul, Dieu tout-puissant a pu être le Créateur de telles âmes, qu'il fait sans en être aimé, qu'il refait en les aimant, et qu'il perfectionne quand il en est aimé. Car lorsqu'elles n'étaient pas, il leur a donné l'être, et lorsqu'elles aiment Celui par qui elles sont, il leur donne de parvenir à la béatitude.

57. Selon une autre opinion, les âmes préexistant dans le secret de Dieu sont envoyées pour animer et régir les corps de chacun de ceux qui naissent. Alors, quelle est leur mission et leur office à l'égard de ce corps né du châtiment du péché, c'est-à-dire avec le germe de mort du premier homme, sinon de le bien gouverner; c'est-à-dire de le dompter par les vertus, et, en le soumettant a une servitude parfaitement conforme à l'ordre et toute légitime, de lui conquérir, à lui aussi progressivement et en temps opportun, le séjour de la céleste incorruptibilité? Lorsque les âmes sont introduites dans cette vie, et qu'elles entrent dans ces membres mortels pour les gouverner, elles doivent en même temps oublier leur vie antérieure, et se soumettre au travail de la vie présente. De là, pour elles aussi, cette ignorance et cette lutte qui fut, dans le premier homme, le châtiment de sa chute mortelle, destiné à expier la misère de son âme. Mais pour les âmes dont nous parlons, elles sont comme la porte du ministère de réparation qu'elles viennent remplir auprès du corps, pour lui faire retrouver l'incorruptibilité. En effet, on les appelle péchés en ce sens seulement que la chair née de la semence du pécheur apporte aux âmes qui viennent à elle, cette ignorance et cette nécessité de la lutte. Et ainsi ces âmes elles-mêmes non plus que le Créateur, n'en sont rendues responsables. Car en leur ménageant des fonctions laborieuses, le Créateur leur a donné le pouvoir de s'exercer au bien, et il leur a ouvert le chemin de la foi, en leur faisant oublier leur passé. Il leur a départi surtout ce jugement en vertu duquel toute âme reconnaît la nécessité de se livrer à la recherche de ce qu'elle ignore sans profit, de persévérer dans l'accomplissement laborieux du devoir, de faire effort pour triompher dans la lutte du bien, et d'implorer le secours du Créateur afin qu'il seconde ses travaux. Et lui, il commande ces efforts tant par les lois extérieures que par sa parole intime qui se fait entendre au cœur, et il prépare la gloire de la cité bienheureuse aux vainqueurs de celui qui vainquit le premier homme par de perfides conseils et le précipita dans cette misère. Et eux-mêmes prennent sur eux cette misère pour le vaincre avec une foi admirable. Non, il n'est pas sans gloire de combattre et de vaincre le diable en portant ces mêmes chaînes dont il se glorifie d'avoir chargé l'homme vaincu. Mais quiconque, épris de l'amour de la vie présente, aura négligé cette tâche, ne pourra justement imputer le crime de sa désertion à l'ordre du grand Roi; il se verra au contraire, avec toute justice, soumis encore au Seigneur de toutes choses et relégué à sa place, dans les rangs de celui dont il a préféré la honteuse solde, en désertant son drapeau.

58. Enfin, dans l'hypothèse où les âmes placées ailleurs, ne sont pas envoyées par le Seigneur Dieu, mais viennent de leur plein gré habiter les corps, il est facile de voir immédiatement que l'ignorance et la nécessité de la lutte, qui sont le résultat de l'acte de leur propre volonté, ne peuvent être en aucune manière reprochées au Créateur. En effet, les eût-il envoyées lui-même, comme il ne leur a pas ôté, dans cet état d'ignorance et de lutte, la liberté de la prière, de la recherche et de l'effort, prêt à donner à ceux qui demandent, à faire trouver à ceux qui cherchent, et à ouvrir à ceux qui frappent, il serait évidemment à l'abri de tout reproche. Pour prix de la victoire sur cette ignorance et cette difficulté de la lutte, il offrirait la couronne de gloire aux hommes de zèle et de bonne volonté. Quant aux négligents qui voudraient trouver une excuse à leurs péchés dans la faiblesse, il ne leur opposerait pas comme un tort l'ignorance même et la difficulté de la lutte; mais il les punirait justement pour avoir préféré y croupir, plutôt que de parvenir à la vérité et au bonheur, où les auraient conduits le désir de s'instruire et le zèle à chercher, avec la prière humble et reconnaissante.

CHAPITRE XXI.

QUELLE SORTE D'ERREUR EST PERNICIEUSE.

59. Mais auquel de ces quatre sentiments faut-il s'arrêter sur l'origine des âmes? Sont-elles transmises par la génération, ou se forment-elles seulement à la naissance de chacun? préexistent-elles quelque part et sont-elles envoyées par Dieu dans les corps de ceux qui naissent, ou bien y descendent-elles spontanément? Nous ne devons donner la préférence à aucune de ces quatre opinions. Car, ou bien les commentateurs catholiques des Livres divins n'ont pas encore développé et éclairci cette question comme le comportent son obscurité et sa difficulté, ou s'ils l'ont fait, leurs écrits ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Contentons-nous d'avoir une foi ferme sur la substance du Créateur, n'admettant aucune opinion fausse et indigne de lui. Car c'est vers lui que tendent nos pieux efforts; et si nous avions de lui des idées différentes de ce qu'il est, nos efforts mêmes nous dirigeraient forcément vers la vanité et non vers la Béatitude. Quant à la créature, lors même que nous aurions sur elle des opinions qui ne seraient pas conformes à la réalité, pourvu que nous ne les adoptions pas comme certaines et évidentes, il n'y a aucun danger pour nous. En effet, ce n'est pas vers la créature, mais bien vers le Créateur lui-même qu'il nous est ordonné de tendre pour devenir heureux; et si nous avions sur lui des convictions qu'il ne faut pas avoir et contraires à la réalité, nous serions dans l'illusion de l'erreur la plus pernicieuse. Car personne ne peut arriver à la vie bienheureuse, en poursuivant ce qui n'est pas, ou ce qui ne peut donner le bonheur.

60. Mais pour nous mener de cette vie temporelle à la contemplation et à l'intime jouissance de l'éternelle vérité, Dieu a préparé un moyen à notre faiblesse; c'est de croire du passé et de l'avenir ce qui suffit au grand trajet vers l'éternité; et pour donner à cette règle de foi une autorité plus puissante, la divine miséricorde la maintient elle-même. Quant à la connaissance des choses présentes, ce sont les mouvements et les impressions produites dans notre corps et dans notre âme qui nous les font sentir à leur passage; et sans ces impressions il nous est impossible d'en avoir aucune idée.

Ainsi donc lorsque fondé sur l'autorité divine on nous propose de croire ce qu'était dans le passé, ce que deviendra dans l'avenir une créature quelconque; quoique nos sens n'aient pu nous rendre compte de ce passé qui était avant eux, et qu'ils ne puissent nous faire percevoir cet avenir qui n'est pas encore, il faut y ajouter foi sans la moindre hésitation, parce que c'est un moyen puissant de fortifier en nous l'espérance et d'encourager la charité en nous montrant combien Dieu prend soin de notre délivrance dans le cours régulier des temps. Or le moyen de démasquer l'erreur qui cherche à se couvrir du manteau de l'autorité divine, c'est surtout de lui prouver qu'elle admet le changement ailleurs que dans les créatures sorties des mains divines, qu'elle le porte même dans la divine substance, et que la Trinité n'est pas d'une manière adéquate la nature de Dieu [1]. A quoi s'occupe la vigilance chrétienne, à quoi s'appliquent tous les progrès qu'elle a faits, sinon à comprendre avec piété et réserve ce mystère de l'auguste Trinité?

Mais ce n'est point le moment de traiter de l'unité et de l'égalité qui lient entre elles les divines personnes, ni des propriétés qui distinguent chacune. Si d'ailleurs il était facile, pour soutenir la foi chrétienne et pour seconder avantageusement la piété naissante qui cherche à prendre son essor de la terre vers le ciel, de montrer dans le Seigneur notre Dieu l'auteur, le formateur et le modérateur de toutes choses; si plusieurs l'ont fait sous toutes les formes: il n'est pas aussi aisé de traiter à fond toute cette question de la Trinité, de la présenter dans cette vie avec assez d'éclat pour lui soumettre toutes les intelligences. Est-il un homme qui soit capable, je ne dis pas de l'expliquer par ses paroles, mais de la comprendre par ses pensées? Nous du moins nous ne croyons cette tâche ni facile ni aisément abordable.

Maintenant donc pour accomplir notre dessein dans la mesure des forces qui nous sont données; croyons aussi sans hésiter ce qu'on nous demande de croire, soit pour le passé, soit pour l'avenir, touchant la créature elle-même, et ce qui est propre à montrer la pureté de la religion en nous excitant à l'amour sincère de Dieu et du prochain. S'il faut nous défendre contre les impies, écrasons leur infidé-

[1] Allusion aux rêveries des Manichéens.

lité sous le poids de l'autorité divine, ou bien démontrons-leur, avec toute l'évidence possible, d'abord qu'on n'est point déraisonnable en partageant notre foi, ensuite qu'on l'est beaucoup en ne la partageant pas. Observons toutefois que c'est moins dans le passé et dans l'avenir, que c'est plutôt dans le présent et dans les raisons immuables qu'il faut chercher les moyens de réfuter l'erreur et de la percer à jour, autant qu'on en est capable ici-bas.

61. Quand on parcourt la série des preuves historiques, il faut s'attacher à découvrir l'avenir plus qu'à sonder le passé; car les divins livres eux-mêmes, en rapportant les événements accomplis, ont soin d'y montrer la figure, la promesse ou la preuve de ce qui doit arriver. Dans cette vie même, on s'inquiète assez peu de ce qu'on a éprouvé de bonne ou de mauvaise fortune; tous les soucis se portent vers l'avenir qu'on espère. Je ne sais quel sens intime et naturel nous porte à considérer comme non avenu, parce qu'il est passé, ce que nous avons éprouvé de bonheur ou de malheur. Et que m'importe d'ignorer le moment où a commencé mon existence, si je sais que maintenant je la possède, sans désespérer de la posséder toujours? Ce n'est pas vers le passé que je me dirige et je ne redouterai pas comme une erreur bien funeste de n'en avoir pas une idée fort exacte; mais sous la conduite et avec la miséricorde de mon Créateur, c'est vers l'avenir qui m'est réservé que je porte mes pas. Si donc je me trompais sur cet état futur et sur le but où je dois tendre, il y aurait beaucoup à craindre; je pourrais en effet ne pas faire les préparatifs nécessaires, ou bien en prenant une chose pour une autre, me mettre dans l'impossibilité de parvenir au terme où j'aspire. Quand je veux me procurer un vêtement, il n'y a point d'inconvénient à oublier l'hiver passé, mais il y en aurait à ne pas croire au retour du froid; ainsi l'âme ne perdra rien à oublier ce qu'elle peut avoir souffert, pourvu qu'elle soit sérieusement attentive à quoi on l'avertit de se préparer. Ainsi encore, que perd un homme qui fait voiles vers Rome, s'il oublie à quel port il s'est embarqué, pourvu toutefois qu'il sache maintenant de quel côté diriger son vaisseau? Que gagnerait-il au contraire à connaître de quel rivage il est parti, si trompé sur le port qui conduit à Rome il venait à échouer contre des écueils? Que perdrai-je aussi à ignorer les commencements de ma vie, si je connais quels doivent être ma fin et mon repos; et que me servirait de savoir par souvenir ou par raisonnement quels ont été les premiers moments de mon existence, si j'ai sur Dieu lui-même, sur Dieu la fin unique où tend le travail de l'âme, des idées qui soient indignes de lui, et si je me brise contre les écueils des fausses doctrines?

62. Loin de moi cependant la pensée de détourner ceux qui en sont capables, du dessein d'examiner, dans les Ecritures divinement inspirées, si une âme est issue d'une autre âme, ou si les âmes se forment une à une dans chaque corps pour l'animer, ou bien encore si la volonté divine les y envoie de quelque part pour leur donner la direction et la vie, ou enfin si elles y viennent d'elles-mêmes. Qu'on ne s'imagine pas que je condamne ces recherches et ces discussions quand surtout elles sont exigées par la nature d'une question importante, ou que l'on a pour ce travail des loisirs suffisants que ne réclament pas des affaires plus nécessaires. Ce que j'ai dit a plutôt pour but de prévenir les censures que nous pourrions élever plus ou moins témérairement contre celui qui ne se rendrait pas à notre opinion sur cette matière et qui resterait dans un doute peut-être plus prudent. Supposé même que l'on comprenne sur ce sujet quelque chose de clair et de certain, il ne faudrait pas accuser d'avoir perdu l'espérance des biens futurs celui qui ne se rappelle pas ce qui s'est passé au début de sa vie.

CHAPITRE XXII.

L'IGNORANCE ET LA DIFFICULTÉ FUSSENT-ELLES NATURELLES A L'HOMME, IL Y A ENCORE SUJET DE LOUER LE CRÉATEUR.

63. Quelle que soit la solution de cette question, qu'il faille la laisser complétement de côté ou en ajourner l'examen, rien ne nous empêche de voir maintenant que la nature du Créateur demeure dans une complète intégrité et une justice parfaite, dans son inviolable et immuable majesté lorsque les âmes endurent les châtiments mérités par leurs péchés. Ces péchés, en effet, comme nous l'avons démontré il y a déjà longtemps, doivent être attribués à leur volonté propre, il ne faut pas leur chercher d'autre origine.

64. Mais si l'ignorance et la difficulté sont

naturelles, c'est là que prennent naissance les progrès de l'âme; c'est de là qu'elle commence à s'élever à la connaissance et au repos jusqu'à ce qu'elle parvienne à la vie bienheureuse. Néglige-t-elle par sa volonté propre ces progrès qu'elle doit faire dans les bonnes études et la piété à proportion des moyens qu'elle a reçus ? La justice la fait tomber dans une ignorance et dans une difficulté plus grandes, c'est un vrai châtiment; et le Modérateur suprême qui dirige tout de la manière la plus harmonieuse, lui assigne la place qui lui convient parmi les créatures inférieures. Son crime ne vient pas de ce qu'elle ne sait pas ou de ce qu'elle ne peut naturellement ; mais de ce qu'elle ne s'est pas appliquée à savoir et de ce qu'elle n'a point travaillé convenablement à acquérir la facilité de faire le bien. Il est naturel à l'enfant de ne savoir et de ne pouvoir parler; les lois mêmes des grammairiens ne trouvent rien de coupable dans cette ignorance, ni dans cette difficulté de s'exprimer; le cœur humain y sent même quelque chose d'agréable et de flatteur, l'enfant en effet n'a point à se reprocher d'avoir négligé d'apprendre à parler ni d'en avoir perdu l'habitude par sa faute. Si donc le bonheur était pour nous dans l'éloquence, si l'on était aussi coupable de violer les règles du langage que de violer les lois de la morale, nul ne serait accusé d'avoir commencé par ne savoir parler pour acquérir l'éloquence ; mais on serait justement condamné si par mauvaise volonté on était retombé ou que l'on fût demeuré dans cette ignorance. De même aujourd'hui, si l'ignorance du vrai et la difficulté du bien sont naturelles à l'homme, si c'est de là qu'il doit prendre son essor pour s'élever à la béatitude que donnent la sagesse et la paix, personne n'a le droit de condamner ce commencement naturel. Mais si l'on a refusé de monter, ou si après avoir fait des progrès on a voulu retomber de nouveau, on aura mérité de souffrir et l'on souffrira justement.

65. En tout donc louons le Créateur. Louons-le de ce que dès le début il a commencé à nous rendre capables du souverain bien, de ce qu'il seconde nos efforts, de ce qu'il nous exauce et couronne nos progrès, ou bien de ce que, par une condamnation juste et méritée, il fait rentrer dans l'ordre le pécheur, c'est-à-dire celui qui toujours a refusé de s'élever à la perfection ou qui est retombé après avoir déjà monté. Parce que l'âme n'est pas encore ce qui lui est donné de pouvoir devenir en faisant des progrès, Dieu ne l'a point pour cela créée mauvaise. N'en est-il pas ainsi des corps eux-mêmes? Ne sont-ils pas beaucoup moins parfaits à l'origine, et néanmoins tout homme judicieux estime qu'ils sont beaux dans leur genre.

Si donc l'âme ignore alors ce qu'elle doit faire, c'est qu'elle ne l'a pas encore appris ; mais elle l'apprendra si elle fait bon usage de ce qu'elle a déjà reçu. Or il lui a été donné de chercher avec soin et piété si elle veut. De même, si connaissant ce qu'elle a à faire, elle ne peut le faire encore, c'est que ce pouvoir ne lui a pas encore été accordé. Il y a en elle une partie plus élevée , qui perçoit promptement le bien qu'elle doit faire, et une autre partie plus lente, la partie charnelle qui n'entre pas aussitôt dans son sentiment. Il faut, en effet, que la difficulté même l'avertisse d'implorer, pour arriver à la protection, le secours de Celui qu'elle fait l'auteur de son être; il faut qu'en s'appuyant pour s'élever au bonheur, non pas sur ses propres forces, mais sur la miséricorde qui lui a donné l'existence, elle aime Dieu davantage. Or plus elle aime son Créateur, plus elle s'attache fermement à lui et plus elle en jouit abondamment dans l'éternité. Nous n'appelons pas stérile un tout jeune arbrisseau, quoiqu'il traverse plusieurs étés sans porter de fruits, nous attendons le temps convenable pour connaître sa fertilité. Pourquoi donc ne louerait-on pas l'Auteur de l'âme avec la piété qui lui est due, s'il veut en la créant que, par son application et ses progrès, elle parvienne à porter des fruits de sagesse et de justice, et s'il lui confère l'honneur même de pouvoir, si elle veut, atteindre à la béatitude ?

CHAPITRE XXIII.

MORT DES ENFANTS. — PLAINTES INJUSTES DES IGNORANTS AU SUJET DES SOUFFRANCES QU'ILS ENDURENT. — QU'EST-CE QUE LA DOULEUR?

66. Ici les ignorants élèvent contre nous une objection calomnieuse; ils la tirent de la mort des enfants et des douleurs corporelles que nous leur voyons souvent endurer. Quel besoin cet enfant avait-il de naître, disent-ils, puisqu'il a quitté la vie avant d'avoir pu y rien

mériter? Quelle contenance fera-t-il au jugement dernier, car il ne compte point parmi les justes, puisqu'il n'a fait aucun bien, ni parmi les méchants, puisqu'il n'a fait aucun mal?

On leur répond d'abord qu'à considérer l'univers dans son ensemble, et l'ordre si régulier qui unit toutes les créatures dans tous les lieux et dans tous les temps, il est impossible qu'un homme naisse sans motif, puisque, sans motif, les arbres mêmes ne produisent aucune feuille : ce qui est inexplicable, c'est qu'on s'occupe des mérites de qui n'a rien mérité. S'il peut y avoir une espèce de vie moyenne entre le bien et le mal, peut-on craindre que le Juge suprême ne puisse prononcer une sentence qui tienne le milieu entre la récompense et le châtiment?

67. Ici encore les mêmes hommes ont l'habitude d'examiner quel avantage procure aux enfants le baptême du Christ, puisqu'ils meurent souvent après l'avoir reçu et avant d'en avoir pu rien connaître.—Mais la foi et la raison permettent assez de croire qu'à l'enfant profite la foi de ceux qui l'offrent à la consécration qu'imprime le sacrement. L'autorité salutaire de l'Eglise appuie ce sentiment, et chacun peut comprendre combien est utile la foi personnelle, quand la foi d'autrui est si avantageuse à qui ne peut encore avoir une foi à lui. Est-ce à la foi personnelle qu'il ne pouvait avoir puisqu'il était mort, que le fils de la veuve a dû son salut et n'est-ce pas la foi de sa mère qui a obtenu sa résurrection [1] ? Combien plus encore le petit enfant doit bénéficier de la foi d'autrui, puisque son défaut de foi ne saurait lui être reproché!

68. Passons aux douleurs corporelles dont souffrent ces petits, que leur âge même exempte de tout péché. Si l'âme qui les fait vivre n'a pas existé avant eux, les plaintes semblent plus autorisées et inspirées par la compassion même : Quel mal ont-ils fait pour souffrir ainsi, dit-on?

Mais l'*innocence* peut-elle être méritoire avant qu'on ait eu la possibilité de *nuire?* Et si Dieu pour corriger et châtier les parents, se sert avec avantage des douleurs et de la mort qu'endurent les enfants qui leur sont chers, qui peut l'empêcher de recourir à ce moyen? Une fois passées d'ailleurs ces souffrances seront pour les enfants comme non avenues; et les parents en faveur de qui Dieu les a permises seront améliorés, s'ils ont profité de ces afflictions temporelles et choisi un genre de vie plus sage; ou bien ils n'auront aucune excuse à opposer à la juste sentence dont les frappera le jugement futur, si les angoisses de la vie présente n'ont pu les déterminer à tourner leur cœur vers l'éternelle vie. Quant à ces enfants dont les douleurs servent à briser la dureté de leurs parents, à exercer leur foi ou à éprouver leur tendresse, qui sait ce que Dieu leur réserve d'heureuse compensation dans le secret de ses conseils, car s'ils n'ont fait aucun bien, ils ne souffrent pas non plus pour expier des fautes qu'ils n'ont pas commises? Est-ce en vain que l'Eglise honore et associe à la gloire des martyrs ces enfants qui furent mis à mort, lorsque Hérode cherchait à faire périr Notre-Seigneur Jésus-Christ [1] ?

69. Mais ces calomniateurs, ces hommes qui sont plutôt des bavards jongleurs que des observateurs attentifs, vont chercher jusque dans les maladies et les fatigues des animaux les moyens d'ébranler la foi des simples. Quel mal ont fait encore les animaux, disent-ils, pour souffrir de tant de manières, et qu'espèrent-ils dans toutes ces épreuves?

Ce langage ou ces sentiments prouvent qu'ils ont de très-fausses idées des choses; incapables de voir la nature et la grandeur du souverain bien, ils voudraient que tout ressemblât à l'idée qu'ils en ont. Ils n'élèvent pas cette idée au-dessus des corps célestes qui sont les plus parfaits et les plus incorruptibles de tous les corps; aussi voudraient-ils avec toute la déraison possible que les corps des animaux ne fussent sujets ni à la mort ni à la corruption. Mais étant les derniers des corps ne sont-ils pas mortels et sont-ils mauvais pour ne valoir pas autant que les corps célestes?

D'ailleurs les souffrances endurées par les bêtes montrent jusque dans le principe de vie qui les anime une puissance admirable et magnifique en son genre. On voit, en effet, combien elles cherchent l'unité dans le corps qu'elles animent et qu'elles dirigent. Car la douleur est-elle autre chose que le sentiment qui résiste à la séparation ou à la corruption? Ainsi donc ne voit-on pas, plus clair que le jour, combien cette âme des bêtes recherche l'unité dans tout son corps et s'y attache opiniâtrement? Ce n'est en effet, ni avec plaisir

[1] Luc, VII, 12-15.

[1] Matth., II, 16.

ni avec indifférence, c'est plutôt avec résistance et avec effort qu'elle se porte à la partie blessée dont elle sent avec peine que les douleurs menacent de détruire l'unité et l'intégrité de son corps. Sans ces souffrances des bêtes on ne verrait pas combien les dernières créatures animales recherchent l'unité, et si on ne le voyait pas, nous ne comprendrions pas suffisamment comme tout est fait par cette souveraine, sublime et ineffable unité du Créateur.

70. Réellement, si on y prête une attention pieuse et vigilante, toutes les beautés et tous les mouvements des créatures que peut considérer l'esprit humain, sont un enseignement pour nous; les actes et les modifications qui se produisent en elles sont comme autant de langues qui crient partout et nous rappellent à la connaissance du Créateur. En effet, parmi les êtres qui ne sont sensibles ni à la douleur ni au plaisir, il n'en est aucun qui ne trouve dans l'unité une beauté propre à son espèce, ou au moins la stabilité qui convient à sa nature. Et parmi ceux qui sentent les impressions de la douleur et les charmes du plaisir, il n'en est aucun qui ne fasse entendre en fuyant la peine et en recherchant la joie, qu'il a horreur de la dissolution et qu'il aime l'unité : pourquoi enfin les âmes raisonnables cherchent-elles les connaissances qui leur procurent tant de joies, sinon pour faire briller en elles l'unité d'une même lumière ? et qu'évitent-elles en évitant l'erreur, sinon l'obscure confusion que produit le doute, doute insupportable parce que ne brille pas sur lui l'unité de la science et de la certitude?

Ainsi donc, qu'ils causent la peine ou qu'ils l'éprouvent, qu'ils donnent la joie ou le plaisir, tous les êtres font connaître et proclament l'unité du Créateur; et si l'ignorance et la difficulté, par où commence nécessairement cette vie, ne sont pas naturelles à l'âme; il s'ensuit qu'elles sont un sujet d'exercice ou un châtiment. Mais je crois que nous avons suffisamment examiné cette question.

CHAPITRE XXIV.

LE PREMIER HOMME N'A PAS ÉTÉ INSENSÉ, MAIS CAPABLE DE DEVENIR SAGE. — QU'EST-CE QUE LA FOLIE?

71. Il est donc mieux d'examiner en quel état le premier homme a été créé que de chercher comment sa postérité s'est propagée. On se croit fort habile quand on présente la question de la manière suivante : si le premier homme a été créé sage, pourquoi s'est-il laissé séduire? et s'il a été créé insensé, comment Dieu n'est-il pas l'auteur des vices puisque la folie est le plus grand de tous?

Mais entre la sagesse et la folie, la nature humaine ne connaît-elle pas un milieu qui n'est ni folie ni sagesse? Quand est-ce qu'un homme commence à mériter d'être appelé nécessairement ou sage ou insensé? N'est-ce pas quand il pourrait posséder la sagesse, s'il n'y mettait pas de négligence et que sa volonté devient responsable du défaut de la folie? Personne n'est assez dépourvu de sens pour appeler un enfant insensé; on serait moins raisonnable encore de vouloir l'appeler sage Si donc un enfant, tout homme qu'il soit, n'est ni fou ni sage; si par conséquent la nature humaine est susceptible d'un certain milieu qu'on ne peut nommer ni folie ni sagesse; évidemment, on ne pourrait appeler insensé un homme qui serait disposé comme le sont ceux qui ont négligé d'acquérir la sagesse, s'il était ainsi non par sa faute, mais naturellement. La folie, en effet, n'est pas une ignorance quelconque de ce que l'on doit rechercher ou éviter, c'est une ignorance vicieuse. De là vient que nous n'appelons pas fou un animal sans raison : il ne lui a pas été donné de pouvoir acquérir la sagesse. Et pourtant nous prenons souvent les termes dans un sens figuré. Ainsi en est-il de la cécité : elle est certainement le plus grand défaut dont puissent être affectés les yeux, mais elle n'en est pas un dans les petits chiens qui viennent de naître, et à proprement parler, on ne peut alors la nommer cécité.

72. Si donc, sans être encore sage, l'homme a été créé capable d'accepter le commandement qu'il devait accomplir, il n'est ni étonnant qu'il ait pu être séduit, ni injuste qu'il ait été châtié pour n'avoir pas obéi, ni vrai que son Créateur soit l'auteur de ses vices, puisque la privation de la sagesse n'en était pas un pour l'homme, à qui il n'avait pas été donné de pouvoir la posséder encore. Il avait néanmoins reçu le moyen de monter plus haut s'il en voulait faire bon usage. Autre chose en effet est d'être raisonnable et autre chose d'être sage. La raison permet d'entendre le précepte que l'on doit croire pour l'accomplir. Mais comme la

raison conduit à l'intelligence du précepte, l'observation du précepte conduit à la sagesse; la volonté est à l'observation ce que la nature est à la l'intelligence de ce même précepte; et comme la nature raisonnable mérite en quelque sorte de recevoir le commandement, ainsi la fidélité au commandement mérite la sagesse.

Or on devient capable de commettre le péché dès qu'on devient capable d'entendre le commandement. Avant d'être sage on peut pécher de deux manières, soit en ne voulant pas entendre la loi, soit en ne l'observant pas après l'avoir reçue; et quand on est sage, on pèche si l'on renonce à la sagesse. De même en effet qu'il ne faut pas attribuer l'ordre à qui le reçoit, mais à qui le donne; ainsi la sagesse ne vient pas de qui est éclairé, mais de Celui qui éclaire.

De quoi donc ne pas bénir le Créateur de l'homme? Dès que l'homme est capable d'entendre la loi, il est bon, il est supérieur à la bête. Il vaut mieux encore après avoir reçu le commandement; encore mieux lorsqu'il y a obéi; bien mieux encore lorsque l'éternelle contemplation de la sagesse le rend bienheureux. Par contre, le mal du péché vient de la négligence soit à entendre, soit à observer le précepte, soit à persévérer dans la contemplation de la sagesse. Ne s'ensuit-il pas que le premier homme pouvait se laisser séduire, même après avoir été créé sage? Ce péché ayant été commis librement a été justement puni, d'après la loi divine. C'est pourquoi l'Apôtre saint Paul s'exprime ainsi: « En se disant sages ils sont « devenus fous. » L'orgueil en effet éloigne de la sagesse, et cet éloignement est suivi de la folie. Qu'est-ce en effet que la folie, sinon un certain aveuglement, comme dit le même Apôtre: « Leur cœur insensé s'est obscurci[1]. » D'où vient cet obscurcissement, sinon de ce qu'on est éloigné de la lumière de la sagesse? D'où vient enfin cet éloignement, sinon de ce que l'homme dont Dieu est le bien suprême, veut être son propre bien comme Dieu l'est à lui-même? Aussi « mon âme est troublée en « moi » dit un prophète[2]; il est dit encore: « Goûtez et vous serez comme des dieux[3]. »

73. Ce qui trouble les auditeurs, c'est qu'on pose ainsi la question: Est-ce la folie qui a éloigné le premier homme de Dieu? ou bien est-ce cet éloignement qui l'a rendu insensé? Si tu réponds que la folie l'a éloigné de la sagesse, il semblera que la folie a précédé et déterminé cette séparation. Et si tu dis que cette séparation l'a rendu fou, ils demandent si en la faisant il s'est conduit avec folie ou avec sagesse. S'il s'est conduit avec sagesse, il a bien fait, il n'a pas péché; s'il s'est conduit avec folie, déjà donc concluront-ils, il était fou, puisque la folie lui a fait quitter la sagesse: car il ne pouvait agir avec folie sans être fou.

Ceci montre que pour passer de la sagesse à la folie il y a un milieu qui n'est ni folie ni sagesse et dont les hommes ne peuvent en cette vie juger que par le contraire. En effet aucun mortel ne devient sage qu'en passant de la folie à la sagesse. Or si ce passage se fait avec folie, on ne peut l'approuver, ce qui est entièrement opposé au sens commun; et s'il se fait avec sagesse, c'est que l'homme était sage avant de le devenir, ce qui n'est pas moins absurde. On comprend donc qu'il y a un milieu qui n'est ni sagesse ni folie; et c'est ainsi que, pour passer du sanctuaire de la sagesse à la folie, le premier homme n'était ni fou ni sage. Dans un autre ordre d'idées l'assoupissement n'est pas non plus le sommeil; le réveil n'est pas la veille, c'est une transition. Il y a toutefois cette différence que ces derniers actes sont souvent involontaires, tandis que le premier ne l'est jamais; aussi mérite-t-il toujours un juste salaire.

CHAPITRE XXV.

QUELLES IDÉES FRAPPENT LA NATURE RAISONNABLE LORSQU'ELLE SE TOURNE AU MAL.

74. Mais la volonté ne se porte à rien faire sans y être attirée par quelque idée, et si elle est libre de l'adopter ou de la repousser, elle ne l'est point d'en être ou de n'en être pas frappée. Or il vient à l'esprit deux sortes d'idées, des idées d'en-haut et des idées d'en-bas, afin que la volonté puisse choisir ce qui lui plaît et mériter par là le bonheur ou le malheur. Ainsi, au paradis terrestre, le commandement divin était l'idée d'en-haut, et la suggestion du serpent l'idée d'en-bas. De l'homme en effet ne dépendait ni ce commandement ni cette suggestion. Mais une fois acquise la vigueur que donne la sagesse, combien il est possible, combien il est facile de ne point céder aux idées qui entraînent en bas! On peut le comprendre en considérant que les insensés mêmes

[1] Rom. I, 22, 21. — [2] Ps. XLI, 7. — [3] Gen. III, 5.

en triomphent pour s'élever aux régions de la sagesse, malgré la peine de renoncer aux douceurs empoisonnées de leurs pernicieuses habitudes.

75. Si l'homme fut alors en présence de deux idées, du commandement de Dieu et de la tentation du serpent, on peut ici se demander d'où vint au démon lui-même le conseil impie qui le fit tomber de si haut ; attendu que s'il n'en avait eu l'idée, il n'aurait pas fait le choix qu'il a fait ; si rien ne s'était présenté à son esprit, il n'aurait point porté sa volonté au mal. D'où lui vint donc l'idée, quelle qu'elle fut, d'entreprendre ce qui devait faire de lui un diable, de bon ange qu'il était ?

On ne peut vouloir sans vouloir quelque chose, et la volonté ne saurait se porter vers aucun objet, à moins que l'idée ne lui en vienne soit de l'extérieur par les sens corporels, soit intérieurement par des ressorts secrets. Il y a donc plusieurs sortes d'idées : les unes sont inspirées par le conseil d'autrui, comme cette tentation du diable à laquelle Adam donna un consentement coupable ; les autres viennent des objets soumis à l'application de notre esprit ou à la perception de nos sens. L'immuable Trinité n'est pas du domaine de notre esprit, elle le domine plutôt. Mais à l'application de l'esprit est soumis d'abord l'esprit lui-même : aussi sentons-nous que nous vivons ; ensuite le corps gouverné par l'esprit ; c'est pourquoi lorsqu'il faut agir l'esprit met en mouvement le membre nécessaire. Quant aux sens, tout ce qui est corporel est de leur domaine.

76. L'âme n'est point la sagesse souveraine, puisque cette sagesse est immuable, tandis que l'âme est muable. Comment donc se fait-il que en contemplant la sagesse elle se regarde elle-même et pense à soi ? C'est uniquement parce que n'étant point égale à Dieu elle a néanmoins des beautés qui, après Dieu, peuvent la charmer.

Elle est plus parfaite lorsqu'elle s'oublie dans l'amour du Dieu immuable, lorsqu'elle se méprise entièrement en sa présence. Mais si étant en quelque sorte plus à sa portée elle vient à se complaire en soi ; si elle cherche à imiter Dieu désordonnément et à vivre indépendante, elle s'abaisse d'autant plus qu'elle veut s'élever davantage. De là ces paroles : « L'orgueil est le « commencement de tout péché ; » et ces autres : « Le commencement de l'orgueil hu- « main c'est de se séparer de Dieu [1]. » Outre cet orgueil, le diable eut la noire envie d'inspirer à l'homme l'orgueil pour lequel il se sentait réprouvé. De là vint le châtiment qui devait corriger l'homme plutôt que lui donner la mort : le démon avait posé devant lui comme un modèle d'orgueil ; le Seigneur se donna à lui comme un modèle d'humilité. C'est lui qui nous promet l'éternelle vie, il veut que rachetés par le sang qu'il a versé à la suite de travaux et de douleurs inexprimables, nous nous attachions à notre Libérateur avec une charité si ardente, nous soyons attirés vers lui par des lumières si vives, qu'aucune idée d'en-bas ne nous détourne de cette contemplation sublime. Il veut encore que si jamais des idées de convoitise se glissaient en nous, nous fussions rappelés au devoir par la réprobation et les supplices du diable.

77. Mais quelle n'est point la beauté de la justice, quelle n'est point le charme de l'éternelle lumière, c'est-à-dire de la vérité et de la sagesse immuable ? Quand même on n'en pourrait jouir que l'espace d'un seul jour, on aurait raison, pour y parvenir, de mépriser d'innombrables années de vie avec toutes les délices et tous les biens temporels. Ah ! il n'y avait ni erreur ni insensibilité dans le cœur qui s'écriait : « Un jour passé dans votre sanc- « tuaire vaut mieux que des milliers de jours [2]. » Peut-être cependant pourrait-on prendre ces paroles dans un autre sens, entendre par les milliers de jours les temps muables et par le jour unique l'immuable éternité.

Je ne sais si dans cette réponse, que j'ai faite selon la mesure de la grâce qu'il a plu à Dieu de me donner, j'ai omis de résoudre quelques unes de tes questions. Mais s'il te revient quelque chose, ce livre est assez étendu, il faut nous reposer un peu.

[1] Eccli. X, 16, 14.
[2] Ps. LXXXIII, 2.

Ce troisième livre est traduit par M. l'abbé RAULX.

TRAITÉ DE LA MUSIQUE[1].

AVERTISSEMENT.

Le traité de la musique se divise en deux parties : l'une, toute technique, renferme une exposition complète des règles de la Rhythmique et de la métrique ; elle comprend les cinq premiers livres : l'autre, plus philosophique, forme en quelque sorte la morale de l'ouvrage ; l'auteur, analysant les mouvements du cœur et de l'esprit humain, les mouvements des corps et de l'univers, remonte d'harmonie en harmonie, comme par une échelle mystique, jusqu'à l'harmonie éternelle et immuable, Dieu, principe de tous les mouvements et auteur de la loi qui les assujétit à l'ordre, en d'autres termes auteur de l'harmonie à tous ses degrés. Cette partie ne comprend qu'un seul livre ; c'est le plus célèbre.

La première partie est une suite de préceptes, à part quelques détails gracieux, quelques réflexions profondes qui révèlent dans le métricien, tout occupé, ce semble, à mesurer des syllabes, le vigoureux philosophe et le brillant orateur : mais elle offre au plus haut degré l'intérêt qu'elle comportait. Nulle part l'alliance de la poésie et de la musique, ce problème si agité par les érudits, n'apparaît sous une forme plus simple ; on ne scande pas, on entend, j'allais dire, on chante le vers antique ; les iambes, les spondées, les dactyles font place à des mesures musicales dont la raison et l'oreille sont juges ; et cette harmonie n'est pas aussi perdue qu'on le croit : elle a laissé des traces et comme un écho dans la mélopée de nos églises. Dès le début de l'ouvrage, il s'élève entre le Maître et l'élève une discussion en apparence plus métaphysique que musicale ; mais qu'on ne s'y trompe pas, elle découvre les principes qui ont dirigé l'auteur, dans la composition de son traité ; elle en contient toute la substance. Il s'agit de définir la musique, telle que l'auteur la comprend et veut la faire comprendre.

La musique a pour objet de déterminer les durées successives qui divisent un mouvement et le rapport qui les ordonne entre elles. Je dis mouvement en général ; la danse comme le chant est du domaine de la musique : car la danse consiste en des mouvements susceptibles de se mesurer et de se résoudre en cadences régulières ; les sons ne forment également un accord musical que parce qu'ils sont susceptibles de se diviser en intervalles réguliers que l'on peut mesurer par un battement. La Musique est donc la science des belles modulations ou des mouvements bien ordonnés ; pour découvrir la succession de ces mouvements et leur symétrie, le musicien doit remonter jusqu'à la théorie des nombres, examiner leurs rapports et leur progression : c'est sur ce modèle qu'il détermine l'échelle des sons et leurs différentes combinaisons. Les nombres sont le symbole de l'accord musical ; ils le représentent au même titre que les mots expriment la pensée, et les plaisirs de l'oreille supposent des rapports tout mathématiques. On reconnaîtra sans peine ici les principes du système musical tel que l'ont fondé en Grèce les Pythagoriciens.

La musique est donc une science : elle repose sur une théorie absolue, celle des nombres. Elle n'est pas, comme la prosodie, un ensemble de connaissances tout empiriques et par là elle se distingue de la grammaire qui, pour fixer la quantité des syllabes, se borne à consulter l'usage et l'exemple des grands poètes. Comme ses principes, sa méthode est toute rationnelle : elle déduit des rapports numériques, par une conséquence nécessaire, les rapports qui flattent l'oreille. On comprendra dès lors la portée des passages fort nombreux où l'auteur réclame, au nom de la raison, contre la routine des grammairiens : on ne s'étonnera plus de le voir apprendre la musique à un élève qui ignore les règles de la quantité. Les mots et leur quantité représentent des notes, les pieds, des mesures musicales.

Les histrions et les danseurs de métier sont-ils des musiciens ? Non, l'auteur les exclut du chœur

[1] Voir Hist. de S. Aug. chap. VIII, par. 18 ; Rét. liv. I, ch. VI.

des musiciens, au même titre que Platon bannit les poètes de sa république ou refuse le nom d'orateurs à ces discoureurs qui ne savent pas allier la philosophie à l'éloquence. Leur art n'est qu'une pure imitation : la science et ses principes éternels leur échappent. Ils sont artistes à peu près comme le rossignol ; ce sont des gosiers sonores que l'exercice assouplit et que fait mouvoir l'amour d'un vil salaire ou de vains applaudissements.

Telles sont les conclusions de cette longue discussion où l'on retrouve la dialectique, les principes et parfois la grâce des dialogues de Platon.

Entrant alors dans les détails de son sujet, l'auteur fixe d'après les propriétés même des nombres, les durées dans le mouvement, leur progression, leurs rapports ; il détermine les limites où s'arrêtent ces mouvements susceptibles, comme les nombres qui les expriment, de s'étendre à l'infini. Cette discussion en apparence subtile ou aride met dans tout son jour le système pythagoricien sur les lois mathématiques des sons et des accords : à ce titre, elle offrira le plus vif intérêt à tous ceux qui voudraient étudier le principe du pythagorisme en dehors de ses applications erronées à la morale ou à la métaphysique, je veux dire dans sa simplicité première et dans sa pureté.

Accoutumés à scander, nous ne voyons dans les pieds que des combinaisons de brèves et de longues plus ou moins artificielles. Il n'en est rien : « Les pieds, selon l'expression de M. Vincent [1], « sont identiquement la même chose que nos me« sures musicales. » Ils se composent de temps rendus sensibles à l'oreille par le battement de la mesure. Le mélange des pieds ne peut avoir lieu qu'à la condition qu'ils offrent des durées égales et qu'ils se mesurent par le même battement. L'amphibraque ne peut se combiner avec aucun aucun autre pied parce que, divisé dans un rapport de 3 à 1, il trouble le battement de la mesure et comme dit l'élève, écorche les oreilles. En résumé, le pied exprime une mesure musicale dont les syllabes sont les notes, et la combinaison des pieds doit se faire dans un rapport tel que le levé et le posé, le temps faible et le temps fort, reviennent à des intervalles constants et réguliers.

Ce partage du pied en levé et en posé, caractérise essentiellement le rhythme, qui n'est qu'une suite de mesures musicales sans fin déterminée. Les hymnes de Pindare, les chœurs des tragiques sont en général des rhythmes où les paroles se succèdent selon les exigences de l'air créé ou adopté par le poète. La théorie du rhythme, telle qu'on la trouve dans saint Augustin, précise, lumineuse et manifestement appuyée sur une connaissance profonde des conditions de la poésie lyrique dans l'antiquité, offre, selon nous, les véritables principes pour apprécier cette poésie, aujourd'hui assez obscure et par là même difficile à goûter. Nous sentons l'harmonie de Virgile : qui peut se flatter de sentir celle de Pindare? C'est qu'il y a dans les vers de Virgile une cadence tout à fait étrangère aux rhythmes de Pindare. Nous n'avons plus, si j'ose ainsi parler, que le libretto des odes de ce grand musicien. Le mouvement, la passion, la clarté même que le chant répandait à travers ses paroles, comme un souffle puissant, ont disparu pour nous avec la musique. Pindare a eu le sort de ces statues de la Grèce, qui, transportées sous un climat étranger, perdent avec la transparente lumière du ciel oriental la grâce de leurs proportions et le mouvement de leurs traits. La véritable traduction de Pindare serait une traduction en musique. Loin de nous sans doute la pensée d'assimiler à un faiseur de libretto moderne, un Pindare, un Sophocle ! Mais nous ne pouvons nous résoudre à attribuer uniquement à l'inspiration « leur beau « désordre, » ces tours brusques, ces alliances de mot hardies, cette absence de transition, qui déconcertent le grammairien. La musique animait les paroles ; elle les interprétait à l'oreille et au cœur, comme elle interprète dans nos églises la sublime terreur du *Dies iræ*.

Qu'on lise saint Augustin : le rôle tout secondaire de la parole dans le rhythme est tellement un principe à ses yeux, qu'il nous avertit de faire abstraction des mots pour ne considérer que les sons, et que les exemples qu'il donne offrent plutôt un son agréable à l'oreille qu'un sens clair à l'esprit, tant il est vrai que le poète lyrique, dans l'antiquité, n'aurait jamais marché, comme dit Bossuet [1], par vives et impétueuses saillies, s'il n'avait été soutenu et guidé dans ses élans par les mouvements réguliers et « bien ordonnés » de la musique.

Le mètre se distingue du rhythme en ce qu'il admet une fin déterminée, au dejà de laquelle il recommence. Nous n'insisterons pas sur cette distinction malgré son importance : nous voulons appeler l'attention du lecteur sur la manière dont l'auteur enseigne à mesurer le mètre par le battement.

Son système est fort simple et repose sur ce principe : chaque mètre a un pied principal, c'est-à-dire, une mesure fondamentale composée d'un nombre de temps déterminé. Cette mesure, une fois reconnue et adoptée doit se retrouver partout : si un ou plusieurs temps manquent, on les remplace par des silences dont le battement fait sentir la durée. C'est ainsi que dans la musique moderne on remplace les notes par des pauses, des demi-pauses ou des soupirs. Par exemple, ce mètre :

segetes meus labor

peut se mesurer de deux façons différentes; cela dépend du pied que l'on choisit pour mesure

[1] Analyse du traité *de Musica* chez Paul Dupont, 1849, Paris. En recommandant cette analyse à nos lecteurs nous les remettons à notre propre guide.

[1] Hist. universelle : définition de l'ode sacrée qui, elle aussi, était un rhythme.

fondamentale. Adopte-t-on le diiambe (υ—υ—)? On trouve *segetes* | *meus labor.* Mais le diiambe ayant 6 temps et *segetes* étant un anapeste ou pied de 4 temps, il faut remplir les deux temps vides par un silence d'égale durée. La mesure est alors de 6 temps pour chaque pied.

Veut-on, au contraire, prendre pour point de départ le ditrachée (-υ-υ) on aura : *Sege tes meus lu* | *bor* : en revenant de la fin du mètre, c'est-à-dire, la syllabe *bor,* au commencement, *Sege,* on ne trouve que 4 temps; il faut donc un silence de 2 temps. Marquons, si on nous le permet, les silences, par des soupirs 7, signe qui, dans la Musique moderne, équivaut à une brève ou à un temps, nous verrons de nos propres yeux l'égalité de ces deux mesures :

Segetes meus labor 7 7 |

Malgré la routine, l'auteur mesure l'hexamètre par anapestes, ce qui met les accents en relief, chose si importante dans le vers, qu'il soit français, grec ou latin :

Arma virumque cano Trojæ qui primus ab oris.

La fin rapprochée du commencement formant 4 temps et la mesure fondamentale étant l'anapeste ou 4 temps, il n'y aura pas de silence complémentaire.

On remarquera que l'*hémistiche* est le trait distinctif du vers ancien. Le vers n'est vers que parce qu'il admet une coupure qui le partage en deux membres, liés entre eux par le rapport d'égalité le plus étroit. Augustin trouve un rapport d'égalité merveilleux dans les deux membres du vers Hexamètre qui ont un nombre de demi-pieds tel que si on les élève au carré, on obtient le nombre identique de 25. Les anciens étaient bien plus que nous, sensibles à ces propriétés des nombres qui peuvent devenir, en musique, une jouissance pour l'esprit et doubler ainsi le plaisir de l'oreille. On ne voit pas sans surprise que les critiques si nombreuses et si mal fondées qu'on a faites de notre Alexandrin, s'appliquent en grande partie à l'Hexamètre Latin : lui aussi est partagé en deux hémistiches et cela, dit notre auteur, d'un bout à l'autre de l'Enéide. Si saint Augustin s'est brouillé il y a tant de siècles avec les Romantiques, j'ai bien peur que leur système, qui consiste à mettre l'Alexandrin en pièces sous prétexte d'en rompre la monotonie, ne réponde ni aux besoins de l'oreille, ni « aux propriétés essentielles des nombres » et de l'harmonie. C'est ainsi que l'on retrouve les lois de l'esprit humain sous les formules du philosophe : son ouvrage n'a pas vieilli, parce que la raison et les principes de l'art ne vieillissent jamais. Nous arrivons au VIe livre : et nous nous empressons d'offrir au lecteur « une planche sur cette mer immense, » une analyse fidèle et enthousiaste de M. Villemain [1]. La partie esthétique de ce beau livre y est saisie dans toute son élévation. Le lecteur nous permettra donc d'insister sur la partie philosophique et d'y appeler son attention.

Devancier de Descartes et de Malebranche qui ont creusé un abîme entre le corps et l'âme, Augustin, guidé par le sens chrétien, refuse au corps le pouvoir de modifier l'âme. Le corps ne produit pas dans l'âme une impression, une peine, un plaisir, non; à propos des impressions que le corps reçoit du dehors ou des modifications qu'il éprouve dans ses organes, l'âme devient attentive, prend conscience des mouvements corporels, et, selon qu'elle s'y associe ou qu'elle s'y oppose, qu'elle s'y conforme ou qu'elle y résiste, elle ressent de la peine ou du plaisir. La peine est une fonction pénible des organes remarquée par l'âme, le plaisir, une opération facile dont elle a conscience. Cette théorie est d'autant plus originale que d'ordinaire, on regarde l'âme comme purement passive dans le phénomène de la sensation : Augustin n'y voit qu'un mode de l'activité de l'âme, *une réaction* contre les impulsions venues du dehors et auxquelles l'âme reste libre de s'associer. Il rattache sa théorie au dogme chrétien du péché originel. Dans l'état de grâce et de félicité, le corps était en parfaite union avec l'âme : l'âme ne prêtait aucune attention à ses mouvements et était tout entière tournée vers Dieu, son Seigneur, elle était insensible au même titre que nous le sommes encore, quoique d'une manière infiniment moins parfaite, dans la santé. Car, dans la santé, le jeu des organes est si régulier, si facile, que l'âme ne s'en occupe pas et peut se livrer sans distraction comme sans peine, à la contemplation de la vérité. Mais, par une conséquence du péché, la chair n'obéit plus qu'à l'aiguillon du plaisir: l'âme, contrainte de fixer son attention sur ces mouvements de concupiscence, ou lutte péniblement pour y résister, ou se laisse entraîner et préfère à l'insensibilité ou apathie, qui est la suite de la santé, le désordre des voluptés.

Cette théorie d'un spiritualisme si élevé est exposée avec éclat dans le chapitre Ve et domine le livre entier. Aidée de la grâce, l'âme renonce peu à peu à la chair : elle subordonne, par une hiérarchie toute divine, les mouvements que le corps la contraignait à produire, soit pour aller au-devant de ses besoins, soit pour lutter contre ses tendances grossières, à ces mouvements que règle le jugement, qu'inspire la raison; elle s'épure, elle se tourne tout entière vers les choses du ciel. Ainsi les harmonies d'ici bas de plus en plus hautes selon qu'elles ont pour principe, les sens, le jugement, la raison, l'acheminent peu à peu et comme par degrés à l'harmonie tout intellectuelle de la vérité. Elle reprend sa dignité, en reprenant son existence première, la contemplation de Dieu. Si au contraire elle se renferme dans l'harmonie des sens, dans la beauté des objets matériels, elle se lie à une harmonie, celle du péché; car le mal

[1] Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle, p. 421-128.

étant la punition du péché, devient une harmonie : la réparation du désordre est le retour à l'ordre ; sa dégradation est alors achevée : la loi qu'elle n'aime pas l'asservit et l'enchaîne. Donc, la sensibilité n'étant que le pouvoir de réagir contre les impressions du corps, l'âme est dans l'alternative ou de ne prêter attention qu'aux harmonies célestes, ce qui fait sa dignité et son bonheur, ou de s'enfermer dans les harmonies d'ici-bas, ce qui cause sa dégradation et son malheur.

De ce point de vue élevé, Augustin considère tous les mouvements de l'âme et du corps, toujours harmonieux, quoique à différents degrés, puisqu'ils sont une conséquence des lois divines. Et il invite l'âme à remonter de beautés en beautés jusqu'à la beauté souveraine en se dégageant de plus en plus des entraves de la mortalité.

La forme de ce traité est celle du dialogue : l'élève répond peut-être trop souvent par oui et par non ; mais c'était là un défaut inévitable dans un aussi long entretien. D'ailleurs, c'est vraiment un élève ; il se trompe, son maître le laisse s'égarer, puis le ramène à la vérité en lui indiquant avec grâce le point précis qui a été la cause de son erreur. De là vient qu'il faut souvent lire un chapitre tout entier pour le bien comprendre. Ajoutons qu'il est curieux et questionneur au point de fatiguer son maître, *volo tandem tibi parcas.* (Liv. II.) Quant au maître, on peut reconnaître à chaque instant le brillant professeur de rhétorique et de philosophie, mieux encore le disciple de Platon qui avait appris à interroger les esprits, et savait le secret, non-seulement d'instruire et de plaire, mais encore de faire deviner la vérité. Les allusions à sa vie passée et à sa conversion, surtout dans le sixième livre, viennent à chaque instant surprendre, attendrir même le lecteur. Nous n'en signalerons qu'une pour terminer par une citation ; elle marque à la fois la tendresse de cœur et le sincère repentir d'Augustin : « L'adultère, dit-il, en tant qu'adultère est une œuvre coupable ; mais de l'adultère, il naît souvent un homme, c'est-à-dire d'une œuvre coupable de l'homme, une œuvre excellente de Dieu. » Qui ne reconnaîtrait à ces mots cet Adéodat, fruit du péché et toutefois présent magnifique de Dieu, par son génie précoce, sa foi, sa tendresse filiale ?

DE LA MUSIQUE.

LIVRE PREMIER.

L'auteur, dans le premier livre, définit la musique ; il traite des différentes espèces de mouvements cadencés, qui constituent l'essence de cet art, et de leurs rapports.

CHAPITRE PREMIER.

L'ART DE DÉTERMINER LA JUSTE ÉTENDUE DES SONS DÉPEND DE LA MUSIQUE ET NON DE LA GRAMMAIRE.

1. *Le Maître :* Le mot *modus* forme quel pied? — *L'Elève*, un Pyrrhique. — *L. M.* Combien a-t-il de temps? — *L'E.* Deux. — *L. M.* Et le mot *bonus* quel pied est-ce. — *L'E.* Le même que *modus*. — *L. M. Modus* est donc absolument la même chose que *bonus?* — *L'E.* Non pas. — *L. M.* Pourquoi donc dis-tu que ces deux mots sont identiques. — *L'E.* Ils sont identiques par le son, quant à la signification ils diffèrent. — *L. M.* Ainsi tu reconnais qu'on entend le même son, quand on prononce *modus* et *bonus*. — *L'E.* Le son produit par les lettres est sans doute différent, à tout autre égard il est identique. — *L. M.* Eh bien! Quand nous prononçons *pone* (place), verbe, et *pone* (par derrière), adverbe ; n'y a-t-il pas, outre la différence de signification, une nuance dans le son. — *L'E.* Il y a une nuance très-accusée. — *L. M.* Et d'où vient-elle, puisque les deux mots se composent des mêmes lettres et des mêmes temps? — *L'E.* De l'accent, qui n'occupe pas la même place. — *L. M.* Quel est l'art qui enseigne à faire toutes ces distinctions? — *L'E.* Je les entends faire ordinairement aux grammairiens et c'est à leur école que je les ai apprises; mais j'ignore si ces règles sont du ressort de la grammaire ou sont empruntées à un autre art. — *L. M.* Nous verrons cela tout à l'heure : Pour le moment, dis-moi si, en m'entendant frapper un tambour ou pincer une corde deux fois avec autant de rapidité que j'en mets à prononcer *bonus* et *modus*, tu reconnaîtrais dans ces sons les mêmes temps? — *L'E.* Assurément. — *L. M.* Et tu dirais que c'est là un pied pyrrhique. — *L'E.* Oui. — *L. M.* Et quel maître, sinon le grammairien, t'a appris le nom de ce pied? — *L'E.* Il est vrai. — *L. M.* Ainsi c'est le grammairien qui doit apprécier tous les sons analogues ; ou plutôt, trouvant en toi-même l'idée de ces mesures du temps, n'as-tu pas emprunté au grammairien un terme pour les désigner? — *L'E.* Tu

as raison. — *L. M.* Et ce terme, que la grammaire t'a appris, tu n'as pas craint de l'appliquer à un objet qui, de ton propre aveu, n'est pas du ressort de la grammaire? — *L'E.* Qu'on n'ait donné un nom au pied que pour marquer la mesure des temps, j'en suis convaincu ; mais pourquoi ne serais-je pas libre d'employer ce terme pour désigner une semblable mesure, chaque fois que je la rencontrerai? Admettons même qu'il fallût employer, pour désigner des sons qui aient la même mesure, un terme différent et étranger à la grammaire, à quoi bon m'inquiéter des mots quand les choses ont pour moi un sens clair?

L. M. Ce n'est pas là ma pensée; cependant, comme il y a dans les sons, tu le vois bien, des nuances sans nombre, et qu'on peut y reconnaître des mesures déterminées qui, nous en convenons, ne rentrent pas dans le domaine de la grammaire; ne penses-tu pas qu'il existe un autre art qui embrasse tout ce qui regarde le nombre et l'harmonie dans les mots? — *L'E.* Cela me paraît probable. — *L. M.* Quel est cet art, à ton avis? Tu n'ignores pas sans doute qu'on accorde aux Muses une sorte de souveraineté sur le chant; et c'est là, je crois, ce qu'on nomme la musique. — *L'E.* Je le crois aussi.

CHAPITRE II.

DÉFINITION DE LA MUSIQUE ET DE LA MODULATION.

L. M. Nous n'avons pas l'intention de contester sur les mots : mettons donc toute notre attention, si tu le veux bien, à examiner quelle est la nature et l'essence de cet art, quel qu'il soit. — *L'E.* Examinons cette question : car je désire vivement apprendre jusqu'où s'étend le domaine de cet art. — *L. M.* Définis donc la musique. — *L'E.* Je n'ose. — *L. M.* Pourrais-tu voir du moins si ma définition est juste? — *L'E.* J'essaierai quand tu l'auras formulée. — *L. M.* La musique est une science qui apprend à bien moduler. Es-tu de cet avis? — *L'E.* Peut-être, si je voyais clairement en quoi consiste la modulation. — *L. M.* N'as-tu jamais entendu prononcer ce mot, ou ne l'as-tu entendu qu'à propos du chant et de la danse? — *L'E.* C'est cela même; mais comme je remarque que moduler [1] vient de *modus,* juste mesure, et qu'il y a une mesure à garder dans tout ce que l'on fait de bien, tandis que dans le chant et dans la danse il y a une infinité de choses basses, quoique attrayantes; je voudrais comprendre parfaitement ce qu'on entend par modulation : car ce seul mot renferme presque entièrement la définition d'un art aussi étendu que la musique, et il ne s'agit point d'apprendre ici les secrets des chanteurs et des histrions.

L. M. Tu viens de dire que, même en dehors de la musique, il fallait garder dans nos actions une certaine mesure ; néanmoins le terme de modulation entre dans la définition de la musique; n'en sois pas surpris : ignores-tu donc que *la parole* est appelée le privilége et le don de l'orateur? — *L'E.* Je le sais bien, mais pourquoi cette question? — *L. M.* Le voici : quand ton valet, tout grossier et tout ignorant qu'il est, répond par un seul mot à ta demande, conviens-tu qu'il parle? — *L'E.* J'en conviens. — *L. M.* Est-il pour cela un orateur? — *L'E.* Non certes. — *L. M.* Il n'a donc pas manié *la parole*, en prononçant quelques mots, quoique parole vienne de parler. — *L'E.* D'accord; mais cette fois encore où veux-tu en venir? — *L. M.* A te faire comprendre que la modulation est un terme qui peut n'appartenir qu'à la musique, bien que le mot *modus* qui l'a formé puisse s'appliquer à d'autres objets. Ainsi le don de la parole est attribué exclusivement aux orateurs, quoique personne ne s'exprime sans parler, et que parole vienne de parler. — *L'E.* Je comprends maintenant.

3. Quant à l'observation que tu as faite ensuite, qu'il y a dans les chants et dans les danses des grossièretés qu'on ne saurait appeler modulation sans dégrader cet art presque divin, elle est parfaitement juste. Voyons donc d'abord ce qu'il faut entendre par moduler; ensuite, par bien moduler, car ce n'est pas sans raison que le mot *bien* a été ajouté à la définition. Quant au mot *science*, il ne faut pas non plus le passer légèrement; voilà les trois termes, si je ne me trompe, dont se compose la définition. — *L'E.* J'y consens.

L. M. Nous reconnaissons donc que modulation dérive de *modus*. Faut-il craindre qu'il n'y ait excès ou défaut de mesure que dans les objets mis en mouvement? Et, quand il n'y a pas mouvement, doit-on craindre que la mesure ne soit pas observée? — *L'E.* Pour cela non. — *L. M.* Ainsi, nous pouvons définir la modulation, l'art dans les mouvements, ou du

[1] Modulari : soumettre à la mesure, à la règle.

moins l'art d'exécuter des mouvements réguliers. Car il nous serait impossible de dire qu'un objet obéit à un mouvement régulier, s'il ne gardait une mesure. — *L'E.* Cela serait impossible sans doute; mais alors il faudra comprendre sous le terme de modulation tout ce qui sera bien fait. Car, sans mouvement régulier, rien ne peut bien s'exécuter. — *L. M.* Et si tous ces actes s'accomplissaient d'après les lois de la musique, bien que le mot de modulation soit à juste titre plus communément employé à propos des instruments de musique? Tu distingues bien, j'imagine, un ouvrage tourné soit en bois, soit en argent, soit en toute autre matière, du mouvement qu'exécute l'ouvrier pour le faire. — *L'E.* La différence est profonde, je l'avoue. — *L. M.* Ce mouvement est-il exécuté pour lui-même, ou en vue de l'objet à tourner? — *L'E.* Evidemment en vue de l'objet. — *L. M.* Eh bien! si quelqu'un meut son corps sans autre but que de le mouvoir avec grâce et avec élégance, ne dirons-nous pas qu'il danse? — *L'E.* D'accord. — *L. M.* Quand donc penses-tu qu'une chose est supérieure et en quelque sorte maîtresse? Est-ce quand on la recherche en vue d'elle-même ou dans un autre but? — *L'E.* C'est évidemment quand on la recherche en vue d'elle-même. — *L. M.* Rappelle-toi donc la définition que nous avons donnée tout à l'heure de la modulation. Nous avons établi qu'elle n'était que l'art dans les mouvements; vois maintenant à quels mouvements doit s'appliquer de préférence cette définition; est-ce à ceux qui sont pour ainsi dire indépendants, je veux dire qu'on recherche pour eux-mêmes, et qui ont en eux-mêmes la vertu de plaire, ou bien à ceux qui ont je ne sais quoi de servile? car tout ce qui ne s'appartient pas et sert à une fin qui lui est étrangère est réduit à une sorte de servitude. — *L'E.* Il est clair qu'elle s'applique à ceux qu'on recherche pour eux-mêmes. — *L. M.* Il est donc probable que la science des modulations est une science qui consiste à bien ordonner les mouvements, à les rendre capables d'exciter l'intérêt et par conséquent de plaire par eux-mêmes. — *L'E.* C'est fort probable.

CHAPITRE III.

QU'ENTEND-ON PAR BIEN MODULER ET POURQUOI CE MOT EST-IL NÉCESSAIRE A LA DÉFINITION?

4. *L. M.* Pourquoi avons-nous ajouté le mot *bien*, puisque la modulation suppose nécessairement un mouvement bien ordonné? — *L'E.* Je ne sais et j'ignore comment l'idée de cette question m'est échappée: car je m'étais proposé de la faire. — *L. M.* On aurait pu le supprimer, ce mot, et définir simplement la musique, la science qui apprend à moduler. — *L'E.* Il serait fatigant en effet de vouloir ainsi tout expliquer avec le même soin. — *L. M.* La musique est la science des mouvements bien ordonnés. Sans doute on peut dire que les mouvements sont réguliers, quand on y observe avec art la mesure des temps et des repos: car ils plaisent alors et peuvent sans inconvénient s'appeler modulations; mais ne peut-il arriver que ces cadences et ces mesures plaisent à contre-temps, qu'une voix charmante et une danse gracieuse cherchent à provoquer une gaieté folâtre, quand la circonstance exige de la gravité? On abuse alors d'une modulation parfaite, en d'autres termes, d'un mouvement qui était excellent, en tant que mesure, on fait un mauvais usage, parce qu'on l'emploie contre les convenances. Donc il y a une différence profonde entre moduler et bien moduler. La modulation se retrouve chez tous les chanteurs, pourvu qu'ils ne se trompent pas dans la mesure naturelle des paroles et des sons: mais la bonne modulation n'appartient qu'à cet art libéral que nous nommons la musique. Le même mouvement ne paraît pas bien, quand il manque d'à-propos, encore qu'il semble conforme aux lois de la cadence. Retenons ici et partout notre principe: gardons-nous de chicaner sur les mots, quand la chose est claire et ne nous préoccupons plus de savoir si la musique est la science des modulations ou des belles modulations. — *L'E.* Laissons là ces querelles de mots que je méprise: cependant cette distinction ne me déplaît pas.

CHAPITRE IV.

EN QUOI LE MOT SCIENCE ENTRE-T-IL NÉCESSAIREMENT DANS LA DÉFINITION DE LA MUSIQUE.

5. Il nous reste à examiner pourquoi le mot science entre dans la définition. — *L'E.* Oui, car je me rappelle que l'ordre de la discussion le demandait ainsi. — *L. M.* Eh bien! es-tu d'avis que le rossignol conduise bien les modulations de sa voix dans la saison printanière? Son chant est plein d'harmonie et de charme; il est de plus, si je ne me trompe, en parfaite conformité avec la saison [1]. — *L'E.* D'accord. — *L. M.* S'ensuit-il qu'il connaisse les règles de notre art? — *L'E.* Non. — *L. M.* Tu vois donc que le mot de science est nécessaire à la définition. — *L'E.* Je le vois fort bien. — *L. M.* Dis-moi, je te prie, ne te paraissent-ils pas ressembler au rossignol tous ceux qui, guidés par une sorte d'instinct, chantent bien, je veux dire, avec mesure et avec grâce, et ne savent que répondre, si on leur fait une question sur l'harmonie et sur l'échelle des sons graves et aigus? — *L'E.* Ce ne sont que des rossignols. —*L. M.* Et comment qualifier ceux qui prennent plaisir à les écouter sans avoir aucune teinture de cette science? Nous voyons des éléphants, des ours, et d'autres animaux exécuter des mouvements en cadence, aux sons de la voix humaine, les oiseaux eux-mêmes s'enivrent de leurs chants, et ils ne les prodigueraient pas sans doute avec tant d'ardeur, s'ils n'obéissaient à l'attrait du plaisir plutôt qu'aux calculs de l'intérêt; à ce titre, ne faut-il pas comparer aux animaux de pareilles gens? — *L'E.* D'accord; mais voilà une critique à l'adresse de la plupart des hommes. — *L. M.* Ma pensée ne va pas si loin. Des hommes éminents, étrangers à la musique, se plaisent à partager les goûts du peuple, qui ne s'élève guère au-dessus des animaux et qui est en immense majorité, ce qui est chez eux un trait de modération et de prudence : mais ce n'est pas le moment de discuter cette question; ou bien ils vont les écouter pour se délasser de leurs sérieuses occupations et chercher avec discrétion un plaisir qui les récrée. Mais s'il est raisonnable de prendre de temps en temps un pareil plaisir, il est honteux et dégradant de s'y laisser prendre même de temps en temps.

[1] *Tempori* signifie aussi circonstance; c'est un jeu de mots intraduisible.

8. Ne te semble-t-il pas aussi que les joueurs de flûte, de cithare ou de tout autre instrument ne sont que des rossignols? — *L'E.* Pas tout à fait. — *L. M.* Et en quoi diffèrent-ils du rossignol? — *L'E.* En ce qu'il y a un certain art, à mon sens, chez le musicien, tandis que le rossignol n'est guidé que par la nature. — *L. M.* Ce que tu dis a quelque vraisemblance: Mais faut-il décorer du nom d'art ce qui n'est chez eux, qu'un effet de l'imitation? — *L'E.* Pourquoi pas? Car l'imitation joue un si grand rôle dans les arts, qu'ils disparaîtraient presque avec elle. Les maîtres s'offrent en modèle et c'est là ce qu'ils appellent enseigner. — *L. M.* L'art, sans doute, relève à tes yeux de la raison, et procéder avec art, c'est procéder avec raison : N'est-ce pas ton avis? — *L'E.* Oui.— *L. M.* Par conséquent, sans la raison, il n'y a point d'art. — *L'E.* C'est un point que je t'accorde encore. — *L. M.* Crois-tu que les animaux, qui n'ont l'usage ni de la parole, ni de la raison, comme on dit, soient capables de procéder avec raison? — *L'E.* En aucune façon. — *L. M.* Tu vas donc reconnaître ou que les perroquets, les pies, les corbeaux sont des animaux raisonnables ou que tu as trop légèrement donné le nom d'art à l'imitation. On sait en effet que les oiseaux apprennent, à l'école de l'homme, à produire certains chants, certains sons, et qu'ils n'y arrivent que par l'imitation. As-tu une autre opinion? — *L'E.* Je ne saisis pas très-bien la conséquence de ton raisonnement, ni ce qu'elle peut avoir de décisif contre ma réponse. — *L. M.* Je t'avais demandé si les joueurs de cithare, de flûte et autres gens de ce métier possédaient l'art musical, quoiqu'ils ne dussent qu'à l'imitation les effets qu'ils produisaient sur leurs instruments. Ils possèdent l'art, m'as-tu répondu; ce qui est si vrai, as-tu ajouté, que presque tous les arts seraient en péril si l'on en retranchait l'imitation. On peut donc conclure de tes paroles, qu'on procède avec art, lorsqu'on atteint un but par imitation, quand bien même on ne devrait pas à l'imitation la connaissance de l'art. Or, si l'imitation se confond avec l'art, et l'art avec la raison, imitation et raison sont la même chose; mais l'animal sans raison ne fait pas usage de la raison; il ne possède donc pas l'art, et comme il est capable d'imiter, l'art ne peut se confondre avec l'imitation.

L'E. J'ai avancé que les arts relevaient, en général, de l'imitation : Je n'ai pas appelé l'art une pure imitation. — *L. M.* Eh bien! les arts qui relèvent de l'imitation ne relèvent-ils pas également de la raison? — *L'E.* A mon sens, ils se rattachent à ces deux principes. — *L. M.* Je le veux bien, mais la science, sur quel principe repose-t-elle : sur l'imitation ou sur la raison? — *L'E.* Sur toutes deux. — *L. M.* A ce titre, tu accorderas la science aux oiseaux, puisque tu ne leur refuses pas le dôn de l'imitation. — *L'E.* Pas le moins du monde. Car j'ai avancé que la science dépendait de l'imitation et de la raison, non de l'imitation seule. — *L. M.* Voyons, penses-tu qu'elle puisse relever de la raison seule? — *L'E.* Peut-être. — *L. M.* Ainsi donc tu distingues entre l'art et la science; car la science, d'après toi, peut dépendre de la raison seule, tandis que la raison s'unit à l'imitation dans l'art. — *L'E.* Je ne vois pas que cette conclusion soit rigoureuse, car je n'ai pas dit que tous les arts, mais qu'une foule d'arts relèvent à la fois de la raison et de l'imitation. — *L. M.* Comment! Appelleras-tu science ce qui dépend de ces deux principes, ou réserveras-tu ce nom à ce qui ne relève que de la raison? — *L'E.* Et pourquoi donc ne pourrai-je appeler science l'union de la raison et de l'imitation?

7. *L. M.* Puisque nous en sommes venus à parler du joueur de cithare et du joueur de flûte, c'est-à-dire de ce qui touche à la musique, dis-moi s'il ne faut pas attribuer au corps, en d'autres termes, à une sorte de docilité des organes, les effets que ces gens produisent par imitation? — *L'E.* Selon moi cette docilité tient à l'âme et au corps tout ensemble. Cependant tu as employé, avec une justesse parfaite le mot de docilité : les organes, en effet, ne doivent obéir qu'à l'âme. — *L. M.* Je vois bien toutes les précautions que tu emploies pour ne pas accorder exclusivement au corps la faculté d'imitation. Nieras-tu néanmoins que la science soit le privilége de l'âme? — *L'E.* Comment le nier? — *L. M.* Tu ne peux donc, en aucune façon, rapporter à l'imitation et à la raison tout ensemble, la science qui apprend à faire vibrer les cordes et résonner les flûtes; car cette imitation, tu l'as reconnu, ne peut exister sans le corps, tandis que la science ne procède que de l'âme. — *L'E.* C'est la conséquence, je l'avoue, de ce que j'ai avancé, mais qu'importe? Le joueur de flûte tiendra aussi sa science de son âme. L'imitation sans doute ne peut exister indépendamment du corps, mais en s'ajoutant à la science, elle ne fera pas disparaître cette science toute spirituelle qu'il possède. — *L. M.* Non, sans doute, elle ne la fait pas disparaître. Sans prétendre que tous ceux qui touchent de ces instruments sont étrangers à la science musicale, je soutiens que tous ne la possèdent pas. Voilà le point précis auquel je ramène la question, afin de faire complétement entendre, s'il est possible, avec quelle justesse nous avons fait entrer le mot science dans la définition de la musique; car si les joueurs de flûte ou de lyre et autres gens qui exercent un pareil métier possédaient la science musicale, il n'y aurait rien, à mon sens, de plus bas et de plus vil que la musique.

Prête-moi toute ton attention pour voir apparaître clairement la vérité que nous cherchons avec tant de peine. Tu m'as accordé que la science ne réside que dans l'âme? — *L'E.* Et comment ne pas l'accorder? — *L. M.* Eh bien! Est-ce dans l'âme ou dans le corps, ou dans l'un et dans l'autre que réside le sens de l'ouïe? — *L'E.* Dans l'un et l'autre. — *L. M.* Et la mémoire? — *L'E.* Je crois qu'elle réside dans l'âme. Car si nous saisissons par les sens, les phénomènes que nous confions à la mémoire, ce n'est pas une raison pour croire que la mémoire réside dans le corps. — *L. M.* Tu soulèves là une question fort grave et qui est étrangère à notre discussion. Voici qui suffira à notre sujet : les animaux sont doués de mémoire, tu ne saurais le nier. Les hirondelles, chaque année, reviennent à leur nid, et le poète a dit des chèvres avec beaucoup de justesse :

> Un joyeux souvenir les ramène à l'étable [1].

Homère ne fait-il pas l'éloge du chien qui reconnaît son maître, déjà oublié de ses serviteurs? Il serait possible de citer une foule d'exemples à l'appui de ce que j'avance. — *L'E.* Je ne dis pas le contraire, mais que prétends-tu? Je désire vivement le savoir. — *L. M.* Quoi! n'est-il pas évident que celui qui a fait à l'âme seule le don de la science et l'a refusé à tous les animaux privés de raison, ne l'a placée ni dans les sens, ni dans la mémoire, puisque les sens sont inséparables des organes, que la bête elle-même a des sens et de la mémoire, mais dans l'intelligence seule? — *L'E.*

J'attends toujours ce que tu vas tirer de ces prémisses. — *Le M.* Voici ma concl sion. Tous ceux qui, ne consultant que les sens et ne gravant dans leur mémoire que ce qui les flatte, règlent sur ce plaisir tout matériel le mouvement de leurs corps et y joignent un certain talent d'imitation, ceux-là n'ont pas la science, malgré toute l'habileté qu'ils peuvent déployer, s'ils ne voient pas à la pure et véritable lumière de l'intelligence le principe de l'art qu'ils se vantent d'interpréter ; si donc la raison nous démontre que les chanteurs de théâtre n'ont qu'un talent de ce genre, tu pourras sans hésitation, je crois, leur refuser la science et par conséquent ne pas reconnaître en eux cet art musical qui n'est que la science des modulations. — *L'E.* Développe ta pensée, voyons cela à fond.

9. *Le M.* La souplesse plus ou moins grande des doigts est sans doute un effet de l'exercice et non de la science. — *L'E.* Pourquoi cela ? — *Le M.* Tout à l'heure tu faisais de la science un privilége de l'âme : or cette souplesse ne dépend que des organes, encore qu'ils obéissent à l'impulsion de l'âme. — *L'E.* Mais puisque l'âme en qui est la science, commande au corps ces mouvements, il faudrait plutôt les attribuer à l'âme qu'aux membres qui ne font qu'obéir. — *Le M.* Ne peut-il arriver qu'un homme soit supérieur en science à un autre homme, bien que celui-ci fasse mouvoir ses doigts avec plus de facilité et d'aisance ? — *L'E.* Cela est très-possible. — *Le M.* Or, si les mouvements rapides et agiles des doigts devaient être attribués à la science, plus on excellerait dans ces mouvements, plus on porterait loin la science. — *L'E.* C'est vrai.

Le M. Fais encore attention à ceci : Tu as quelquefois remarqué sans doute que les charpentiers et autres artisans de ce genre, en frappant avec la hache ou la cognée, retombent toujours au même endroit, sans jamais se tromper sur le point où ils ont l'intention de diriger leurs coups ; essayons-nous de le faire, nous ne pouvons y réussir et nous leur prêtons à rire. — *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* Et d'où vient que nous ne pouvons y réussir ? Est-ce faute de savoir le coup qu'il faut frapper, l'entaille qu'il faut faire ? — *L'E.* Nous ne le savons pas toujours. — *Le M.* Eh bien ! suppose un homme qui connaisse dans tous ses détails le métier du forgeron, sans avoir toutefois la main aussi exercée ; suppose-le capable de donner à ces ouvriers qui travaillent avec la plus grande facilité une foule de leçons qui dépassent leur intelligence. N'est-ce pas là un fait journalier ? — *L'E.* D'accord. — *Le M.* Ainsi donc on doit attribuer à l'habitude plutôt qu'à la science, non-seulement l'aisance, et la légèreté, mais encore la cadence dans les mouvements corporels : autrement, mieux on se servirait de ses mains, plus on serait instruit. Nous pouvons appliquer cette observation au talent des joueurs de flûte et de cithare, et par conséquent, la difficulté que nous éprouverions à exécuter les mouvements de doigts ne nous empêchera pas de les attribuer à l'habitude, à l'imitation, à un exercice journalier, plutôt qu'à la science. — *L'E.* Je me rends enfin. Aussi bien, j'entends dire souvent que des médecins fort savants sont surpassés par des praticiens moins instruits, dans les amputations, dans les pansements, en un mot dans toutes les opérations qui exigent la main ou le fer : cette branche de la médecine s'appelle chirurgie [1], et le terme même dénote suffisamment des opérations qui se font avec les mains. Continue donc et achève cette question.

CHAPITRE V.

LE SENTIMENT MUSICAL VIENT-IL DE LA NATURE ?

10. *Le M.* Il nous reste, je crois, à montrer que les arts mêmes qui nous plaisent par le talent d'exécution, quand les effets en sont puissants, dépendent immédiatement, non de la science, mais du concours des sens et de la mémoire ; car je ne veux point que tu me dises que la science peut se rencontrer sans la pratique et même à un plus haut degré que chez ceux qui excellent dans la pratique, et que néanmoins ces derniers auraient été incapables d'atteindre, en dehors de toute science, à un talent d'exécution aussi consommé. — *L'E.* Commence, c'est là évidemment le point à démontrer.

Le M. N'as-tu jamais écouté certains histrions avec un certain intérêt ? — *L'E.* Oui, et avec plus d'intérêt peut-être que je ne l'aurais voulu. — *Le M.* D'où vient que la multitude ignorante siffle souvent un joueur de flûte qui fait entendre de méchants airs, tandis qu'elle applaudit un exécutant habile, et que son enthousiasme répond à la beauté des accords du musicien ? La foule agit-elle ainsi parce

[1] Χειρος-εργον, œuvre de la main.

qu'elle connaît l'art musical? — *L'E.* Non. — *Le M.* Pourquoi donc? — *L'E.* Ainsi le veut la nature qui a donné à tous les hommes le sens de l'ouïe: la foule juge d'après l'oreille. — *Le M.* Tu as raison, mais examine si le joueur de flûte n'est pas aussi doué de ce sens. S'il en est ainsi, il peut faire mouvoir ses doigts conformément aux indications de la nature quand il souffle dans sa flûte; un son le satisfait-il! il peut le noter et le graver dans sa mémoire, et, à force de le répéter, habituer ses doigts à se placer sans hésitation et sans erreur, soit qu'il reproduise les airs d'un autre, soit qu'il en invente lui-même, en suivant les inspirations et le goût de la nature. Par conséquent, si la mémoire obéit aux sens, et les doigts à la mémoire, quand ils sont déjà assouplis et préparés par l'exercice; le joueur de flûte exécute, quand il le veut, avec d'autant plus de justesse et d'agrément qu'il possède à un degré supérieur les facultés qui nous sont communes avec les bêtes, ainsi que nous venons de le démontrer, je veux dire le goût de l'imitation, les sens et la mémoire. As-tu quelque objection à faire? — *L'E.* Aucune assurément. Et je désire ardemment connaître l'essence de cet art que tu viens de mettre avec tant de raison hors de la portée des vulgaires esprits.

CHAPITRE VI.

LES CHANTEURS DE THÉATRE IGNORENT LA MUSIQUE.

11. *Le M.* Cela ne suffit pas, et je ne puis me résoudre encore à passer à de plus amples développements. Nous avons reconnu que les histrions peuvent, sans posséder la science musicale, chatouiller agréablement les oreilles de la foule; il nous reste à établir qu'ils sont incapables d'avoir le goût de la musique et d'en connaître les secrets. — *L'E.* Tu ne feras pas peu si tu établis ce point. — *Le M.* Rien n'est plus aisé, mais il faut redoubler d'attention. — *L'E.* Jamais, que je sache, je n'ai manqué d'attention, depuis le commencement de ces entretiens. Mais en ce moment tu piques encore plus ma curiosité. — *Le M.* Je t'en sais gré, quoique tu n'obliges après tout que toi-même. Réponds donc, s'il te plaît. Crois-tu que celui-là connaisse la valeur d'une pièce d'or qui, voulant la changer, s'imagine qu'elle vaut dix pièces d'argent? — *L'E.* Non, assurément. — *Le M.* Dis-moi maintenant ce qui a le plus de valeur à tes yeux, des idées propres à notre intelligence, ou des qualités que nous accorde le jugement irréfléchi des ignorants. — *L'E.* Nul doute qu'il ne faille mettre plus de prix à notre propre intelligence qu'à des qualités qui nous sont en quelque sorte étrangères. — *Le M.* Peux-tu nier que toute science appartienne à l'intelligence? — *L'E.* Comment le nier? — *Le M.* Par conséquent, c'est dans l'intelligence que réside la science musicale. — *L'E.* C'est la conséquence de la définition. — *Le M.* Eh bien! les applaudissements de la foule et toutes ces récompenses qu'on décerne au théâtre, ne te semblent-ils pas dépendre du hasard et du goût de la foule? — *L'E.* A mon sens il n'y a rien de plus hasardeux, de plus incertain, de plus exposé aux caprices de la tyrannie populaire que toutes ces faveurs. — *Le M.* Les chanteurs vendraient-ils donc les accents de leur voix à un pareil prix, s'ils savaient la musique? — *L'E.* Cette conclusion fait une vive impression sur mon esprit, mais j'ai une objection. La comparaison du changeur d'or avec le comédien ne me semble pas tout à fait juste. Le comédien, en effet, après avoir conquis les applaudissements ou reçu de l'argent, ne perd pas pour cela la science, s'il en a, qui lui a servi à charmer le peuple. Plus riche, plus heureux grâce aux applaudissements de la foule, il rentre chez lui avec sa science intacte. Ce serait folie à lui de dédaigner ces faveurs; en ne les obtenant pas, il serait moins connu et moins riche; en les gagnant, sa science n'en est pas amoindrie.

12. *Le M.* Vois donc si nous arriverons à notre but par un autre raisonnement. La fin que nous nous proposons en agissant, est sans doute supérieure à la chose même que nous faisons. — *L'E.* C'est un principe évident. — *Le M.* Ainsi donc celui qui chante ou qui apprend à chanter dans le seul but d'obtenir les applaudissements du public ou d'un homme quel qu'il soit, n'estime-t-il pas cette approbation plus haut que le chant lui-même? — *L'E.* Je ne puis dire le contraire, — *Le M.* Eh quoi! celui qui juge mal d'une chose, le paraît-il la savoir? — *L'E.* Non, à moins qu'on ne l'ait corrompu de quelque manière. — *Le M.* Or, celui qui est intimement convaincu de l'infériorité d'une chose réellement supérieure n'en possède pas la science, personne n'en doute. — *L'E.* C'est incontestable. — *Le M.* Donc quand tu m'auras persuadé ou démontré qu'un histrion

n'a pas acquis le talent qu'il peut avoir, ou n'en fait pas montre pour plaire au public, en vue de l'argent ou des applaudissements, alors je t'accorderai qu'on peut posséder la musique tout en étant histrion. Si au contraire, il est infiniment probable qu'il n'y a pas d'histrion qui ne se propose, comme la fin de sa profession, l'argent ou la célébrité, tu es forcé de reconnaître que les histrions ne savent pas la musique, ou que nous devons demander à la foule la gloire et autres biens éphémères, plutôt que de chercher en nous la science. — *L'E.* Après les propositions que je t'ai accordées plus haut, je me vois forcé de t'accorder encore celle-ci. Car je ne crois pas qu'on puisse rencontrer au théâtre un homme qui aime son art pour son art, et non pour les avantages qui y sont attachés; c'est à peine si on le rencontrerait dans les écoles. Toutefois, si un pareil homme a jamais existé ou existe un jour, il faudrait plutôt estimer l'histrion, que ravaler le musicien. Développe-moi donc, si tu le veux bien, les principes de ce grand art que je ne puis plus maintenant regarder comme un art vulgaire.

CHAPITRE VII.

DES TERMES LONGTEMPS ET NON LONGTEMPS.

13. *Le M.* Je vais le faire ou plutôt tu le feras toi-même. Je ne procéderai que par questions et par demandes. Et tout ce que renferme ce sujet, dont tu sembles vouloir pénétrer les détails, tu le verras se développer en me répondant. Je te demande donc si l'on peut courir longtemps et vite. — *L'E.* On le peut. — *L. M.* Peut-on courir vite et lentement tout ensemble? — *L'E.* C'est impossible. — *Le M.* Donc entre longtemps et lentement il y a une grande différence. — *L'E.* Fort grande. — *Le M.* Nouvelle question : Qu'est-ce qui est opposé à la longueur du temps au même titre que la rapidité l'est à la lenteur? — *L'E.* Pour exprimer cette idée je ne trouve pas de terme usuel. Aussi je ne trouve qu'un terme négatif à opposer, à savoir, ce qui ne dure pas longtemps : de la même manière que si je ne voulais pas employer le mot rapidement, je dirais non lentement, et la signification serait la même. — *Le M.* Tu as raison : en parlant ainsi, la vérité ne perd rien. Quant au mot qui t'échappe, je l'ignore, ou pour le moment il ne me vient pas à l'esprit, en supposant que je le possède. Convenons donc d'appeler ces termes tout contraires : longtemps et non longtemps : lentement et vite. Et d'abord discutons sur le temps plus ou moins long dans le mouvement. — *L'E.* J'y consens.

CHAPITRE VIII.

DU TEMPS PLUS OU MOINS LONG DANS LE MOUVEMENT.

14. *Le M.* Vois-tu clairement ce que signifie longtemps et non longtemps? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Ainsi un mouvement, par exemple, qui dure deux heures, comparé à un mouvement qui ne dure qu'une heure, n'a-t-il pas le double de temps? — *L'E.* C'est trop clair. — *Le M.* Le temps plus ou moins long est donc susceptible de se mesurer et de se diviser dans un rapport tel qu'un mouvement peut être à un autre, comme 2 est à 1, c'est-à-dire qu'il peut être le double d'un autre. Un mouvement peut encore être à un autre comme 3 est à 2, en d'autres termes, renfermer trois intervalles de temps égaux aux deux intervalles que renferme l'autre. On peut ainsi parcourir tous les nombres, en ne laissant rien de vague et d'indéterminé dans leur échelle, et en fixant un chiffre pour désigner le rapport de deux mouvements entre eux. Ce chiffre pourra être le même comme dans le rapport de 1 à 1, de 2 à 2, de 3 à 3, de 4 à 4, ou différent, comme dans le rapport de 1 à 2, de 2 à 3, de 3 à 4, ou de 1 à 3, de 2 à 6, et ainsi de suite, pour tout mouvement susceptible de se mesurer. — *L'E.* Plus de clarté, je te prie.

Le M. Reviens donc à l'exemple des heures et de ce rapport que je croyais avoir suffisamment éclairci, passe à tous les autres. Tu ne saurais nier qu'il ne puisse y avoir deux mouvements, l'un d'une heure, l'autre de deux. — *L'E.* Je l'accorde. — *Le M.* Eh quoi! ne peut-il y avoir encore deux mouvements, l'un de 2 heures, l'autre de 3? — *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* Un mouvement de 3 heures et un autre de 4? N'est-il pas évident qu'il peut y avoir aussi deux mouvements, l'un d'une heure, l'autre de trois, l'un de 2, l'autre de 6? — *L'E.* C'est évident? — *Le M.* Pourquoi donc ce que je disais ne serait-il pas également évident? Je ne prétendais pas dire autre chose en effet, quand je soutenais que deux mouvements pou-

vaient avoir entre eux un rapport marqué par un chiffre, comme 1 est à 2, 2 à 3, 3 à 4 et ainsi de suite. Ceci admis, il est facile d'établir d'autres proportions comme de 7 à 10, de 5 à 8 et de trouver le même rapport entre deux mouvements mesurés qu'entre deux nombres égaux ou inégaux. — *L'E.* Je comprends, ces rapports peuvent exister.

CHAPITRE IX.

DES MOUVEMENTS RATIONNELS OU IRRATIONNELS, CONNUMÉRÉS OU DINUMÉRÉS.

15. *Le M.* Tu comprends aussi, je pense, que tout ce qui admet une juste mesure est préférable à tout ce qui est incommensurable et illimité. — *L'E.* Cela est de la dernière évidence. — *Le M.* Par conséquent deux mouvements qui ont entre eux, ainsi que nous l'avons dit, une mesure commune, sont préférables à ceux qui ne l'ont pas. — *L'E.* C'est une conséquence bien claire. Il sont unis par la mesure et la proportion des nombres, tandis que les derniers ne sont unis par aucun rapport. — *Le M.* Appelons donc, si tu veux, rationnels, les mouvements, qui peuvent se mesurer entre eux et irrationnels ceux qui n'admettent pas de commune mesure. — *L'E.* Je le veux bien.

L. M. Examine d'abord si tu trouves un rapport plus harmonieux dans les mouvements rationnels marqués par les mêmes nombres que dans ceux qui sont exprimés par des nombres différents. — *L'E.* Ce n'est une question pour personne. — *L. M.* Eh bien ! parmi les nombres inégaux entre eux, n'y en a-t-il pas qui nous permettent de dire de quelle fraction de lui-même le plus grand est égal au plus petit ou le dépasse : comme 2 et 4, 6 et 8, et d'autres où ce rapport n'est plus aussi sensible, comme 3 et 10, 4 et 11 ? Dans les deux premiers nombres, en effet, le plus grand l'emporte de la moitié sur le plus petit : le plus petit, ou 6, est inferieur au plus grand du quart du plus grand. Quant aux deux derniers, 3 et 10, 4 et 11, nous y voyons bien quelque rapport, parce qu'ils peuvent se décomposer en unités comparables entre elles. Mais ont-ils entre eux un rapport aussi parfait que les précédents ? Peut-on dire de quelle fraction de lui-même le plus grand est égal au plus petit ou le plus petit supérieur au plus grand ? Non assurément. Car comment préciser quel est le tiers de 10 ou le quart de 11 ? Et, en parlant de fraction, j'entends une fraction irréductible comme $^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_5$, $^1/_6$, sans avoir besoin d'ajouter ni dixième, ni vingtième, ni aucun nombre fractionnaire. — *L'E.* Je comprends.

16. *Le M.* Parmi ces mouvements rationnels, inégaux dont je t'ai cité deux espèces en prenant des nombres pour exemple, quels sont ceux que tu juges les plus parfaits ? Ceux où les rapports peuvent être établis par des fractions exactes, ou ceux qui ne sont pas susceptibles d'une mesure commune ? — *L'E.* La raison veut, ce me semble, que ceux où l'on peut dire de quelle fraction de lui-même le plus grand est égal ou supérieur au plus petit, soient préférables à ceux qui n'offrent pas ce caractère. — *Le M.* Fort bien. Veux-tu que nous leur donnions aussi un nom, afin de les désigner par un terme plus court, quand nous serons obligés d'en parler ? — *L'E.* Je le veux bien. — *Le M.* Nommons donc *connumérés* ceux que nous préférons et *dinumérés* ceux qui nous paraissent moins parfaits. Les premiers, en effet, outre qu'ils se comptent par unités, se mesurent et s'évaluent par la quantité qui rend le plus grand égal ou supérieur au plus petit. Les derniers au contraire ne sont comparables qu'avec eux-mêmes et ne peuvent ni se mesurer, ni s'évaluer par la différence qui rend le plus grand égal, ou inférieur au plus petit. Car, on ne peut dire de ces derniers combien de fois le plus grand renferme le plus petit, ni combien de fois le plus grand et le plus petit renferment la quantité qui rend l'un supérieur à l'autre. — *L'E.* J'accepte ces dénominations et je ferai mon possible pour me les rappeler.

CHAPITRE X.

DES MOUVEMENTS COMPLIQUÉS ET SESQUIALTÈRES.

17. *Le M.* Voyons maintenant comment on peut diviser les mouvements connumérés ; la différence entre eux est frappante. Car, parmi les mouvements connumérés, il y en a où le plus petit nombre mesure le plus grand, en d'autres termes, le plus grand contient le plus petit un certain nombre de fois, comme nous l'avons dit de 2 et de 4 : 2 en effet est contenu 2 fois dans 4 et il serait contenu 3 fois dans 6, 4 fois dans 8, 5 fois dans 10, si nous voulions prendre ces nombres pour exemple. Il y en a d'autres, où

la différence entre le plus petit et le plus grand, les divise tous les deux, c'est-à-dire que le plus petit et le plus grand renferment leur différence un certain nombre de fois, comme dans les deux nombres 6 et 8. Ici, en effet, la différence est 2, et cette différence est contenue 4 fois dans 8, 3 fois dans 6. Désignons donc aussi par des termes particuliers ces sortes de mouvements et les nombres qui nous les représentent plus clairement. Leur différence spécifique, si je ne me fais illusion, a dû te frapper déjà. Donc, si tu le veux bien, appelons *compliqués* deux nombres dont le plus grand est multiple du plus petit, et quant aux autres, appelons-les d'un nom déjà ancien, *Sesquialtères*. On nomme Sesquialtères deux nombres qui sont entre eux dans un rapport tel que le plus grand comparé au plus petit renferme des parties proportionnelles à son excédent : ainsi dans 3 en rapport avec 2 le plus grand dépasse le plus petit de sa troisième partie; dans 4 en rapport avec 3, de la quatrième partie; dans 5 en rapport avec 4, de la cinquième, et ainsi de suite; le rapport est analogue dans 6 comparé à 4, dans 8 comparé à 6, dans 10 comparé à 8; l'on peut constater la même relation dans les nombres suivants, si élevés qu'ils soient. Quant à l'étymologie du mot, elle est difficile à déterminer. Peut-être *Sesque* vient-il de *Seabsque*, c'est-à-dire, en dehors de soi; et de fait, 5 en relation avec 4, lui devient égal en retranchant ce qui le distingue, la cinquième unité. Que te semble de tout cela? — *L'E.* Le rapport que tu établis entre les mouvements mesurés et les nombres me paraît fort exact. Les termes que tu emploies pour les désigner me semblent bien choisis pour rappeler l'idée que nous y attachons. Quant à l'étymologie du mot *Sesque*, elle ne me choque pas, bien que l'inventeur ait pu fort bien n'avoir pas la pensée que tu lui prêtes.

CHAPITRE XI.

COMMENT UN MOUVEMENT ET UN NOMBRE SONT BORNÉS DANS LEUR ACCROISSEMENT A L'INFINI ET REÇOIVENT UNE FORME DÉTERMINÉE. — SYSTÈME DÉCIMAL.

18. *Le M.* J'approuve ta pensée, mais ne vois-tu pas que les mouvements rationnels, c'est-à-dire, ayant entre eux une relation numérique, peuvent avec ces nombres s'étendre à l'infini, s'ils ne rencontrent, dans une règle fixe, une limite qui les arrête et leur impose une mesure et une forme déterminée? Car si nous parlons d'abord des nombres égaux comme 1 à 1, 2 à 2, 3 à 3, 4 à 4 et ainsi de suite, quelle limite pouvons-nous rencontrer, quand le nombre n'en a pas lui-même? Telle est en effet l'essence du nombre : est-il énoncé? il est fini; ne l'est-il pas? il est infini. Cette propriété des nombres égaux se retrouve dans les nombres inégaux compliqués ou sesquialtères, connumérés ou dinumérés.

Pose le rapport de 1 à 2 et continue cette opération en établissant le rapport de 1 à 3, 1 à 4, 1 à 5 et ainsi de suite; tu ne trouveras pas de limite. Double le second terme du rapport comme 1 et 2, 2 et 4, 4 et 8, 8 et 16, et ainsi de suite; tu ne trouveras pas non plus de limite. Triple, quadruple, fais toute autre combinaison de ce genre et tu verras toujours les nombres s'étendre à l'infini.

De même pour les nombres sesquialtères. Etablissons-nous les rapports de 2 à 3, 3 à 4, 4 à 5? Nous pouvons continuer ainsi jusqu'à l'infini, puisque nous ne rencontrons aucune limite. Veux-tu poser des rapports analogues, par exemple 2 à 3, 4 à 6, 6 à 9, 8 à 11, 10 à 15, et ainsi de suite? Ici, comme ailleurs, tu ne seras arrêté par aucune limite.

A quoi bon parler des nombres dinumérés? D'après les exemples que nous en avons cités, il est aisé de comprendre que l'échelle de ces nombres se continue sans fin. Es-tu de mon avis?

19. *L'E.* Rien de plus vrai. Mais quelle est enfin la règle qui ramène cette progression infinie en elle-même à une mesure, à une forme déterminée? Voilà ce que je suis impatient d'apprendre. — *Le M.* Tu t'apercevras que tu le sais, comme tout le reste, quand tu feras à mes questions des réponses exactes. D'abord, devons-nous, parce qu'il est question de mouvements représentés par des nombres, consulter les nombres eux-mêmes, pour appliquer aux mouvements cadencés les règles absolues et invariables que nous avons découvertes dans les nombres? — *L'E.* C'est mon avis : à mon sens, on ne saurait procéder plus méthodiquement. — *Le M.* Eh bien? remontons jusqu'au principe même des nombres et voyons, selon la portée de notre intelligence, pour quelle raison on a fixé, dans l'échelle illimitée des nombres, certains degrés qui permettent de

redescendre à l'unité, qui leur sert de principe. Ainsi en comptant nous allons d'abord de 1 à 10, puis nous revenons à 1 : si tu veux suivre la série des dizaines, 10, 20, 30, 40, tu arrives jusqu'à cent; si tu parcours la série des centaines, 100, 200, 300, 400, tu trouves, au nombre mille, comme un point de repère, qui te permettra de redescendre. Faut-il aller plus loin? Tu entends bien ce que j'entends par ces séries qui ont pour principe le nombre 10. Car de même que 10 contient 1 dix fois, de même 100 contient 10 dix fois et 1000 contient 100 dix fois. Ainsi, on peut aller aussi loin que l'on voudra : on trouvera toujours une série analogue à celle que la dizaine nous a offerte. Y a-t-il quelque chose que tu ne saisisses pas? — *L'E.* Tout est clair et incontestable.

CHAPITRE XII.

POURQUOI, DANS LA NUMÉRATION, VA-T-ON DE 1 A 10 ET REVIENT-ON DE 10 A 1.

20. *Le M.* Examinons, avec toute l'attention possible, en vertu de quelle loi on va de 1 à 10 pour revenir ensuite de 10 à l'unité. Dis-moi donc : ce qu'on appelle commencement n'est-il pas nécessairement le commencement de quelque chose? — *L'E.* Assurément. — *Le M.* Et ce qu'on appelle fin, n'est-ce pas nécessairement la fin de quelque chose? — *L'E.* Nécessairement. — *Le M.* Et peut-on passer du commencement à la fin sans un certain milieu? — *L'E.* Non. — *Le M.* Donc un tout quelconque est composé d'un commencement, d'un milieu et d'une fin? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Dis-moi maintenant, par quel nombre pourrais-tu désigner le commencement, le milieu et la fin? — *L'E.* Tu veux sans doute que je cite le nombre 3 : car ta question comprend un triple objet? — *Le M.* Fort bien. Aussi vois-tu dans le nombre 3 une certaine perfection : il a un commencement, un milieu et une fin. — *L'E.* Je le vois bien. — *Le M.* Eh! n'avons-nous pas appris dès l'âge le plus tendre, que tout nombre est pair ou impair? — *L'E.* Oui. *Le M.* Rappelle donc tes souvenirs et dis-moi quel nombre nous appelons pair et quel nombre, impair? — *L'E.* Tout nombre qui peut se diviser en deux parties égales est pair, sinon, impair.

21. *Le M.* C'est cela. Donc puisque 3 est le premier nombre entier qui soit impair et qu'il a, comme nous venons de le dire, un commencement, un milieu et une fin, ne faut-il pas que le nombre pair soit également entier et complet et qu'on y retrouve un commencement, un milieu, une fin? — *L'E.* C'est de toute nécessité. — *Le M.* Mais ce nombre, quel qu'il soit, ne peut avoir son milieu indivisible, comme le nombre impair : car s'il avait cette propriété, il ne pourrait plus se partager en deux parties égales, ce qui est le caractère de tout nombre pair, ainsi que nous l'avons vu. Or 1 est un milieu indivisible, 2 est un milieu divisible; et par milieu dans les nombres, il faut entendre une quantité qui se trouve entre deux quantités de même valeur. Y a-t-il quelque obscurité dans nos paroles? Me comprends-tu bien? — *L'E.* Oui; tout me paraît clair; mais quand je cherche un nombre entier pair, le nombre 4 est le premier qui s'offre à moi. Car, comment trouver dans le nombre 2 les trois éléments qui rendent un nombre complet, je veux dire, le commencement, le milieu, la fin? — *Le M.* Voilà précisément la réponse que j'attendais, et c'est la raison qui te la dicte.

Remonte donc au nombre 1 lui-même et examine : tu n'auras pas de peine à découvrir que 1 n'a ni milieu ni fin, parce qu'il n'est qu'un commencement, en d'autres termes, il est commencement parce ce qu'il manque de milieu et de fin. — *L'E.* C'est évident. — *Le M.* Que dire du nombre 2? Peut-on y voir un commencement et un milieu, quoiqu'il ne puisse exister de milieu qu'autant qu'il y a une fin, ou bien un commencement et une fin, quoique l'on ne puisse arriver à la fin que par un milieu? — *L'E.* La conclusion est rigoureuse : toutefois je ne sais que répondre sur ce nombre. — *Le M.* Eh bien! vois s'il n'est pas possible que le nombre 2 soit aussi le commencement d'autres nombres. Car, s'il n'a ni milieu ni fin, comme le fait voir la raison, de ton propre aveu, que peut-il être enfin sinon un commencement? Craindrais-tu d'établir deux commencements? — *L'E.* Sans aucun doute. — *Le M.* Tu aurais raison s'il s'agissait de deux commencements opposés; mais ce second commencement vient du premier qui n'a d'autre origine que lui-même, tandis que le second sort du premier; car 1 et 1 font 2, et à ce titre tous les nombres viennent de 1 : mais ils se forment par addition et multiplication, et l'addition comme la multiplica-

tion prend naissance dans le nombre 2 ; il suit de là qu'il se trouve un premier principe dans le nombre 1, *d'où* sortent tous les nombres, et un second, dans le nombre 2, *par lequel* sont formés tous les autres. N'as-tu pas d'objection à faire? — *L'E.* Aucune, et ce n'est pas sans admiration que je songe à ces considérations, bien qu'elles ne soient que mes propres réponses à tes questions.

22. *Le M.* On analyse ces propriétés des nombres d'une manière plus rigoureuse et plus profonde dans l'arithmétique. Mais hâtons-nous de revenir à la question qui nous occupe : 2 ajoutés à 1, combien font-ils? — *L'E.* 3. — *Le M.* Ainsi ces deux principes des nombres ajoutés ensemble forment un nombre entier et parfait? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Après avoir compté 1, 2, quel nombre trouvons-nous? — *L'E.* Ce même nombre 3. — *Le M.* Ainsi, ce nombre formé de 1 et de 2, se place régulièrement après les deux premiers, sans qu'aucun autre puisse s'intercaler entre eux? — *L'E.* C'est clair. — *Le M.* N'est-il pas clair également que cette propriété ne se retrouve dans aucun autre nombre? Car si l'on ajoute deux nombres qui se suivent, jamais le nombre qui résulte de leur addition ne les suit immédiatement. — *L'E.* Je comprends; en effet, 2 et 3, nombres qui se suivent, donnent pour total 5 : or ce n'est pas 5 qui vient immédiatement après dans l'ordre de la numération, c'est 4. De plus 3 et 4 font 7 et l'ordre de la numération appelle entre 4 et 7 les deux nombres 5 et 6. Plus j'irai loin, plus il faudrait de nombres pour combler l'intervalle. — *Le M.* Il existe donc une harmonie bien grande entre les trois premiers nombres. On dit 1, 2, 3, sans qu'on puisse intercaler entre eux aucun nombre : de plus 1 et 2 font 3? — *L'E.* Oui, ce rapport est merveilleux. — *Le M.* N'est-il pas aussi remarquable que plus cet accord est etroit et intime, plus il tend à une certaine unité et forme une certaine unité dans la pluralité? — *L'E.* C'est une chose très-frappante et j'admire en l'aimant, je ne sais pourquoi, cette unité dont tu me fais sentir la beauté[1]. — *Le M.* Fort bien : or, un ensemble a surtout le caractère de l'unité, lorsque le milieu est en harmonie avec les extrêmes et les extrêmes avec le milieu? — *L'E.* Cette condition est indispensable.

23. *Le M.* Examine donc attentivement si tu la retrouves dans l'assemblage de ces trois nombres. Quand nous disons 1, 2, 3 : 2 n'est-il pas supérieur à 1, autant que 3 l'est à 2? — *L'E.* C'est très-vrai. — *Le M.* Dis-moi maintenant combien de fois j'ai nommé 1 dans ce rapprochement? — *L'E.* Une fois. — *Le M.* Combien de fois 3? — *L'E.* Une fois. — *Le M.* Et 2? — *L'E.* Deux fois. — *Le M.* Or une fois, deux fois, plus une fois, combien cela fait-il en somme? — *L'E.* Quatre fois. — *Le M.* C'est donc avec raison que le nombre 4 vient à la suite de ces trois nombres : c'est la place que ce rapprochement lui assigne. Apprends à en reconnaître la valeur en considérant que cette unité, l'objet de ton enthousiasme, est le résultat, dans toute chose bien ordonnée, de ce qu'on appelle en grec ἀναλογία, en latin, *proportio :* rapport. Employons ce terme si tu le veux bien : car je n'aime point, sans nécessité, à employer des mots grecs dans un entretien en latin. — *L'E.* J'y consens; mais poursuis.

Le M. Qu'est-ce qu'un rapport, quelle est sa valeur en toutes choses? voilà ce que nous examinerons plus attentivement dans le cours de cette étude, quand le moment en sera venu : plus tu avanceras, plus tu en reconnaîtras le caractère et la portée. Tu vois bien, ce qui suffit pour le moment, que les trois nombres dont l'harmonie te semble si frappante, n'auraient pu se comparer entre eux et former une étroite alliance sans le nombre 4. Tu comprends donc qu'il a mérité le privilége de venir à leur suite et de s'unir intimement avec eux. Ainsi ce n'est plus 1, 2, 3, mais 1, 2, 3, 4 qui forment une suite de nombres liés entre eux par les rapports les plus étroits? — *L'E.* Je suis complétement de ton avis.

24. *Le M.* Mais poursuivons : et ne va pas t'imaginer que le nombre 4 n'ait aucune propriété spéciale qui permette d'établir le rapport dont je viens de parler, avec tant de rigueur, que de 1 à 4 il y ait un nombre déterminé et une magnifique progression. Nous étions convenus tout à l'heure qu'entre plusieurs choses il se forme une sorte d'unité lorsque surtout le milieu s'accorde avec les extrêmes et les extrêmes avec le milieu. — *L'E.* Oui. — *Le M.* Lorsque nous posons 1, 2, 3, quel est le milieu et quels sont les extrêmes? — *L'E.* 1 et 3 sont les extrêmes, 2, le milieu, si je ne me trompe. — *Le M.* Réponds maintenant : quel nombre forme-t-on de 1 ajouté à 3? — *L'E.* 4. — *Le M.* Et 2 qui est placé seul au milieu, ne peut-il être comparé qu'à lui-même? S'il en est ainsi

[1] Allusion à l'aimant.

dis-moi combien font 2 fois 2? — *L'E.* 4. — *Le M.* Ainsi le milieu est en rapport avec les extrêmes et les extrêmes avec le milieu. Donc s'il est dans l'ordre que 3 vienne après 1 et 2 dont il est formé, il n'est pas moins beau que 4 vienne après 1, 2, 3, puisqu'il est formé de 1 et de 3 ou de 2 multiplié par lui-même : voilà le rapport [1] dans lequel se montre l'accord des extrêmes avec le milieu, du milieu avec les extrêmes. Dis-moi si tu me comprends? — *L'E.* Je saisis parfaitement.

25. *Le M.* Cherche maintenant, si tu trouveras dans les autres nombres ce que nous avons appelé la propriété spéciale du quaternaire. — *L'E.* Je vais essayer : Si nous posons 2, 3, 4, les extrêmes réunis forment le nombre 6, et le milieu ajouté à lui-même produit le même nombre. Et cependant ce n'est pas 6 mais 5 qui vient immédiatement. Je pose de nouveau 3, 4, 5 : les deux extrêmes font 8 et le milieu répété 2 fois donne le même nombre; or entre 5 et 8 il y a deux nombres intermédiaires, 6 et 7, au lieu d'un; plus j'avance plus les intervalles augmentent. — *Le M.* Je vois que tu as compris et que tu possèdes à fond la théorie qui vient d'être exposée. Pour ne plus nous arrêter longuement, tu remarques sans doute que de 1 à 4 la progression est très-exacte, soit à cause du nombre pair et du nombre impair; le premier nombre impair entier étant 3 et le premier nombre pair entier étant 4, comme nous l'avons démontré; soit parce que 1 et 2 renferment le principe, et pour ainsi dire le germe d'où sort le nombre 3, ce qui constitue les trois nombres primordiaux : de ces nombres, mis en rapport, découle le nombre 4, qui s'y rattache par un lien légitime; c'est ainsi qu'apparaît cette progression régulière que nous cherchons. — *L'E.* Je comprends.

26. *Le M.* Fort bien. Mais te rappelles-tu quel était l'objet de nos investigations? Notre but, je crois, était de trouver, s'il était possible, pourquoi, en établissant des séries dans la suite indéfinie des nombres, on avait limité la première série au nombre 10, qui sert comme d'appui à tant d'autres ; en d'autres termes, pourquoi, en comptant de 1 à 10, on redescendait de 10 à 1. — *L'E.* Je me rappelle parfaitement que c'est en vue de cette question que nous avons fait tous ces détours : mais avons-nous réussi à la résoudre? C'est ce que je ne vois pas. Notre raisonnement en effet se borne à constater qu'il existe une progression régulière et légitime non jusqu'à 10, mais jusqu'à 4. — *Le M.* Tu ne vois donc pas quelle somme on forme de 1, 2, 3, 4? — *L'E.* Je vois, je vois, mais non sans surprise : oui, la question est résolue ; car, 1, 2, 3, 4, ajoutés ensemble font 10. — *Le M.* A ce titre les quatre premiers nombres, leur suite et leur rapport, doivent tenir le rang le plus élevé dans le système de la numération.

[1] En grec : ἀναλογία.

CHAPITRE XIII.

DU CHARME DES MOUVEMENTS PROPORTIONNÉS, EN TANT QU'IL EST APPRÉCIÉ PAR L'OREILLE.

27 *L. M.* Il est temps de revenir à l'examen approfondi de ces mouvements qui forment l'objet de la science dont nous nous occupons, et qui nous ont entraînés, selon les exigences de la question, à toutes ces considérations sur une science étrangère, l'arithmétique. Pour mettre plus de clarté dans notre discussion, nous avions supposé, dans un espace d'heures déterminé, des mouvements exprimés par un rapport numérique que nous indiquait le raisonnement ; réponds-moi maintenant dans cette hypothèse : si un homme courait l'espace d'une heure, et un autre, l'espace de deux, pourrais-tu, sans horloge ni clepsydre, ni toute autre espèce de chronomètre, apprécier ces deux mouvements dont l'un est simple et l'autre double, ou, si tu en étais incapable, pourrais-tu trouver du moins un certain agrément dans ce rapport et en éprouver quelque plaisir? — *L'E.* Cela m'est impossible. — *Le M.* Eh bien! si on battait la mesure de façon qu'un battement dure un temps, et l'autre, deux, ce qui serait un iambe, et que l'on continuât ainsi, tandis qu'une personne exécuterait une danse d'après cette mesure et suivrait ces mouvements ; ne pourrais-tu signaler le caractère de cette mesure, je veux dire, la succession alternative d'un temps et de deux temps, soit dans le battement de la mesure, soit dans la danse qui frappe tes yeux? Au moins ne trouverais-tu pas quelque plaisir dans cette harmonie que tes sens percevraient, tout en étant incapable de désigner le rapport numérique qui représente cette mesure? — *L'E.* Tu dis vrai; car, ceux qui connaissent les rapports numériques, les sentent dans la musique et dans la danse, et les expriment aisément;

quant à ceux qui ne les connaissent pas et sont incapables de les désigner, ils ne laissent pas de reconnaître qu'ils y trouvent un certain agrément.

28. *Le M.* On ne peut donc nier que les mouvements, assujétis à une juste mesure, ne rentrent dans le domaine de la musique, qui n'est que la science des belles modulations: j'entends surtout ceux qui, sans être dirigés vers un but étranger à l'art, renferment en eux-mêmes leur beauté et le plaisir qu'ils font naître. Cependant ces mouvements, comme tu l'as remarqué avec justesse, en répondant à mes questions, s'ils se prolongent trop longtemps, et durent une heure ou davantage, sont incapables de charmer nos sens, lors même qu'ils seraient soumis à la juste mesure qui en fait la beauté. Ainsi donc, puisque la musique est pour ainsi dire sortie de son mystérieux sanctuaire et a laissé des traces dans nos sensations ou dans les objets perçus par nos sensations, ne devons-nous pas nous attacher d'abord à ces vestiges, afin d'arriver plus aisément sans erreur, si nous le pouvons, à ce que j'ai nommé son mystérieux sanctuaire? — *L'E.* Cette marche est nécessaire: commençons tout de suite, je t'en supplie. — *Le M.* Laissons donc de côté toutes ces mesures de temps qui dépassent la portée de nos sens et, en suivant le fil du raisonnement, occupons-nous de ces mesures mieux déterminées qui nous charment dans le chant et dans la danse. Je n'imagine pas en effet que tu aies une autre méthode pour suivre les traces laissées par cet art, comme nous l'avons dit, dans nos sens et dans les objets qu'ils perçoivent. — *L'E.* Effectivement il n'y a pas d'autre méthode.

LIVRE DEUXIÈME.

Des Syllabes et des Pieds.

CHAPITRE PREMIER.

POINTS DE VUE DIFFÉRENTS DU GRAMMAIRIEN ET DU MUSICIEN DANS L'APPRÉCIATION DE LA QUANTITÉ DES SYLLABES.

1. *Le M.* Prête-moi donc toute ton attention. Je vais de nouveau ouvrir notre discussion comme par un nouvel exorde. Et d'abord, dis-moi si tu connais bien la quantité relative des syllabes longues et brèves, telle que l'enseignent les grammairiens ; ou bien, soit que tu la connaisses, soit que tu l'ignores, aimes-tu mieux que nous discutions comme si nous étions complétement étrangers à ces matières, et qu'ainsi nous suivions en tout le fil du raisonnement, sans nous laisser dominer par l'usage et les préjugés. — *L'E.* Je préfère cette méthode, et en cela je consulte à la fois la raison et, pourquoi rougir de l'avouer ? mon ignorance complète de la quantité des syllabes. — *Le M.* Eh bien ! dis-moi du moins si tu n'as pas observé par toi-même dans la conversation que, parmi les syllabes, les unes se prononcent rapidement et très-vite, les autres avec lenteur et en allongeant ? — *L'E.* Je n'ai pas été insensible à ces nuances. — *Le M.* Tu dois savoir que la science grammaticale, en latin, *litteratura*, se fonde sur la tradition, entièrement, comme le démontre un raisonnement rigoureux, ou du moins principalement, comme en conviennent les esprits les moins cultivés. Par exemple prononce la première syllabe de *Cano*, en l'allongeant, ou mets-la dans un vers, à un endroit qui exige une longue, le grammairien te reprendra au nom de la tradition dont il est le gardien : car, pour te prouver que cette syllabe doit être brève, il t'alléguera que les anciens, dans les œuvres qu'ils nous ont laissées, et que commentent les grammairiens, ont fait cette syllabe brève et non pas longue. L'autorité est donc ici l'unique règle. Quant à la musique, qui considère dans les mots la mesure rationnelle et le nombre, elle se borne à exiger qu'une syllabe soit longue ou brève, selon la place que lui assignent les règles de l'harmonie. Place en effet le mot *Cano* à un endroit où il faut deux syllabes longues et allonge dans la prononciation la première syllabe qui est brève, le musicien n'en sera pas offensé : car les oreilles auront été frappées aussi longtemps que l'exigeait le rhythme. Mais le grammairien t'invitera à corriger ton expression et à lui substituer un mot dont la première syllabe soit brève, d'après l'autorité des anciens dont il garde les œuvres, comme nous l'avons dit.

CHAPITRE II.

LE GRAMMAIRIEN JUGE D'UN VERS D'APRÈS L'AUTORITÉ, LE MUSICIEN, D'APRÈS LA RAISON ET L'OREILLE.

2. Ainsi donc, puisque notre but est d'analyser les lois de la musique, malgré ton ignorance de la quantité des syllabes, nous pouvons ne pas nous laisser arrêter par cette ignorance, et partir de l'observation que tu as faite, dis-tu, de la durée plus ou moins longue des syllabes. Je te demande donc si parfois la cadence des vers n'a pas fait sur tes oreilles une impression agréable. — *L'E.* Très-souvent, au contraire, et ce n'est jamais sans plaisir que j'entends un vers — *Le M.* Si dans un vers qui t'a charmé, on allonge ou on abrége une syllabe, à un endroit où le rhythme de ce vers ne l'exige pas, ton oreille est-elle également flattée? — *L'E.* Loin de là, je ne saurais m'empêcher d'en être choqué. — *Le M.* Ainsi, nul doute; dans le son qui te charme, ton plaisir vient d'une certaine mesure dans les nombres, et, cette mesure une fois rompue, ton oreille n'est plus flattée. — *L'E.* C'est incontestable. — *Le M.* Continuons d'examiner le son du vers et dis-moi quelle différence tu trouves quand je prononce :

Arma virumque cano qui Trojæ primus ab oris,

ou :

Qui primus ab oris.

L'E. Relativement à la mesure, je trouve le même son. — *Le M.* Cela tient à la manière dont j'ai prononcé; j'ai fait ce que les grammairiens appellent un barbarisme : Dans *primus* la première syllabe est longue, la seconde brève : dans *primis*, les deux syllabes sont longues; or j'ai abrégé la dernière, et ton oreille n'a pas été choquée. Renouvelons donc cet essai pour voir si tu reconnaîtras, à ma prononciation, la quantité longue ou brève des syllabes : notre discussion pourra alors marcher selon notre but, par demandes et par réponses. Je vais répéter le vers où j'ai fait un barbarisme et, selon les règles des grammairiens, je rendrai longue la syllabe que j'avais faite brève, pour ne pas offenser ton oreille. Dis-moi donc si cette manière de mesurer les vers, te cause le même plaisir quand tu m'entends prononcer :

Arma virumque cano Trojæ qui primis ab oris.

L'E. Je ne saurais le nier : il y a dans ce son je ne sais quel défaut qui me choque. — *Le M.* Ce n'est pas sans raison : bien qu'il n'y ait plus de barbarisme, il y a un défaut que la grammaire et la musique peuvent également critiquer; la grammaire, parce que ce mot, dont la dernière syllabe est longue, se trouve placé où il faut une brève; la musique, parce que la prononciation est longue où elle doit être brève, et qu'ainsi le vers n'a pas duré le temps exigé par le rhythme. Si maintenant tu comprends les exigences différentes de l'oreille et de l'autorité, il nous reste à voir par quel mystère l'oreille est tantôt flattée, tantôt blessée par les sons longs ou brefs. Voilà, en effet, ce qui a rapport à la durée plus ou moins longue dont nous avons entrepris l'explication, si tu t'en souviens. — *L'E.* Je comprends la distinction, de plus j'ai bonne mémoire, et j'attends avec la plus vive curiosité ce qui va suivre.

CHAPITRE III.

DURÉES DES SYLLABES.

3. *Le M.* Ce qui va suivre? Ne devons-nous pas, dis-moi, commencer par comparer les syllabes entre elles, et voir quels en sont les rapports numériques, comme nous l'avons déjà fait à propos des mouvements? Or, tout ce qui sonne est en mouvement et les syllabes sont sonores. Peux-tu rien contester? — *L'E.* Non. — *Le M.* Donc comparer des syllabes, c'est comparer des mouvements où les rapports numériques de temps peuvent se convertir en mesures de la durée. — *L'E.* C'est cela. — *Le M.* Une seule syllabe peut-elle se comparer à elle-même? Sauf contradiction de ta part, l'unité n'exclut-elle pas toute comparaison? — *L'E.* Je ne contredis pas. — *Le M.* Nieras-tu que l'on puisse comparer une syllabe à une autre, une ou deux syllabes à deux, à trois ou à un plus grand nombre? — *L'E.* Comment le nier? — *Le M.* Remarque encore que toute syllabe brève, qui ne demande qu'une seconde pour être prononcée, et dont le son se perd immédiatement, dure néanmoins quelque temps

et exige un moment si court qu'il soit. — *L'E.* Cela est nécessaire. — *Le M.* Par où pourrions-nous commencer à compter? — *L'E.* Eh! par un. — *Le M.* On peut donc, sans inconvénient, appeler avec les anciens *un temps*, la durée que remplit une syllabe brève : car nous allons de la brève à la longue. — *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* Cette observation en amène une autre : Si dans les nombres la première progression est de 1 à 2, dans les syllabes où l'on va de la brève à la longue, la longue doit comprendre deux temps; par conséquent, si la durée que comprend une brève est bien désignée par un temps, celle que comprend une longue sera fort bien exprimée par deux temps. — *L'E.* A merveille! Rien de plus conforme à la raison, je l'avoue.

CHAPITRE IV.

DES PIEDS DE DEUX SYLLABES.

4. *Le M.* Passons maintenant aux rapports des temps. Quel rapport y a-t-il entre deux brèves, ou de quel nom faut-il appeler ces mouvements? Tu te souviens sans doute que, dans notre premier entretien, nous avons donné des noms spéciaux à tous les mouvements qui ont entre eux des rapports numériques. — *L'E.* Je me rappelle que nous les avons nommés égaux; car ils ont la même durée. — *Le M.* Et ce rapport qui permet de comparer les syllabes entre elles et de les représenter par des nombres, crois-tu qu'il ne faille pas lui donner un nom? — *L'E.* Il le faut. — *Le M.* Sache donc qu'un pareil rapport entre les sons a reçu des anciens le nom de pied. Jusqu'à quelle limite le pied peut-il s'accroître? Voilà ce qui doit être l'objet d'un examen attentif. Dis-moi donc en vertu de quel rapport on combine une brève avec une longue? — *L'E.* Cette combinaison se fait, je pense, suivant le rapport des nombres que nous avons nommés compliqués : j'y vois, en effet, un rapport de 1 à 2, en d'autres termes, d'un temps d'une syllabe brève aux deux temps d'une syllabe longue. — *Le M.* Et si on les disposait de manière à prononcer la longue d'abord et la brève ensuite? L'ordre étant interverti, s'ensuit-il que le rapport, représenté par les nombres compliqués, ait varié? Dans le premier cas en effet, on passe du simple au double, dans le second, du double au simple. — *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* Dans un pied de deux syllabes longues, ne compare-t-on pas deux temps à deux temps? — *L'E.* Oui sans doute. — *Le M.* Et à quelle espèce de nombres se rapporte cette combinaison? — *L'E.* A ceux que nous avons appelés égaux. — *Le M.* Allons, dis-moi à présent combien de pieds avons-nous trouvés, en commençant par deux brèves pour finir par deux longues? — *L'E.* Quatre. Car nous avons trouvé d'abord une combinaison de deux brèves, puis d'une brève et d'une longue, d'une longue et d'une brève, enfin de deux longues. — *Le M.* Peut-il y avoir plus de quatre pieds lorsqu'on ne rapproche que deux syllabes? — *L'E.* En aucune façon : car dans la mesure commune des syllabes, une brève vaut un temps, une longue deux temps; de plus, toute syllabe est longue ou brève. Comment donc deux syllabes pourraient-elles être en rapport et se combiner entre elles sans un mélange de deux brèves, d'une brève et d'une longue, d'une longue et d'une brève, ou enfin de deux longues! — *Le M.* Nouvelle question : De combien de temps se compose le plus petit pied de deux syllabes; de combien le plus grand? — *L'E.* Le premier, de deux; le second, de quatre. — *Le M.* Ne vois-tu pas que, soit dans les pieds, soit dans les temps, la progression n'a pu dépasser le quaternaire? — *L'E.* Je le vois bien : Cela me rappelle la loi de progression dans les nombres et je remarque, avec grand plaisir, qu'elle est la même dans les sons. — *Le M.* Si donc les pieds se composent de syllabes, en d'autres termes, de mouvements distincts et pour ainsi dire articulés dans les sons, et que d'ailleurs la durée des syllabes soit marquée par des temps, ne comprends-tu pas dès lors que le pied doit s'accroître jusqu'à quatre syllabes, d'après la progression même que suivent, comme tu le vois, et les pieds et les temps? — *L'E.* Je comprends ce que tu dis : ton raisonnement me semble d'une justesse parfaite, et je réclame la suite comme une dette.

CHAPITRE V.

DES PIEDS DE TROIS SYLLABES.

6. *Le M.* Voyons d'abord, en procédant avec ordre, quel est le nombre de pieds de trois syllabes, comme nous venons de le faire pour

les pieds de deux syllabes. — *L'E.* Soit. — *Le M.* Tu te souviens que nous avons commencé ce calcul par la syllabe brève ou d'un temps, et tu as compris pourquoi nous suivions cette marche. — *L'E.* Je me rappelle que nous avons cru devoir ne pas nous écarter de cette loi de la numération qui oblige à remonter jusqu'à 1, principe de tous les nombres. — *Le M.* Si donc parmi les pieds de deux syllabes, le premier se compose de deux brèves, ou de deux temps, ce qui forme logiquement la première de toutes les combinaisons, quel doit être, selon toi, le premier pied de trois syllabes? — *L'E.* Evidemment, celui qui se compose de trois brèves. — *Le M.* Et combien de temps renferme-t-il — *L'E.* Trois. — *Le M.* Et quelle est leur relation? Car, en vertu du rapport qui existe entre les nombres et que nous avons expliqué, tout pied doit se composer de deux éléments combinés entre eux; or, peut-on diviser un pied de trois syllabes brèves en deux parties égales? — *L'E.* C'est impossible. — *Le M.* Quel mode de division faut-il donc adopter? — *L'E.* Je n'en vois aucun, sinon de le partager dans un rapport de 1 à 2 ou de 2 à 1. — *Le M.* D'après quelle loi des nombres? — *L'E.* Celle des nombres compliqués.

7. *Le M.* Maintenant examine ce point : De combien de manières peuvent se combiner, c'est-à-dire combien peuvent former de pieds, une syllabe longue et deux brèves? réponds, si tu peux le deviner. — *L'E.* Je découvre un pied composé d'une longue et de deux brèves: je n'en vois pas d'autre. — *Le M.* Est-il nécessaire que parmi ces trois syllabes, dont l'une est longue, la longue soit placée la première? — *L'E.* Je ne saurais le croire, car les deux brèves peuvent précéder la longue. — *Le M.* N'y a-t-il pas une troisième combinaison? Examine. — *L'E.* Oui; car la longue peut être placée entre les deux brèves. — *Le M.* N'y aurait-il pas un quatrième arrangement? — *L'E.* C'est impossible. — *Le M.* Pourrais-tu me dire alors combien de combinaisons ou de pieds peuvent former trois syllabes composées d'une longue et de deux brèves? — *L'E.* Je puis le dire : elles se combinent de trois manières et forment trois pieds.

Le M. Comprends-tu dans quel ordre il faut disposer ces trois pieds, ou faut-il te l'expliquer en détail? — *L'E.* Mais n'approuves-tu pas l'ordre que j'ai signalé dans cette triple combinaison? Car j'ai placé une longue avec deux brèves, puis deux brèves avec une longue, enfin j'ai mis une longue entre deux brèves. — *Le M.* Et toi, approuves-tu celui qui, en calculant, passe de 1 à 3, puis de 3 à 2, au lieu d'aller de 1 à 2 et de 2 à 3? — *L'E.* Non sans doute : mais as-tu remarqué chez moi rien de pareil? — *Le M.* En faisant ta triple combinaison, tu as signalé comme premier pied celui dont la première syllabe est longue : et en cela tu as bien vu que, comme il n'y a ici qu'une syllabe longue, elle forme en quelque sorte l'unité, et devait se placer en premier lieu; qu'à ce titre, elle était le principe de la combinaison, et que le premier pied devait être celui où elle était la première. Tu aurais donc dû voir en même temps que le second pied est celui où elle se trouve la seconde, le troisième celui où elle est la troisième. Crois-tu devoir encore persister dans cette idée? — *L'E.* Non, je la condamne sans hésitation : comment ne pas reconnaître que cet ordre est le meilleur ou plutôt que c'est l'ordre même? — *Le M.* Dis-moi donc à présent d'après quelle règle numérique ces pieds peuvent se diviser et se combiner entre eux? — *L'E.* Le premier et le dernier se divisent selon le rapport d'égalité : car, l'un peut se partager en une longue et deux brèves, l'autre, en deux brèves et une longue, de telle sorte que les deux parties, ayant chacune deux temps, soient égales entre elles. Quant au second pied, comme la syllabe du milieu est longue, peu importe qu'on la mette dans la première partie ou dans la seconde et qu'on divise le pied en trois temps et un temps, ou bien en un temps et trois temps. Ainsi cette division s'effectue d'après la règle des nombres compliqués.

8. *Le M.* Je désire maintenant que tu me dises de toi-même, si tu en es capable, quels sont les pieds qui viennent à la suite de ceux dont nous avons parlé. Nous avons d'abord trouvé quatre pieds de deux syllabes, que nous avons rangés d'après l'ordre même des nombres, en commençant par les syllabes brèves; passant de là aux pieds de trois syllabes, nous n'avons pas eu grande difficulté, d'après le raisonnement précédent, à commencer par trois brèves. Ne fallait-il pas ensuite examiner combien de formes pouvait prendre la combinaison d'une longue avec deux brèves? C'est ce que nous avons fait, et nous avons trouvé trois pieds qui se sont rangés dans leur ordre naturel. Ne pourrais-tu voir de toi-même quels sont

les pieds qui viennent ensuite, afin de nous éviter une foule de questions minutieuses ? — *L'E.* Tu as raison : comment ne pas voir en effet qu'après ces pieds, l'ordre appelle ceux qui sont composés d'une brève et de deux longues? La brève, d'après le raisonnement précédent, formant l'unité et tenant le premier rang, le premier pied sera celui où elle sera la première; le second, celui où elle sera la seconde; le troisième, celui où elle sera la troisième et dernière.

Le M. Tu vois sans doute en vertu de quel rapport ils se divisent et peuvent se combiner. — *L'E.* Oui : le pied composé d'une brève et de deux longues n'est divisible qu'à la condition de renfermer dans la première partie trois temps, valeur d'une brève et d'une longue, et dans la seconde, deux temps, valeur d'une longue. Quant au troisième pied, composé d'une longue et d'une longue suivie d'une brève, il n'admet, comme le précédent, qu'un mode de division, mais il en diffère, en ce qu'il se partage en deux et trois temps, tandis que l'autre se partage en trois et en deux temps. En effet la syllabe longue placée la première comprend deux temps; restent une longue et une brève qui équivalent à trois temps. Quant au pied intermédiaire, qui a une brève au milieu, il est susceptible d'une double division : car, la brève pouvant se réunir à la première comme à la seconde partie, il se divise dans un rapport de 3 à 2 ou de 2 à 3. Ces trois pieds sont donc soumis à la règle des nombres sesquialtères.

Le M. Avons-nous passé en revue tous les pieds de trois syllabes? — *L'E.* Oui, sauf un seul, si je ne me trompe, celui qui est composé de trois longues. — *Le M.* Explique-moi comment il se divise. — *L'E.* Dans le rapport d'une syllabe à deux ou de deux à une, en d'autres termes de deux temps à quatre ou de quatre temps à deux ses parties s'unissent donc par un rapport de nombres compliqués.

CHAPITRE VI.

PIEDS DE QUATRE SYLLABES.

9\. *Le M.* Examinons maintenant logiquement et par ordre les pieds de quatre syllabes. Et dis-moi immédiatement quel est le premier de ces pieds et quel est son mode de division. — *L'E.* C'est le pied de quatre brèves qui se divise en deux parties, composée chacune de deux syllabes ou de deux temps, d'après la règle des nombres égaux. — *Le M.* T'y voilà : continue tout seul et développe le reste. Il n'est plus besoin de te conduire pas à pas : retrancher les brèves et leur substituer des longues successivement, jusqu'à ce que les brèves soient épuisées; examiner, à mesure que tu fais ces changements, l'espèce et le nombre des pieds qui en résultent, voilà l'unique procédé à suivre; tu n'ignores pas que la syllabe principale est celle qui se trouve seule au milieu des autres, qu'elle soit brève ou longue, peu importe; car tu t'es déjà rompu à tous ces calculs. Dans le cas où il se rencontre deux brèves et deux longues, ce qui ne s'est pas encore présenté, quelle est, à ton sens, la syllabe principale et formant unité ? — *L'E.* C'est une conséquence facile à tirer des explications précédentes. Une syllabe brève n'ayant qu'un temps remplit mieux le rôle d'unité qu'une longue qui en a deux. Aussi avons-nous toujours débuté dans l'énumération des pieds par celui qui se composait de brèves.

10\. *Le M.* Tu peux donc exposer la série des pieds de quatre syllabes, sans que je te fasse de questions : je te servirai d'auditeur et de juge. — *L'E.* Je vais essayer. D'abord, des quatre brèves dont se compose le premier pied, il faut en retrancher une et lui substituer une longue qui doit être placée au commencement pour maintenir le privilége de l'unité. Ce pied admet une double division, en une longue et trois brèves, ou en une longue suivie d'une brève et deux brèves, c'est-à-dire, dans un rapport de 2 à 3 temps ou de 3 temps à 2. Placée au second rang, la longue forme un nouveau pied qui se divise exactement d'une seule manière, en 3 et 2 temps, la première partie étant composée d'une brève et d'une longue, la seconde, de deux brèves. Placée au troisième rang, la longue forme un pied qui n'est également susceptible que d'un mode de division tel que la première partie ait deux temps, représentés par deux brèves, et la seconde, trois, représentés par une longue et une brève. Placée à la fin, la longue forme un quatrième pied qui se divise de deux manières, comme celui où elle était placée la première : on est libre en effet de le partager en deux brèves et une brève suivie d'une longue, ou en trois brèves et une longue, en d'autres termes, dans un rapport de 2 temps à 3 ou de 3

temps à 2. Ces quatre pieds, où une longue se combine avec trois brèves, à différentes places, suivent, dans le rapport de leurs parties, la loi des nombres sesquialtères.

11. Continuons : des quatre brèves, retranchons-en deux pour y substituer deux longues, et voyons combien de combinaisons et de pieds peut former ce nombre de brèves et de longues. Il faut d'abord mettre les deux brèves au commencement, parce qu'il est plus régulier de débuter par les brèves. Ce pied admet un double mode de division, c'est-à-dire dans un rapport de 2 temps à 4, ou de 4 à 2, selon que l'on forme la première partie de deux brèves, et la seconde de deux longues, ou bien, la première partie de deux brèves suivies d'une longue, et la seconde d'une longue.

Il se forme un nouveau pied, lorsque les deux brèves que nous avons placées au commencement, pour suivre l'ordre naturel, se trouvent placées au milieu : le partage du pied se fait alors dans le rapport de 3 à 3 temps : la première partie renferme une longue et une brève, la seconde, une brève et une longue. Si les deux brèves sont placées à la fin, combinaison à laquelle l'ordre nous amène, elles forment un pied qui se divise de deux manières, selon que la première partie renferme deux temps représentés par une longue, et la seconde, quatre temps représentés par une longue et deux brèves, ou que l'un renferme quatre temps représentés par deux longues, l'autre, deux temps représentés par deux brèves. Dans ces trois pieds, les deux parties du premier et du troisième sont assujéties à la loi des nombres compliqués : celles du second, s'unissent d'après le rapport des nombres égaux.

12. Maintenant nous devons séparer les deux brèves que jusqu'ici nous avons placées l'une à côté de l'autre : il y aura entre elles le plus petit ou le plus grand intervalle selon qu'elles seront séparées par une ou deux syllabes longues. Or, une longue peut se placer entre elles de deux manières, ce qui va produire deux pieds; on peut en effet mettre d'abord une brève, ensuite une longue, puis une brève et enfin une longue : ou bien mettre les deux brèves à la seconde et à la dernière place, et les deux longues, à la première et à la troisième; on aura ainsi une double succession d'une longue et d'une brève. Le cas du plus grand intervalle a lieu lorsque les deux longues sont au milieu et que les deux brèves sont l'une au commencement, l'autre à la fin. Ces trois pieds, où les brèves sont séparées, se divisent selon un rapport de 3 à 3 temps : le premier se partage en une brève suivie d'une longue et une brève suivie d'une longue ; le second, en une longue et une brève, une longue et une brève; le troisième en une brève et une longue, une longue et une brève. Par conséquent on forme six pieds avec deux brèves et deux longues en les changeant de place autant qu'il est possible.

13. Il nous reste à retrancher trois brèves de quatre et à y substituer trois longues : cette unique brève formera quatre pieds, selon qu'elle sera placée au premier, au second, au troisième et au quatrième rangs. De ces quatre pieds les deux premiers se divisent en trois et quatre temps; les deux derniers, en quatre et trois temps, et leurs parties sont unies ensemble par le rapport des nombres sesquialtères. Dans le premier en effet la première partie se compose d'une brève et d'une longue qui représentent trois temps; la seconde, de deux longues qui représentent 4 temps. Dans le second, la première partie se compose d'une longue et d'une brève, ou de trois temps, et la seconde de deux longues, ou quatre temps: dans le troisième, la première partie renferme deux longues, ou quatre temps, la seconde une brève et une longue, ou trois temps: enfin le quatrième offre également dans sa première partie deux longues ou quatre temps, dans la seconde, une longue et une brève ou trois temps.

Le dernier pied de quatre syllabes, est celui qui ne se compose plus que de longues. Il se divise en deux parties, chacune de deux longues, selon la règle des nombres égaux, ce qui forme un rapport de 4 temps à 4 temps. Voilà le développement que tu m'as invité à faire de moi-même : maintenant pose-moi d'autres questions.

CHAPITRE VII.

LE VERS EST COMPOSÉ D'UN NOMBRE DÉTERMINÉ DE PIEDS, COMME LE PIED L'EST D'UN NOMBRE DÉTERMINÉ DE SYLLABES.

14. *Le M.* Je vais le faire : mais as-tu bien compris quelle est, dans le système des pieds, l'importance de cette progression jusqu'au qua-

ternaire, d'après ce que nous avons établi dans les nombres? — *L'E.* Oui, et j'approuve cette progression dans les uns comme dans les autres. — *Le M.* Eh bien! si on a formé les pieds en combinant les syllabes, ne pourrait-on, en combinant les pieds, former un certain assemblage qui ne devrait plus être désigné sous le nom de syllabe ou de pied? — *L'E.* Je le crois assurément. — *Le M.* Et quel sera cet assemblage? — *L'E.* Un vers, j'imagine. — *Le M.* Eh bien! Supposons que quelqu'un s'avise de combiner des pieds sans s'imposer de mesure ni de fin, à moins d'être arrêté par une extinction de voix ou quelqu'autre accident, ou même par la nécessité de passer à un autre exercice, donnerais-tu le nom de vers à cet assemblage de vingt, trente, cent pieds ou davantage, selon la fantaisie ou la facilité de celui qui aurait formé cette série indéfinie? — *L'E.* Non certes : il ne suffira pas que je voie des pieds mêlés entre eux indistinctement ou placés sans fin à la file les uns des autres pour appeler vers ce pêle-mêle : une théorie doit apprendre l'espèce et le nombre des pieds nécessaires pour faire un vers, et c'est d'après elle que je pourrais juger si c'est bien un vers qui a frappé mon oreille. — *Le M.* Quelle que soit cette théorie, elle a dû établir non sur un caprice, mais sur un principe, les règles et la mesure qu'elle a imposées au vers.—*L'E.* Puisqu'il s'agit de théorie, il ne doit, il ne peut y avoir place pour la fantaisie. — *Le M.* Cherchons donc, si tu veux bien, et tâchons de trouver ce principe : à ne considérer que la tradition, un vers sera ce qu'il aura pris fantaisie d'appeler ainsi à je ne sais quel Asclépiade, à Archiloque, à Sapho, et autres poètes de l'antiquité, dont on a donné les noms à certaines espèces de vers, parce qu'ils ont découvert et mis en œuvre ces formes poétiques. Il est des vers en effet qui portent le nom d'Asclépiade, d'Archiloquien, de Saphique, et mille autres noms de poètes que les Grecs ont donnés aux vers de différents genres. D'où il semblerait résulter qu'en arrangeant des pieds de telle façon et en tel nombre qu'on voudra, on pourrait à bon droit, si personne n'a encore imaginé cette combinaison, être appelé le créateur et le propagateur d'un vers nouveau. Interdirait-on ce privilége au premier venu? Alors on aurait le droit de se plaindre et de demander quel a été le mérite de ces poètes qui, sans être guidés par aucun principe, auraient combiné à leur gré tels ou tels pieds et auraient réussi à faire considérer comme vers un pareil assemblage et à lui en donner le nom. N'es-tu pas de cet avis? — *L'E.* Ce que tu dis est fort juste; je comprends avec toi que le vers est une création de la raison plutôt que de l'autorité : mais comment? examinons-le, je t'en prie.

CHAPITRE VIII.

NOMS DES DIVERS PIEDS.

15. *Le M.* Examinons donc quels sont les pieds qui peuvent s'allier entre eux, quelles sont les formes qui résultent de ce mélange : car il y en a d'autres que le vers; nous finirons par une théorie complète du vers. Mais crois-tu ces développements possibles, si on ne sait pas le nom des différents pieds? Sans doute nous les avons classés de façon qu'ils pourraient être appelés, selon leur ordre, premier, second, troisième, quatrième pied. Mais il y a péril à dédaigner les termes du vieux temps, et il ne faut pas rompre aisément avec l'usage, à moins qu'il ne soit en contradiction avec la raison. Employons donc les termes par lesquels les Grecs ont désigné les pieds et que les Latins ont adoptés. Servons-nous-en sans prendre la peine d'en chercher l'étymologie : une pareille étude, favorable à la prolixité, est assez stérile. Te sers-tu avec moins de profit des mots pain, bois, pierre, parce que tu ne sais pas d'où ils viennent? — *L'E.* Tu as raison.

Le M. Le premier pied s'appelle pyrrhique; il est composé de deux brèves et a deux temps, comme *fuga*.

Le second pied est l'iambe; il a une brève et une longue, comme *parens*, et a trois temps.

Le troisième pied est le trochée ou le chorée : il renferme une longue et une brève, comme *meta*, trois temps.

Le quatrième est le spondée, deux longues comme *ætas*, et quatre temps.

Le cinquième, le tribraque; trois brèves, comme *macula*, et trois temps.

Le sixième, le dactyle, une longue et deux brèves comme *mænalus*, et quatre temps.

Le septième est l'amphibraque : il se compose, d'une brève, d'une longue, et d'une brève comme *carina;* quatre temps.

Le huitième, un anapeste, deux brèves et une longue, comme *Erato,* et quatre temps.

Le neuvième, le bacchius, a une brève et deux longues, comme *Achates*, et cinq temps.

Le dixième, le crétique ou amphimacre, se compose d'une brève entre deux longues, comme *insulæ*, et de cinq temps.

Le onzième, palimbacchius, a deux longues et une brève comme *natura*, et cinq temps.

Le douzième, le molosse, a trois longues comme *Æneas,* et six temps.

Le treizième, le procéleusmatique, se compose de quatre brèves comme *avicula;* quatre temps.

Le quatorzième, le péon premier, a la première longue, et les trois dernières brèves comme *legitimus*, et cinq temps.

Le quinzième, le péon deuxième, a la seconde longue et les autres brèves; exemple : *colonia;* cinq temps.

Le seizième, le péon troisième, a la troisième longue, et les autres brèves comme *menedemus;* cinq temps.

Le dix-septième, le péon quatrième, a la quatrième longue, et les trois premières brèves, comme *celeritas;* cinq temps.

Le dix-huitième, ionique mineur, se compose de deux brèves et de deux longues comme *Diomedes;* six temps.

Le dix-neuvième, le choriambe, renferme une longue, deux brèves, plus une longue, *armipotens;* six temps.

Le vingtième, l'ionique majeur, a deux longues et deux brèves, comme *Junonius;* six temps.

Le vingt et unième, le diiambe ou double iambe, une brève et une longue, plus une brève et une longue comme *propinquitas;* six temps.

Le vingt-deuxième, le dichorée ou ditrochée, se forme d'une longue et d'une brève, plus d'une longue et d'une brève comme *cantilena;* six temps.

Le vingt-troisième, l'antispaste, contient une brève, deux longues et une brève, comme *Salonmus;* six temps.

Le vingt-quatrième, l'épitrite premier, a la première brève et les trois autres longues, comme *sacerdotes;* sept temps.

Le vingt-cinquième, l'épitrite deuxième, a la deuxième brève et les trois autres longues, comme *conditores;* sept temps.

Le vingt-sixième, l'épitrite troisième, a la troisième brève et les trois autres longues; comme *Demosthenes;* sept temps.

Le vingt-septième, l'épitrite quatrième, a la quatrième brève et les trois premières syllabes longues, comme *Fescenninus;* sept temps.

Le vingt-huitième, le dispondée, se compose de quatre longues, comme *oratores,* et compte huit temps.

CHAPITRE IX.

DE LA CONSTRUCTION DES PIEDS.

L'E. Je sais maintenant ces noms; dis-moi à présent quels sont les pieds qui sont susceptibles de s'allier entre eux. — *Le M.* Rien de plus aisé à découvrir, si tu songes que l'égalité et l'analogie sont supérieures à l'inégalité et au défaut de proportion. — *L'E.* C'est un principe que tout le monde admettra. — *Le M.* Il faut donc s'attacher à ce principe dans la combinaison des pieds et ne jamais s'en écarter sans les raisons les plus sérieuses. — *L'E.* D'accord. — *Le M.* Tu n'hésiteras donc pas à combiner entre eux des pyrrhiques, des iambes, des trochées ou chorées, et des spondées; d'après la même méthode, tu allieras sans hésiter tous les autres pieds de même espèce.

En effet, il y a un rapport d'égalité parfait entre les pieds de même espèce et de même nom. N'est-ce pas ton avis? — *L'E.* C'est incontestable. — *Le M.* Ne pourrait-on légitimement faire un mélange de différents pieds, pourvu que l'on respectât ce rapport d'égalité? Y a-t-il pour l'oreille rien de plus flatteur qu'une combinaison où la variété s'unit avec l'unité? — *L'E.* Rien n'est plus agréable. — *Le M.* Et quels pieds sont égaux entre eux, sinon ceux qui ont la même mesure? — *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* Or avoir la même mesure, n'est-ce pas avoir le même nombre de temps? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Tu pourras donc combiner entre eux les pieds qui ont le même nombre de temps, sans crainte de choquer l'oreille. — *L'E.* C'est une conséquence naturelle.

CHAPITRE X.

L'AMPHIBRAQUE, SOIT SEUL, SOIT MÊLÉ A D'AUTRES PIEDS, NE PEUT FORMER DE VERS. DU LEVÉ ET DU POSÉ.

17. *Le M.* Fort bien : mais la question n'est pas encore épuisée. L'amphibraque est un pied de quatre temps. Cependant il y a des métriciens qui prétendent que ce pied ne peut s'allier avec des dactyles, des anapestes, des spondées ou des procéleusmatiques, quoique tous renferment quatre temps; il y a plus : selon eux, toute combinaison de ce pied avec lui-même ne peut former un rhythme convenable et régulier. Examinons donc cette opinion, pour voir si elle ne repose pas sur un principe que nous devions reconnaître et adopter. — *L'E.* Je suis curieux d'écouter leurs raisons. Je n'apprends pas en effet sans quelque surprise que, sur vingt-huit pieds, dont le raisonnement nous a découvert l'existence, il y en a un d'exclu du vers, quoiqu'il ait le même nombre de temps que le dactyle et autres pieds de même mesure susceptibles de s'allier.— *Le M.* Pour débrouiller cette question, il faut considérer les autres pieds et voir le rapport selon lequel leurs parties s'unissent ensemble : tu comprendras alors quelle est la raison spéciale qui a fait bannir légitimement ce pied de tout système de vers.

18. En traitant ce sujet, nous devons avoir présent à la mémoire les deux termes de *levé* et de *posé*. Comme on lève la main et qu'on la baisse en battant la mesure, le levé et le posé comprennent chacun une partie du pied. Et par ce mot de *partie*, j'entends les fractions de pieds dont il a été suffisamment question plus haut, quand nous les avons décomposés en leurs éléments. Si tu admets cette théorie, commence par récapituler brièvement les diverses manières de mesurer les parties dans chaque pied. Par là tu comprendras aisément l'étrange particularité que présente l'amphibraque.

L'E. Dans le pyrrhique, le levé et le posé comprennent chacun un temps : le spondée, le dactyle, l'anapeste, le procéleusmatique, le choriambe, le diiambe, le ditrochée, l'antispaste, le dispondée admettent la même division; dans les pieds, en effet, le levé et le posé ont le même nombre de temps; quand on bat la mesure, dans l'iambe, le rapport est de 1 à 2 et ce rapport se retrouve dans le trochée, dans le tribraque, dans le molosse et dans les deux ioniques. Quant à l'amphibraque, qu'il est temps d'examiner en le comparant aux pieds du même ordre, il se divise dans un rapport de 1 à 3. Or, je ne trouve plus de pieds dont les parties s'unissent dans un rapport aussi éloigné. Considère tous les pieds composés d'une brève et de deux longues, comme le bacchius, le crétique, le palimbacchius, le levé et le posé les divisent dans une proportion sesquialtère. Même règle pour les quatre péons qui offrent la combinaison d'une brève avec trois longues. Restent les quatre épitrites qu'on désigne successivement d'après la place de la brève : Le levé et le posé sont toujours dans un rapport [1] de 3 à 4.

19. *Le M.* Ne vois-tu pas qu'on s'est déterminé avec raison, à exclure de toute combinaison rhythmique, cet amphibraque, dont les deux parties ont une différence si considérable, que l'une est triple de l'autre? La symétrie des parties est, en effet, d'autant plus parfaite, qu'elle se rapproche davantage de l'égalité. Ainsi, dans la progression régulière des nombres de 1 à 4, tous sont aussi rapprochés d'eux-mêmes qu'il est possible. De même dans les pieds, la plus belle combinaison est celle où les parties sont égales entre elles; la seconde, celle où les parties sont unies dans le rapport de 1 à 2; viennent ensuite celles où le rapport est de 2 à 3 et de 3 à 4. Quant à la combinaison des temps dans un rapport de 1 à 3, quoiqu'elle rentre dans les nombres compliqués, elle n'est pas susceptible de s'allier avec elle-même, d'après l'ordre même des nombres. Nous ne comptons pas, en effet, de 1 à 3 : pour passer de 1 à 3, il faut intercaler le nombre 2. Voilà pourquoi l'amphibraque est exclu de ce mélange des pieds entre eux que nous cherchons à déterminer. Si mes raisons te semblent justes, entrons plus avant dans la question. — *L'E.* Elles sont très-claires et très-concluantes à mon avis.

[1] *Sesquitertius* [illegible] : il indique [illegible] et vice versa, suivant la place de la brève. C'est un rapport de 3 à 4

CHAPITRE XI.

DU MÉLANGE RATIONNEL DES PIEDS.

Le M. Puisqu'il est reconnu que, quelle que soit la disposition des syllabes, les pieds qui ont la même durée peuvent s'unir entre eux sans troubler l'égalité, à l'exception de l'amphibraque, nous sommes conduits à examiner si l'on peut convenablement mêler des pieds qui, tout en ayant la même durée, diffèrent dans le battement de la mesure destinée à mettre en rapport, par le levé et le posé, les deux parties d'un pied. En effet, le dactyle, le spondée, l'anapeste, outre qu'ils ont des temps égaux, se mesurent par le même battement : le levé et le posé s'accomplissent dans le même nombre de temps. Aussi le mélange de ces pieds entre eux est-il plus naturel que celui de l'ionique majeur ou mineur avec tout autre pied de six temps. Car les deux ioniques se mesurent dans un rapport de 1 à 2, en d'autres termes dans un battement de 2 et de 4 temps. Le molosse se frappe de la même manière.

Le battement est analogue dans les autres pieds de même espèce [1] : car le levé et le posé sont de trois temps chacun. Tous les pieds sans doute ont un battement régulier. Car, de ces sept pieds [2] trois se mesurent dans un rapport de 1 à 2, et quatre par fractions égales : cependant comme ce mélange rend le battement inégal, tu seras sans doute porté à le rejeter. — *L'E.* J'y serais en effet assez porté. Car cette inégalité dans le battement me choque je ne sais pourquoi : mais du moment qu'elle me choque, cela doit dépendre d'une mauvaise combinaison.

21. *Le M.* Cependant sache bien que les anciens, trouvant ce mélange légitime, l'ont admis dans leurs vers. Mais je ne veux pas t'imposer leur autorité : écoute donc des vers de ce genre et juge s'ils choquent l'oreille. Si loin de te choquer, ils te font plaisir, tu n'auras plus de raison pour les condamner. Voici les vers que je veux soumettre à ton appréciation :

At consona quæ sunt, nisi vocalibus aptes,
Pars dimidium vocis opus proferet ex se :
Pars muta soni comprimet ora molientum :
Illis sonus obscurior impeditiorque,
Utrumque tamen promitur ore semicluso [3].
(*Terentianus.*)

Cet exemple suffit pour te mettre sur la voie. Ne trouves-tu pas dans ce rhythme un nombre qui te flatte l'oreille? — *L'E.* Assurément : tout coule, tout raisonne avec un charme infini. — *Le M.* Examine de quelle espèce sont les pieds : tu trouveras que, sur ces cinq vers, les deux premiers se composent uniquement d'ioniques, les trois derniers offrent un ditrochée mêlé aux ioniques, et que tous flattent l'oreille par une harmonieuse égalité. — *L'E.* Je m'en suis aperçu aisément, à la manière surtout dont tu prononçais. — *Le M.* Pourquoi donc ne pas se ranger sans hésitation à l'opinion des anciens, en se soumettant moins à leur autorité qu'à la raison elle-même, et n'admettre pas avec eux que les pieds qui ont la même durée peuvent se combiner entre eux, pourvu qu'ils aient une mesure régulière, quoique différente? — *L'E.* Je me rends : l'harmonie des vers que j'ai entendus m'interdit toute objection.

CHAPITRE XII.

DES PIEDS DE SIX TEMPS.

12. *Le M.* Prête donc encore l'oreille à ces vers :

Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis,
Et apertum ire per auras animum permittas.
Placet hoc nam sapienter, remittere interdum
Aciem rebus agendis decenter intentam [1].

L'E. Il est inutile de poursuivre. — *Le M.* Surtout parce que ces vers manquent d'art, je les ai improvisés sous l'inspiration du moment : mais quel effet produisent-ils sur ton oreille? — *L'E.* Comment ne pas y reconnaître comme dans les précédents une combinaison harmonieuse et sonore? — *Le M.* As-tu remarqué que les deux premiers vers se composent d'ioniques mineurs et que les deux derniers se terminent par un diiambe qui s'y mêle? — *L'E.* Ta manière de prononcer me l'a fait remar-

[1] Choriambe, diiambe, ditrochée, antispaste. — [2] De 6 temps.

[3] Lorsque les consonnes ne sont pas mêlées avec les voyelles, la moitié du son s'échappe d'elle-même : l'autre moitié ne peut sortir de la bouche, malgré ses efforts et ses grimaces. Les consonnes ont un son plus voilé et plus difficile à émettre : toutefois, voyelles et consonnes se prononcent la bouche à demi-ouverte.

[1] Je te conseille de ménager tes forces : on se consume sur les livres. Laisse ton âme se distraire et se déployer en liberté. Détendre son esprit appliqué à de nobles objets, n'est-ce pas là un précepte de la sagesse * ?

* Ces vers sont de saint Augustin, et leur facture, irréprochable [illegible], prouve sa compétence et son goût.

quer. — *Le M.* Eh quoi ! n'as-tu pas senti que dans les vers de Térentianus le ditrochée se mêle à l'ionique majeur, tandis que dans les miens le diiambe se mêle à l'ionique mineur? N'est-ce pas une différence? — *L'E.* Oui, et il me semble que j'en vois la raison : l'ionique majeur, commençant par deux longues, s'unit de préférence à un pied qui commence également par une longue, comme le ditrochée ; le diiambe commençant par une brève se combine mieux avec l'ionique mineur qui commence par deux brèves.

23. *Le M.* Tu as fort bien compris : il demeure donc établi que ce rapport de convenance, indépendamment de l'égalité des temps, joue aussi un certain rôle dans la combinaison des pieds : je ne dis pas qu'il y préside, mais il a son importance. Il n'est aucun pied de six temps qu'on ne puisse substituer à un pied de six temps : tu peux en juger en consultant l'oreille. Prenons d'abord pour exemple un molosse, *virtutes* ; un ionique mineur, *moderatas ;* un choriambe, *percipies ;* un ionique majeur, *concedere ;* un diiambe, *benignitas ;* un dichorée, *civitasque ;* un antispaste, *volet justa.* — *L'E.* Je comprends.—*Le M.* Combine donc tous ces pieds et prononce ; ou plutôt écoute-moi prononcer afin que ton oreille ait toute sa liberté d'appréciation. Pour faire sentir à ton oreille, sans la choquer, l'égalité qui règne dans une suite de pieds, je vais répéter trois fois, et ce sera assez, ces mots ainsi disposés :

Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas
civitasque volet justa.
Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas
civitasque volet justa.
Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas
civitasque volet justa.

Dans ce concours de pieds y a-t-il quelque défaut d'égalité ou d'harmonie qui te blesse l'oreille? — *L'E.* Aucun. — *Le M.* Y as-tu trouvé quelque charme, je te le demande, quoique, en pareil cas, charmer c'est ne pas blesser? — *L'E.* J'éprouve le plaisir dont tu parles, je ne puis le nier. — *Le M.* Ainsi tu demeures d'accord avec moi que tous les pieds de six temps peuvent s'unir et se combiner entre eux? — *L'E.* Oui.

CHAPITRE XIII.

COMMENT ON PEUT CHANGER L'ORDRE DES PIEDS SANS TROUBLER L'HARMONIE.

24. *Le M.* N'est-il pas à craindre qu'on vienne à penser que ces pieds doivent toute leur harmonie à l'ordre dans lequel ils se suivent, et que, cet ordre changé, ils n'offriraient plus la même égalité dans les sons? — *L'E.* Cet ordre y contribue sans doute, mais il est facile de résoudre la question par l'expérience. — *Le M.* Fais-la donc quand tu en trouveras le loisir, et tu verras que ton oreille est charmée par une variété infinie dans une égalité absolue. — *L'E.* Je le veux bien, quoiqu'on puisse aisément prévoir, d'après l'exemple précédent, qu'on arrivera nécessairement à cette conséquence. — *Le M.* Tu as bien raison : mais, pour en venir à notre sujet, je vais en battant la mesure, reprendre cette succession de pieds ; tu pourras ainsi juger si leur marche est oui ou non défectueuse, et en même temps constater que le changement d'ordre ne produit aucun trouble dans leurs rapports, comme nous l'avons annoncé d'avance. Voyons, change l'ordre, dispose ces pieds comme il te plaira et laisse-moi prononcer et marquer la mesure. — *L'E.* Voici l'ordre que je souhaite : un ionique mineur, un ionique majeur, un choriambe, un diiambe, un antispaste, un ditrochée, un molosse. — *Le M.* Applique ton oreille au son et fixe tes yeux sur le battement de la mesure. Car il ne suffit pas d'entendre, il faut voir la main, quand elle bat la mesure, et observer avec attention le nombre de temps que comprend le levé et le posé. — *L'E.* Je suis tout yeux et tout oreilles. — *Le M.* Voici la combinaison que tu m'as demandée avec accompagnement de la mesure :

Moderatas, concedere, percipies, benignitas, volet justa,
civitasque, virtutes [1].

L'E. Je vois bien que la mesure est parfaitement juste et que le levé est exactement le même que le posé ; une chose m'étonne, c'est que tu aies pu faire rentrer dans cette mesure des pieds qui se divisent selon le rapport de 1 à 2, comme les deux ioniques et le molosse.

[1] Ces mots n'offrent aucun sens : ce sont des mesures musicales exprimées à l'aide des mots, voilà tout.

— *Le M.* N'est-ce pas naturel, puisqu'il y a dans ces pieds trois temps pour le levé et trois pour le posé? — *L'E.* Tout ce que je remarque, c'est que la syllabe longue, qui est la seconde dans l'ionique majeur et le molosse, la troisième dans l'ionique mineur, se trouve dédoublée par le battement des deux temps qu'elle renferme; l'un reste dans la première partie, l'autre est reporté sur la seconde, et de cette façon le levé et le posé ont chacun trois temps.

25. *Le M.* Il n'y a pas d'autre observation à faire dans le cas qui occupe. Mais à ce titre, l'amphibraque, que nous avons banni de toute combinaison de ce genre, ne serait-il pas susceptible de s'unir au spondée, au dactyle, à l'anapeste, ou de former, en s'alliant à lui-même, une combinaison musicale? En effet on pourrait, d'après ce système, décomposer la longue du milieu : grâce à ce partage, chaque fraction de pied aura un nombre de temps proportionné : le rapport, dans le levé et le posé ne sera plus de 1 à 3, mais de 2 à 2. Vois-tu quelque difficulté? — *L'E.* Aucune, et il me semble que ce pied doit être admis avec les autres. — *Le M.* Formons donc un assemblage de pieds de quatre temps, en y introduisant l'amphibraque; battons la mesure et vérifions, d'après l'oreille, s'il ne s'y rencontre pas une inégalité choquante. Sois attentif à cette combinaison : je vais répéter trois fois, en battant la mesure, afin que tu puisses t'en rendre compte aisément :

Sumas optima, facias honesta.
Sumas optima, facias honesta.
Sumas optima, facias honesta [1].

L'E. Ah! je t'en conjure, cesse de me déchirer les oreilles. Même sans qu'on batte la mesure, on sent que la marche de ces pieds est brusquement interrompue par cet amphibraque discordant. — *Le M.* Pourquoi donc ne peut-on appliquer à ce pied la même règle qu'au molosse et aux ioniques? N'est-ce pas parce qu'ils ont un commencement et une fin en rapport d'égalité avec le milieu? Or, quand le milieu est égal au commencement et à la fin, dans un pied, si chaque partie se compose du nombre pair, ce pied doit avoir au moins six temps. Les pieds de cette espèce ayant deux temps au milieu et deux autres temps à chaque extrémité, le milieu semble se partager de lui-même entre ses deux extrêmes, et se fondre avec eux dans une égalité parfaite. Cette symétrie ne peut se trouver dans l'amphibraque : car les extrêmes, formés d'un temps, ne sont pas égaux au milieu, formé de deux temps. Ajoutons que dans les ioniques et le molosse, le partage du milieu entre ses deux extrêmes produit trois temps de part et d'autre, et l'on peut y retrouver le milieu parfaitement égal à ses deux extrêmes pareillement égaux : cette propriété ne se rencontre pas non plus dans l'amphibraque. — *L'E.* C'est vrai, et il demeure établi que dans une combinaison de pieds, l'amphibraque choque autant l'oreille que les autres la flattent.

CHAPITRE XIV.

DES PIEDS SUSCEPTIBLES DE SE MÊLER ENTRE EUX.

6. *Le M.* Allons, commence par le pyrrhique et, d'après les principes que nous venons de poser, explique-moi brièvement quels sont les pieds qui peuvent s'allier ensemble. — *L'E.* Le pyrrhique ne peut s'unir à aucun autre pied; car, aucun autre pied n'a le même nombre de temps. Le trochée pourrait s'allier à l'iambe; mais il faut éviter cette combinaison, parce que leur mesure ne se bat pas de la même manière, l'un ayant son levé d'un temps et l'autre de deux : à ce titre, le tribraque peut s'unir à l'un comme à l'autre. Le spondée, le dactyle, l'anapeste, le procéleusmatique s'attirent et s'unissent d'eux-mêmes : ils ont les mêmes temps et admettent le même battement. Quant à l'amphibraque, il demeure à jamais banni de ces sortes de combinaisons : l'égalité de temps ne saurait racheter le défaut de symétrie dans sa division et dans son battement. Le bacchius s'allie avec le crétique, et parmi les péons, au premier, au second, au quatrième. Quant au palimbacchius, le crétique et, parmi les péons, le premier, le troisième et le quatrième sont avec lui dans un accord complet de temps et de mesure. Le crétique, le péon premier et quatrième, ayant un levé de deux ou de trois temps peuvent s'allier à tous les pieds de cinq; tous les pieds de six temps, nous l'avons suffisamment développé, ont entre eux une harmonie merveilleuse. Aussi, s'accordent-ils encore dans le battement de la

[1] Prends le meilleur parti, pratique la vertu.

mesure avec les autres pieds qui n'admettent pas le même mode de division, à cause de la quantité de leurs syllabes, et ils doivent cette propriété à l'égalité qui règne entre leur milieu et leurs extrêmes. Parmi les quatre pieds de sept temps, appelés épitrites, le premier et le second peuvent se combiner entre eux ; tous deux, en effet, ont un levé de trois temps, par conséquent ils sont dans un juste rapport de temps et de mesure. Le troisième et le quatrième s'unissent facilement, parce que leur levé est de quatre temps ; ainsi, ils offrent les mêmes durées et se mesurent par le même battement. Reste le pied de huit temps appelé dispondée : comme le pyrrhique, il n'a pas de correspondant. Voilà ma réponse à ta question, telle que j'ai pu la faire. Continue la discussion. — *Le M.* Oui, mais après un si long entretien respirons un moment, et rappelons-nous ces vers que la fatigue m'a fait improviser :

Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis,
Et apertum ire per auras animum permittas.
Placet hoc nam sapienter, remittere interdum
Aciem rebus agendis decenter intentam.

LIVRE TROISIÈME.

Différence du Rhythme, du Mètre et du Vers. Théorie du Rhythme. — Principe de la théorie du Mètre.

CHAPITRE I.

DÉFINITION DU RHYTHME ET DU MÈTRE.

1. *Le M.* Maintenant que nous avons établi les principes qui président à la combinaison des pieds, nous allons voir, dans notre troisième entretien, ce qui résulte de cet enchaînement et de ce mélange. Je commence par te demander s'il est possible de former, en combinant une multitude de pieds régulièrement, un mouvement cadencé sans qu'on s'aperçoive où il s'arrête ; j'entends un mouvement analogue à celui que produisent les symphoniastes en frappant du pied les escabeaux ou les cymbales, dans une cadence déterminée il est vrai et propre à flatter l'oreille, mais sans aucune interruption; de telle sorte que, sans le chant des flûtes, il serait impossible de marquer jusqu'où s'étend cet enchaînement de pieds et à quelle limite il recommence; comme si tu t'avisais, par exemple, de combiner dans une série non interrompue cent pyrrhiques ou plus à ton gré, ou d'autres pieds susceptibles de s'allier entre eux. — *L'E.* Je comprends : de plus, je t'accorde qu'on peut former une série de pieds telle que l'on sache le nombre de pieds qu'elle renferme et le terme où elle s'arrête pour recommencer. — *Le M.* Peux-tu hésiter en effet à admettre une combinaison de ce genre, toi qui vois un art dans la composition des vers et reconnais le charme qu'ils exercent sur ton organe ? — *L'E.* Cette combinaison existe évidemment et elle se distingue de celle dont tu as parlé d'abord.

2. *Le M.* Or, comme la différence dans les choses appelle la distinction dans les termes, sache que de ces deux combinaisons de pieds, la première s'appelle rhythme et la seconde mètre, en grec; en latin on pourrait les appeler, la première « numerus », nombre, la seconde « mensura » ou « mensio », mesure. Mais comme ces termes ont chez nous trop d'extension, et qu'il faut éviter toute équivoque dans le langage, il vaut mieux employer les termes techniques des Grecs. Tu sens bien toutefois la justesse de ces expressions. La série qui doit marcher par pieds égaux et de même famille, a été désignée avec raison sous le nom de rhythme ; mais comme elle se développe sans fin et qu'elle n'offre à aucun pied une limite saillante et précise qui lui serve de mesure, elle serait fort improprement nommée mètre.

Quant au mètre il offre ce double caractère : un enchaînement de pieds réguliers et une terminaison précise. Donc il est à la fois mètre à cause de sa terminaison saillante, et rhythme, à cause de l'enchaînement régulier de ses pieds. Par conséquent tout mètre est rhythme mais tout rhythme n'est pas mètre. Et telle est en musique l'extension du mot rhythme que toute la partie de cet art qui s'étend jusqu'à la durée plus ou moins longue des syllabes [1] a été nommée rhythme. Mais trêve là-dessus : quand la chose est claire, il ne faut pas chicaner sur les mots, de l'avis des philosophes et des habiles. As-tu quelque doute, quelque objection à me soumettre sur ce que je viens de dire? *L'E.* Loin de là : j'y souscris entièrement.

CHAPITRE II.

DE LA DIFFÉRENCE ENTRE LE MÈTRE ET LE VERS.

3. *Le M.* Autre question : si tout vers est mètre, tout mètre est-il vers? Réfléchis. — *L'E.* Je réfléchis, mais je ne trouve aucune réponse à faire. — *Le M.* D'où vient cet embarras? Porterait-il sur les mots? On ne peut pas répondre, en effet, sur les termes d'une science comme on le ferait sur les principes : les principes sont gravés au fond de toutes les intelligences; quant aux termes, ils sont le résultat d'une convention et leur signification dépend de l'usage : de là l'origine de la diversité dans les langues, diversité qui ne saurait atteindre les idées établies sur la vérité elle-même. Apprends donc de moi ce que tu ne peux deviner. Les anciens ont désigné séparément le vers et le mètre. Laisse donc les mots et examine bien s'il n'y a pas de différence entre deux combinaisons de pied dont l'une, tout en admettant une limite, n'offre aucun point de repos, avant de se terminer, tandis que l'autre, outre la limite où elle s'arrête, présente à un endroit déterminé comme une coupure qui la partage en deux membres. — *L'E.* Je ne comprends pas. — *Le M.* Voici un exemple, prête l'oreille :

> Ite igitur, Camenæ,
> Fonticolæ puellæ,
> Quæ canitis sub antris
> Mellifluos sonores,
> Quæ lavitis capillum
> Purpureum Hippocrene
> Fonte, ubi fusus ora
> Spumea lavit almus
> Ora jubis aquosis
> Pegasus, in nitentem
> Pervolaturus æthram [1].

Ces onze vers sont composés d'un choriambe et d'un bacchius : tu remarques sans doute que dans les cinq premiers, la phrase s'arrête distinctement au même endroit, je veux dire après le choriambe auquel se joint le bacchius pour compléter le vers; que dans les autres, au contraire, sauf un seul *ora jubis | aquosis* la phrase ne s'arrête pas au même point. — *L'E.* C'est ce que je vois fort bien, mais qu'est-ce que cela prouve? — *Le M.* Cela prouve que le mètre où la phrase se coupe avant la fin du vers, n'est point ici à sa véritable place : autrement, tous les autres ou presque tous les autres offriraient après le choriambe le même repos; or, sur onze vers, six ne sont point dans ce cas. — *L'E.* Je le reconnais encore, mais quel est le but de ce raisonnement? Voilà ce qui m'intéresse. — *Le M.* Prête donc l'oreille à ce vers si connu :

> Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris.

Sans aller plus loin, puisque l'Enéide est dans toutes les bouches, lis ce poème aussi loin qu'il te plaira et examine chaque vers : partout tu trouveras la phrase suspendue au cinquième demi-pied, en d'autres termes, au bout de deux pieds et demi, puisque ces vers se composent de pieds de quatre temps : par conséquent le repos dont il s'agit a lieu régulièrement dans ce vers au dixième temps. — *L'E.* C'est évident.

4. *Le M.* Tu comprends donc bien qu'il y a entre ces deux sortes de mètres, que j'avais cités d'abord, une différence remarquable : les uns avant de se fermer, n'ont aucun repos déterminé, comme nous en avons eu la preuve à propos de ces onze vers; les autres ont un repos analogue à celui que fait ressortir le cinquième demi-pied dans le mètre héroïque. — *L'E.* Je comprends enfin. — *Le M.* Eh bien! sache que les habiles d'entre les anciens qui ont le plus d'autorité, refusent à la première espèce de mètres le nom de vers : pour eux, le vers consiste dans un assemblage de pieds

[1] Liv. I, chap. 7.

[1] [illegible]

qui se divise en deux membres, unis entre eux par une mesure et dans un rapport constant. Mais ne t'inquiète pas de ce terme dont tu ne pouvais indiquer le sens quand on te le demandait, sans l'avoir appris de moi ou de tout autre : l'unique point qui doit fixer ton attention, comme le veut la raison, est celui que nous examinons actuellement, à savoir, s'il y a entre ces deux espèces de mètre une différence essentielle, quelle que soit l'expression qu'on emploie pour les désigner. Cette différence, tu peux la signaler si l'on t'interroge bien, en t'appuyant sur la vérité même : quant à celle qui existe entre les mots, l'usage seul pouvait te l'apprendre. — *L'E.* Je n'ignore pas cette méthode et je reconnais, à tes avertissements multipliés, tout le cas que tu en fais. — *Le M.* Retiens donc bien ces trois mots dont nous aurons sans cesse besoin dans la discussion : rhythme, mètre, vers. Ils se distinguent en ce que, si tout mètre est rhythme, tout rhythme n'est pas mètre, et que, si tout vers est mètre, tout mètre n'est pas vers. A ce titre, tout vers est rhythme et mètre : la conséquence est rigoureuse. — *L'E.* Oui, c'est plus clair que le jour.

CHAPITRE III.

DU RHYTHME COMPOSÉ DE PYRRHIQUES.

5. *Le M.* Commençons par examiner, selon l'étendue de nos forces, le rhythme indépendamment du mètre ; puis nous considérerons le mètre, abstraction faite du vers, et nous terminerons par le vers lui-même. — *L'E.* J'approuve cette marche. — *Le M.* Eh bien ! débute par des pyrrhiques, et formes-en un rhythme. — *L'E.* En supposant que je puisse y parvenir, à quelle limite dois-je m'arrêter ? — *Le M.* Il suffira d'aller jusqu'à dix pieds : ce n'est qu'un exemple. Le vers, d'après un principe que nous développerons bientôt, ne va jamais jusqu'à ce nombre [1]. — *L'E.* Tu as bien fait de ne pas m'obliger à combiner un trop grand nombre de pieds : mais tu ne songes plus apparemment à la distinction que tu fis entre le grammairien et le musicien, quand je t'avouai que je ne savais pas cette quantité des syllabes que le grammairien se charge d'apprendre. Laisse-moi donc marquer ce rhythme, non par des mots, mais par un simple battement de mains ; je me crois capable de marquer, en suivant les indications de l'oreille, la durée des temps : quant à la durée des syllabes longues ou brèves, comme c'est une chose qui s'enseigne, j'y suis complétement étranger. — *Le M.* Il est vrai, nous avons établi cette distinction entre le grammairien et le musicien, et tu m'as fait l'aveu de ton ignorance en cette matière. Je vais donc te proposer cet exemple :

Ago celeriter agile quod ago tibi quod anima velit [1].

L'E. J'y suis.

6. *Le M.* Mets ces mots à la suite les uns des autres, tant qu'il te plaira : tu obtiendras un rhythme aussi long que tu voudras, quoique ces dix pieds suffisent pour en donner l'idée. Mais si l'on venait à t'objecter que ce rhythme se compose de procéleusmatiques et non de pyrrhiques, que dirais-tu ? — *L'E.* Je n'en sais rien, car du moment qu'il y a dix pyrrhiques, je bats la mesure de cinq procéleusmatiques ; mon hésitation redouble en songeant qu'il est question du rhythme qui se développe sans fin. Onze, treize pyrrhiques et tout autre nombre impair ne peuvent former un nombre complet de procéleusmatiques. Le rhythme dont il est question en ce moment eût-il une limite déterminée, je pourrais dire qu'il se compose de pyrrhiques plutôt que de procéleusmatiques, si je n'y trouvais pas un nombre complet de procéleusmatiques : mais ma raison se déconcerte, quand je réfléchis que le nombre des pieds est illimité ou qu'il peut être pair comme dans notre exemple. — *Le M.* Tu ne te fais pas une idée assez nette des pyrrhiques en nombre impair. Ne peut-on dire qu'un rhythme composé de onze pyrrhiques renferme cinq procéleusmatiques avec un demi-pied ? Et quelle objection faire, quand on sait qu'une foule de vers se terminent par un demi-pied ? — *L'E.* Je te l'ai dit : je ne sais ce qu'on peut répondre là-dessus. — *Le M.* Ne sais-tu pas au moins que le pyrrhique a la priorité sur le procéleusmatique ? Car un procéleusmatique se compose de deux pyrrhiques : donc, de même que 1 a la priorité sur 2 et 2 sur 4, de même le pyrrique précède logi-

[1] Le vers le plus considérable ne renferme que huit pieds. Voyez chap. IX, liv. 3.

[1] J'exécute promptement ce que je fais pour toi en obéissant à l'âme *.

* La pensée est ici moins importante que les mots, uniquement destinés à marquer des mesures musicales.

quement le procéleusmatique. — *L'E.* Cela est très-vrai. — *Le M.* Si donc on peut dans le rhythme employer comme mesure le pyrrhique ou le procéleusmatique concurremment, auquel donnerons-nous la préférence? Sera-ce au premier qui est le principe du second, ou au second qui n'en est pas le principe. — *L'E.* Au premier, évidemment. — *Le M.* Pourquoi donc hésites-tu à répondre que ce rhythme doit plutôt prendre le nom du pyrrhique? — *L'E.* Je n'hésite plus et j'ai honte de n'avoir pas aperçu plus vite une raison si claire.

CHAPITRE IV.

DU RHYTHME CONTINU.

7. *Le M.* Ne vois-tu pas aussi, d'après le même principe, que certains pieds ne peuvent former un rhythme continu? Le principe en vertu duquel le pyrrhique a la priorité sur le procéleusmatique doit s'appliquer aussi, je pense, au diiambe, au dichorée, au dispondée. Qu'en penses-tu? — *L'E.* Il faut bien que j'y souscrive : j'ai admis le principe, je dois admettre la conséquence. — *Le M.* Pèse bien ta pensée, compare et juge. Lorsqu'on éprouve ces embarras, le battement de la mesure est le meilleur moyen pour distinguer sur quel pied court le rhythme; veux-tu prendre le pyrrhique pour pied fondamental? Le levé et le posé doivent comprendre chacun un temps. Veux-tu prendre le procéleusmatique? Le levé et le posé doivent être chacun de deux temps. La mesure mettra ainsi le pied en relief et sauvegardera l'uniformité du rhythme. — *L'E.* J'aime mieux cette règle qui ne laisse s'introduire dans l'ensemble aucun pied étranger. — *Le M.* Tu as raison : pour te confirmer core davantage dans ton opinion, réfléchis à la réponse que nous pourrions faire si on venait à prétendre que ce rhythme se compose non de pyrrhiques ou de procéleusmatiques, mais de tribraques. — *L'E.* Pour décider la question, il faudrait avoir recours au battement de la mesure, je le vois bien : si le levé renferme un temps et le posé deux, ou que le levé renferme deux temps et le posé un, on dira que le rhythme se compose de tribraques.

8. *Le M.* Ton raisonnement est juste. Maintenant dis-moi si le spondée peut s'allier au pyrrhique pour former un rhythme. — *L'E.* Non, car l'égalité disparaîtrait dans le battement de la mesure, puisque le levé et le posé renferment chacun un temps dans le pyrrhique, deux temps dans le spondée. — *Le M.* Peut-il s'allier au procéleusmatique? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Que se passe-t-il alors? Je suppose qu'on nous demande si le rhythme est formé de procéleusmatiques ou de spondées : que faudra-t-il répondre? — *L'E.* Que le spondée prédomine; la question ici ne doit plus être décidée par le simple battement de la mesure, puisque le levé et le posé renferment chacun deux temps. Il nous reste donc à donner le premier rang au pied qui, dans l'ordre naturel, vient le premier, c'est-à-dire au spondée. — *Le M.* Je vois avec plaisir que tu as suivi le fil du raisonnement. Tu aperçois sans doute quelle conséquence résulte de là? — *L'E.* Laquelle? — *Le M.* Celle-ci évidemment : le procéleusmatique ne peut s'allier à aucun autre pied pour former un rhythme qui porte son nom. Car si l'on combine avec lui tout autre pied de quatre temps, ce qui est une condition indispensable, le rhythme en prendra le nom puisque, dans l'ordre des pieds de quatre temps, le procéleusmatique vient le dernier. Et comme la raison nous force à donner le premier rang aux pieds qui ont été inventés les premiers, en d'autres termes, à appeler le rhythme de leur nom; tout rhythme où le spondée, le dactyle, l'anapeste se mêlera au procéleusmatique prendra le nom de ces pieds. Quant à l'amphibraque, il est exclu de ces combinaisons, nous l'avons démontré. — *L'E.* C'est vrai.

9. *Le M.* Passons maintenant au rhythme iambique : car les développements consacrés au rhythme formé de pyrrhiques ou de procéleusmatiques, lesquels ne sont eux-mêmes que des pyrrhiques redoublés, ont été assez étendus. Dis-moi donc quel pied on peut mêler avec l'iambe pour que le rhythme garde le nom d'iambique? — *L'E.* Ne serait-ce pas le tribraque? il a même temps et même mesure, et comme il vient après lui, il ne peut jouer le rôle principal. Le trochée vient aussi après l'iambe et se compose des mêmes temps : mais il ne se mesure pas par le même battement.

Le M. Passe maintenant au rhythme trochaïque, et réponds d'après les mêmes principes. — *L'E.* Ma réponse est invariable : le tribraque peut s'allier avec le trochée puisqu'il s'accorde avec lui pour la durée comme pour la mesure. Quant à l'iambe, n'est-il pas évi-

dent qu'il faut l'exclure? Car, lors même qu'il se mesurerait par le même battement, il formerait dans la combinaison l'élément principal. — *Le M.* Et le rhythme spondaïque? Quel pied admettra-t-il? — *L'E.* Ici il y a abondance de choix. Le dactyle, l'anapeste, le procéleusmatique peuvent s'allier avec le spondée : les temps sont égaux, le battement de la mesure est analogue, la priorité incontestable.

10. *Le M.* Tu es maintenant capable de développer ces principes dans toutes leurs conséquences; trève donc aux questions : ou, si tu l'aimes mieux, réponds comme si je t'interrogeais et dis-moi avec toute la clarté, toute la précision dont tu es capable, quelles combinaisons régulières peuvent former les autres pieds en imposant leur nom au mélange? — *L'E.* Volontiers : cette énumération n'offre guère de difficulté, après tant de raisonnements qui en éclairent d'avance toute la suite. Au tribraque ne s'unira aucun autre pied : tous ceux qui ont le même nombre de temps ont sur lui la priorité. L'anapeste peut s'allier avec le dactyle : il vient après lui, il a même temps, même mesure : par la même raison le procéleusmatique est susceptible de s'allier avec l'anapeste et le dactyle. Au bacchius peuvent se mêler le crétique, ainsi que le péon premier, second et quatrième. Avec le crétique, peuvent se combiner régulièrement tous les pieds de cinq temps qui viennent après lui, mais le mode de division n'est pas le même dans tous ces pieds: les uns ont leur levé de deux temps et leur posé de trois, tandis que dans les autres le levé a trois temps et le posé deux : or le crétique admet ce double mode de division : la brève du milieu se reporte indifféremment au commencement ou à la fin. Le palimbacchius qui se divise dans un rapport de deux à trois temps s'allie avec tous les péons, sauf le second. Des pieds de trois syllabes reste le molosse, qui ouvre la série des pieds de six temps, lesquels peuvent tous s'allier avec lui, les uns, parce qu'ils se divisent dans le rapport de 1 à 2, les autres, parce que la longue se décompose dans le battement en deux brèves qui se répartissent de chaque côté et rendent ainsi le milieu égal aux deux extrêmes, comme cela arrive dans le nombre six. C'est d'après ce principe que le molosse et les deux ioniques ne se divisent pas seulement dans un rapport de 1 à 2, mais encore se mesurent par un battement égal de trois temps dans chaque partie. A ce titre tout pied de six temps peut se combiner avec les autres pieds de six temps qui viennent après lui. L'antispaste, par la même règle, ne peut se combiner avec aucun autre pied. Viennent ensuite les quatre épitrites : le premier se combine avec le second, le troisième avec le quatrième : le second et le quatrième ne peuvent s'allier avec aucun autre pied. Reste le dispondée qui ne peut former de rhythme qu'en se combinant avec lui-même, parce qu'il vient le dernier et qu'il n'a pas d'égal.

En résumé il y a huit pieds qui forment un rhythme en ne se combinant qu'avec eux-mêmes : le pyrrhique, le tribraque, le procéleusmatique, le péon quatrième, l'antispaste, le second et le quatrième épitrite et le dispondée : quant aux autres, ils admettent l'alliance des pieds qui viennent après eux, et donnent leur nom au mélange, lors même qu'ils y seraient en moins grand nombre. J'ai suffisamment, je crois, expliqué et développé la thèse que tu m'as proposée : c'est à toi maintenant de continuer la discussion.

CHAPITRE V.

Y A-T-IL DES PIEDS DE PLUS DE QUATRE SYLLABES?

11. *Le M.* Pardon, c'est à toi en même temps qu'à moi. Nous cherchons ensemble la vérité. Mais avons-nous traité toutes les questions que soulève la théorie du rhythme? Ne faut-il pas encore voir s'il existe quelque pied qui, sans dépasser huit temps, mesure du dispondée, renferme néanmoins plus de quatre syllabes? — *L'E.* Pourquoi? je te le demande. — *Le M.* Eh! que ne le demandes-tu à toi-même plutôt qu'à moi? Ne te semble-t-il pas que, sans tromper et sans choquer l'oreille, en ce qui touche le battement de la mesure, la division des pieds et la durée des temps, on peut substituer deux brèves à une longue? — *L'E.* Comment ne pas admettre ce principe? — *Le M.* De là vient que nous substituons un tribraque à un iambe ou à un trochée; un dactyle, un anapeste, un procéleusmatique à un spondée, quand nous convertissons ici la longue en deux brèves, là les deux longues en quatre brèves. — *L'E.* Sans doute. — *Le M.* Applique cette règle aux deux ioniques ou à tout autre pied de quatre syllabes et de six

temps et substitue deux brèves à l'une quelconque des longues. Ce changement altérera-t-il la mesure, faussera-t-il le battement? — *L'E.* Pas le moins du monde. — *Le M.* Vois maintenant combien le pied a de syllabes? — *L'E.* Il en a cinq. — *Le M.* Tu vois donc qu'on peut dépasser le nombre de cinq syllabes. — *L'E.* Oui. — *Le M.* Et si tu mettais quatre brèves à la place de deux longues? N'aurais-tu pas à mesurer six syllabes dans un seul pied? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Décompose en brèves les trois longues de chaque épitrite, ne trouveras-tu pas un nombre de sept syllabes? — *L'E.* C'est incontestable. — *Le M.* De même, le dispondée ne renferme-t-il pas huit syllabes, si on décompose toutes les longues en brèves? — *L'E.* Parfaitement.

12. *Le M.* Par quel mystère sommes-nous donc conduits à découvrir tant de syllabes dans la mesure des pieds, et forcés d'autre part, en vertu des raisons développées plus haut, à reconnaître que le rhythme n'admet aucun pied de plus de quatre syllabes? N'y a-t-il pas là une contradiction? — *L'E.* Elle est manifeste et je ne vois guère comment on pourrait concilier ces deux choses. — *Le M.* Le moyen est très-facile, il suffit de te demander à toi-même si nous étions fondés à distinguer par le battement de la mesure le pyrrhique, le procéleusmatique, pour assurer à chaque pied, régulièrement divisé, le privilége de former un rhythme, en d'autres termes, de lui imposer son nom. — *L'E.* Je me rappelle cette règle et je ne vois pas pourquoi je regretterais d'en avoir reconnu la justesse. Mais que veux-tu en conclure? — *Le M.* Que tous les pieds de quatre syllabes, excepté l'amphibraque, peuvent former un rhythme, en d'autres termes, tenir dans un rhythme le premier rang et le constituer de fait comme de nom, tandis que ceux qui ont plus de quatre syllabes, tout en pouvant se substituer aux premiers pour la plupart, ne sont pas susceptibles de former par eux-mêmes un rhythme et de lui donner leur nom; à ce titre, ils ne méritent pas même le nom de pieds. Ainsi s'explique et disparaît la contradiction apparente qui nous inquiétait tout à l'heure; car, quoiqu'on puisse substituer à un pied plus de quatre syllabes, on ne doit donner le nom de pied qu'à la combinaison capable de former un rhythme. Il fallait en effet établir pour le pied une progression dans les syllabes déterminée par une juste mesure; cette mesure, régulièrement empruntée aux nombres, s'est arrêtée au nombre 4 comme limite extrême, et par conséquent le pied a pu se composer de quatre syllabes. La substitution de huit brèves à ces quatre longues est parfaitement légitime, puisque la durée des temps ne change pas; mais comme elles dépassent la limite régulière, c'est-à-dire, le nombre 4, elles ne peuvent former par elles-mêmes une combinaison ni constituer un rhythme; l'oreille n'en serait pas choquée, mais le principe même de l'art serait violé. As-tu une objection à me faire?

13. *L'E.* Oui certes, et la voici. Pourquoi le nombre des syllabes dans le pied ne pourrait-il pas aller jusqu'à huit, quand ce même nombre est admis dans le rhythme? Ce n'est là, dis-tu, qu'une substitution. Raison de plus pour demander par quelle sorte de caprice on ne veut pas admettre le remplaçant en son propre nom. — *Le M.* Ton illusion ici n'a rien qui me surprenne, et il n'est pas difficile de te faire voir la vérité. Sans reprendre notre discussion sur les propriétés du nombre 4 et les raisons qui limitent à ce nombre la progression des syllabes, je t'accorde pour un moment que le pied doive avoir une longueur de huit syllabes. Dès lors tu es forcé de reconnaître qu'il peut y avoir un pied composé de huit syllabes longues. Car un pied doit s'élever au même nombre de syllabes, non-seulement quand il est composé de brèves, mais encore quand il n'est composé que de longues. Cela posé, en vertu du principe fondamental que toute longue équivaut à deux brèves, nous atteignons le chiffre de seize syllabes. Si tu veux encore pousser plus loin, nous arriverons au chiffre de trente-deux brèves. Voilà jusqu'à quel nombre tu dois porter le pied, en suivant ton propre raisonnement, de plus tu es condamné à le doubler encore en remplaçant les longues par les brèves, selon la règle. De cette façon, il n'y aura plus de limite. — *L'E.* Je me rends enfin au raisonnement qui fixe à 4 le plus grand nombre de syllabes possible dans un pied et je ne trouve plus de contradiction à substituer à ces pieds réguliers des pieds d'un plus grand nombre de syllabes, en remplaçant une longue par deux brèves.

CHAPITRE VI.

AUCUN PIED, DE PLUS DE QUATRE SYLLABES, NE PEUT CONSTITUER UN RHYTHME QUI PORTE SON NOM.

14. *Le M.* A présent tu peux comprendre aisément et reconnaître avec moi que les pieds sont susceptibles, tantôt de se substituer à ceux qui constituent le genre du rhythme, tantôt de se combiner avec eux. Car, lorsqu'on remplace chaque longue par deux brèves, on substitue un pied à celui qui préside au rhythme, par exemple, un tribraque à un iambe ou à un trochée, ou encore un dactyle, un anapeste, un procéleusmatique, un spondée. Cette substitution n'a-t-elle plus lieu ? On combine avec le pied principal un pied d'un rang inférieur, par exemple : un anapeste avec un dactyle, un iambe ou un ditrochée avec l'un des deux ioniques, et ainsi de suite, en observant les règles établies. Suis-je obscur ou me trompé-je? — *L'E.* Je comprends. — *Le M.* Alors dis-moi si les pieds capables de se substituer à un autre peuvent constituer un rhythme? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Tous? — *L'E.* Tous. — *Le M.* Par conséquent un pied de cinq syllabes pourrait former un rhythme spécial, car on peut le substituer au bacchius, au crétique et à tous les péons ? — *L'E.* Non certes. Mais nous ne donnons plus le nom de pied à ce qui dépasse le nombre 4, je m'en souviens. En répondant : *tous*, je ne songeais qu'aux véritables pieds. — *Le M.* Tu retiens les mots avec un bonheur et une attention que je m'empresse de reconnaître. Mais sache qu'un grand nombre de rhythmiciens ont pensé qu'il y avait des pieds de 6 syllabes ; personne, je crois, n'est allé au delà de ce nombre. Ces rhythmiciens ont en même temps soutenu que ces pieds si longs ne pouvaient seuls constituer un rhythme ou un mètre spécial. Aussi ne leur ont-ils pas même donné un nom. Aucune limite n'est donc plus exacte que celle qui borne à 4 le plus grand nombre de syllabes dans un pied, puisque tous ces pieds, qui, par leur division, ne sauraient former deux pieds, en forment un par leur réunion. De là vient que ceux qui ont poussé la série des syllabes jusqu'à six, n'ont osé donner que le nom de pied à ceux qui allaient au delà de la quatrième syllabe, sans jamais leur accorder le premier rang dans un rhythme ou dans un mètre. En décomposant une longue en deux brèves , on peut arriver sans doute au chiffre de sept ou de huit syllabes, nous l'avons reconnu ; mais on ne s'est jamais avisé de porter aussi loin le nombre des syllabes dans le pied. Un point sur lequel nous sommes d'accord, c'est que tout pied qui dépasse quatre syllabes , grâce au changement d'une longue en deux brèves, peut se substituer aux pieds réguliers, mais ne saurait ni se combiner avec eux, ni constituer un rhythme spécial; autrement la progression logiquement limitée des syllabes deviendrait infinie. La discussion sur le rhythme me semble épuisée, passons au mètre si tu veux. — *L'E.* J'y consens.

CHAPITRE VII.

DE L'ESPÈCE ET DU NOMBRE DES PIEDS QUI CONSTITUENT LE MOINDRE MÈTRE.

15. *Le M.* Dis-moi, crois-tu que le mètre se compose de pieds ou que les pieds sont formés du mètre ? — *L'E.* Je ne comprends pas. *Le M.* Le mètre est-il un assemblage de pieds, ou les pieds un assemblage de mètres? — *L'E.* Je comprends à présent; selon moi, le mètre est un assemblage de pieds. — *Le M.* Pourquoi cela ? — *L'E.* Parce qu'il y a, comme tu l'as dit , cette différence, entre le rhythme et le mètre, que, dans le rhythme, la combinaison des pieds peut s'étendre à l'infini, tandis qu'elle s'arrête à une limite déterminée dans le mètre, par conséquent, toute combinaison de pieds rappelle un rhythme et un mètre, avec cette réserve qu'elle est illimitée dans l'un, limitée dans l'autre. — *Le M.* Un seul pied ne peut donc constituer un mètre? — *L'E.* Non. — *Le M.* Et un pied et demi ? — *L'E.* Pas davantage. — *Le M.* Comment? Parce que le mètre se compose de pieds, faudra-t-il dire rigoureusement qu'il n'y a pas de pieds, s'il y en a moins de deux? — *L'E.* Sans doute. — *Le M.* Examinons donc les mètres que j'ai cités plus haut [1] et voyons de quels pieds ils se composent : tu ne dois plus être incompétent dans ces sortes de questions. Voici ces mètres :

Ite igitur, Camœnæ,
Fonticolæ puellæ,

[1] Ci-dessus, liv. III, 3.

Quæ canitis sub antris
Mellifluos sonores.

Je m'arrête; ces quatre mètres suffisent pour le but que nous nous proposons : mesure-les et dis-moi de quelle espèce de pieds ils se composent. — *L'E.* J'en suis incapable : on ne peut mesurer par le battement que les pieds susceptibles de s'unir régulièrement entre eux. Comment donc sortir d'embarras? Commencerai-je par un trochée? Je trouve à la suite un iambe, qui a sans doute une durée égale, mais dont la mesure se bat différemment. Par un dactyle? Je ne trouve plus de pied qui lui corresponde même dans la durée. Par un choriambe? Même difficulté: car le pied qui reste ne lui correspond ni dans la durée ni dans le battement de la mesure. Il faut donc ou que cet assemblage ne soit pas un mètre ou que tous nos principes sur la combinaison des pieds soient faux: je suis réduit à cette alternative.

16. *Le M.* Que ce soit un mètre, nul doute : il renferme plus d'un pied, il a une limite déterminée et l'oreille même l'approuve. Il ne produirait pas un son aussi harmonieux, il ne se mesurerait pas par un battement aussi égal, s'il était dépourvu de cette symétrie mélodieuse qui ne se trouve que dans cette partie de la musique. La fausseté de nos principes! cette pensée m'étonne de ta part. Car il n'y a rien de plus sûr que les nombres, rien de mieux établi que l'arrangement et le mélange que nous avons fait des pieds. C'est à la théorie même des nombres, théorie infaillible, que nous avons emprunté tous les rapports qui peuvent charmer l'oreille ou régler la marche du rhythme. Réfléchis plutôt, pendant que je prononce à plusieurs reprises: *quæ canitis sub antris*, et que je flatte ton oreille par ces rapports harmonieux; et vois s'il n'y a aucune différence entre ce mètre et celui que j'obtiendrais en ajoutant à la fin une syllabe brève: *quæ canitis sub antrisve.* — *L'E.* Tous deux s'insinuent doucement dans mon oreille: la différence qui me frappe, c'est que le dernier, accru d'une brève, dure plus longtemps. — *Le M.* Et que se passe-t-il si je répète le premier vers : *quæ canitis sub antris*, sans observer aucun silence à la fin? Eprouves-tu le même plaisir? — *L'E.* Loin de là, je sens je ne sais quoi de défectueux : peut-être allonges-tu la dernière syllabe plus que les autres longues. — *Le M.* Que cela vienne de l'allongement de la finale ou du silence que j'observe, crois-tu qu'il y ait un intervalle de temps? — *L'E.* Peut-il en être autrement?

CHAPITRE VIII.

DE LA VALEUR DES SILENCES DANS LES MÈTRES.— DÉFINITION DU MÈTRE.

17. *Le M.* Tu as raison. Mais dis-moi quelle est la valeur de cet intervalle de temps? — *L'E.* Il est bien difficile de l'apprécier. — *Le M.* C'est juste : toutefois ne peut-on l'apprécier exactement à l'aide de cette syllabe brève? Grâce à cette addition, il n'est plus besoin, pour satisfaire l'oreille, d'allonger la finale longue au delà des règles ordinaires, ou d'observer un silence en reprenant le mètre. — *L'E.* Je suis de ton avis : pendant que tu prononçais et que tu reprenais le premier mètre, je répétais mentalement le second en me réglant sur toi, et je me suis aperçu qu'ils avaient une durée égale, parce que la finale brève du premier mètre correspondait au silence que tu observais. — *Le M.* Retiens donc bien ce point essentiel : les mètres comportent des silences d'une durée régulière, et quand tu t'apercevras qu'un pied est incomplet, tu auras à examiner si ce vide n'est pas rempli par un silence d'une durée équivalente. — *L'E.* Je comprends cette règle : continue.

18. *Le M.* Il s'agit maintenant de déterminer comment se mesure le silence. Dans ce mètre nous rencontrons un bacchius après le choriambe: l'oreille, s'apercevant qu'il manque un temps au bacchius pour former un pied de six temps analogue au choriambe, a exigé, à la reprise, un silence d'une durée égale à celle d'une syllabe brève. Mais supposons que le choriambe soit suivi d'un spondée : avant de revenir au commencement, il nous faudra observer un silence de deux temps. Tel serait ce mètre :

Quæ canitis fontem.

Tu comprends bien, sans doute, la nécessité de ce silence, pour éviter toute inégalité dans le battement de la mesure en revenant au commencement du mètre. Pour apprécier par toi-même quelle est la valeur du silence, ajoute à ce mètre une syllabe longue :

Quæ canitis, fontem vos ;

Reprends-le en battant la mesure. Tu vas voir que le battement a la même durée que dans le mètre précédent, où le choriambe n'étant suivi que de deux longues, il fallait y ajouter un silence de deux temps. Le choriambe est-il suivi d'un iambe, comme dans ce mètre :

Quæ canitis, locos?

Le silence doit être de trois temps. Pour le vérifier, on peut ajouter à l'iambe un autre iambe, un trochée ou un tribraque et dire par exemple :

Quæ canitis locos bonos,

Ou :

Quæ canitis locos monte;

Ou enfin :

Quæ canitis locos nemore.

Avec ce complément, la reprise se fait sans silence d'une façon aussi égale qu'agréable, et le battement dure aussi longtemps que les trois silences; c'est donc une preuve évidente qu'il fallait observer un silence de trois temps. On pourrait placer une longue après le choriambe : le silence devrait alors renfermer quatre temps. Car le choriambe, dans ce cas, peut se diviser de façon que le levé et le posé se correspondent dans un rapport de 1 à 2. Prenons pour exemple :

Quæ canitis res.

Ajoutes-y soit deux longues, soit une longue et deux brèves, soit une brève et une longue suivie d'une brève, soit deux brèves et une longue, ou enfin quatre brèves : tu auras un pied de six temps qui n'exigera aucun silence avant la reprise ; par exemple:

Quæ canitis res pulchras,

Ou :

Quæ canitis res in bona,

Ou :

Quæ canitis res bonumve,

Ou :

Quæ canitis res teneras,

Ou enfin :

Quæ canitis res modo bene.

Ce principe compris et reconnu, tu vois sans peine qu'aucun silence ne peut être moindre qu'un temps ni plus considérable que quatre temps. C'est une conséquence du principe de cette progression régulière dont il a été question tant de fois ; et dans aucun pied le levé et le posé ne peuvent dépasser quatre temps.

19. Ainsi, quand on exécute un air ou qu'on chante des paroles qui ont une fin déterminée et forment plus d'un pied, si, par un mouvement naturel et en dehors de toute considération de nombre, il s'y trouve une certaine égalité qui charme l'oreille, c'est assez : il y a un mètre. Peu importe qu'il y ait moins de deux pieds : le mètre apparaît, dès qu'il y a plus d'un pied et qu'on ajoute un silence égal aux temps qui manquent au second pied. L'oreille compte alors deux pieds, parce que la mesure équivaut à deux pieds lorsqu'on ajoute, avant la reprise, un silence qui complète le son. Dis-moi si tu comprends tout ceci et si tu l'approuves. — *L'E.* Je le comprends et je l'approuve. — *Le M.* Est-ce ma parole qui entraîne ton assentiment ou la vérité qui se montre à ton intelligence? — *L'E.* C'est la vérité qui me frappe, bien que ta parole me la fasse reconnaître.

CHAPITRE IX.

DU NOMBRE DE TEMPS ET DE PIEDS AUQUEL S'ARRÊTE LE MÈTRE.

20. *Le M.* Nous venons de déterminer le commencement du mètre : tâchons de voir où il finit. Le moindre mètre est de deux pieds, soit qu'ils aient un son plein, soit qu'il faille un silence pour les compléter. Reviens donc à la progression qui s'arrête au nombre 4, et, en vertu de ce principe, explique-moi quel est le nombre de pieds que le mètre ne peut dépasser. — *L'E.* Le calcul est facile : le raisonnement suffit pour fixer cette limite à huit pieds. — *Le M.* Te souviens-tu donc que, d'après les habiles, nous avons défini le vers un mètre composé de deux membres, dont la mesure est régulière? — *L'E.* Je m'en souviens. — *Le M.* Puisque le vers se compose de deux membres et non de deux pieds, et qu'il renferme non pas un seul pied, mais plusieurs, n'est-il pas évident que chaque membre doit avoir plus d'un pied? — *L'E.* Sans doute. — *Le M.* Mais si les deux membres sont égaux, ne seront-ils pas susceptibles d'être mis à la place l'un de l'autre, puisqu'ils n'offriront aucun trait distinctif? — *L'E.* C'est juste. — *Le M.* Pour ob-

vier à cette confusion et pour marquer distinctement, dans le vers, l'endroit où commence le premier membre et où finit le second, nous sommes réduits à admettre que ces deux membres doivent être inégaux. — *L'E.* Rien de plus logique. — *Le M.* Vérifions ce principe en commençant, si tu veux bien, par le pyrrhique : dans un vers de ce genre, tu ne saurais trouver un membre composé de moins de trois temps, car cette combinaison est la première qui dépasse le pied. — *L'E.* Je suis de ton avis. — *Le M.* Combien de temps aura donc le moindre vers? — *L'E.* J'aurais répondu six infailliblement, si je n'avais été prévenu que deux membres égaux se confondaient ensemble. Le moindre vers doit donc avoir sept temps : car il ne peut avoir de membre qui renferme moins de trois temps. Qu'un membre en renferme davantage, je le veux bien ; tu n'as pas encore établi de règle sur ce point. — *Le M.* Ta réponse fait honneur à ton esprit. Mais dis-moi combien il y a de pieds pyrrhiques compris dans une durée de sept temps? — *L'E.* Trois et demi. — *Le M.* Il faut donc avant de revenir au commencement, observer un silence d'un temps pour compléter le pied? *L'E.* — Ce silence est nécessaire. — *Le M.* Ce silence compté, combien aurons-nous de temps? — *L'E.* Huit. — *Le M.* Donc, si le moindre pied, qui est en même temps le premier, ne peut avoir moins de deux temps, le vers à la fois le plus petit et le premier de tous ne peut avoir moins de huit temps. — *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* Et le plus grand vers, à quelle limite doit-il s'arrêter? Combien de temps doit-il renfermer? Ta réponse n'est-elle pas dictée, pour peu que tu songes à cette progression à laquelle nous revenons sans cesse? — *L'E.* Oui, je conçois qu'aucun vers ne puisse aller au delà de trente-deux temps [1].

[1] 8 temps × 4 = 32 : toujours d'après le nombre quatre, limite des nombres.

21. *Le M.* Quant à la limite extrême du mètre, peut-elle dépasser celle du vers, quand le moindre mètre a une durée proportionnelle à celle du moindre vers? — *L'E.* Je ne le crois pas. — *Le M.* Or, le moindre mètre est de deux pieds ; le moindre vers, de quatre, que les pieds soient pleins ou complétés par un silence : de plus, le mètre ne peut dépasser la limite de huit pieds : par conséquent le vers, qui n'est qu'un mètre, peut-il dépasser cette limite? — *L'E.* Non, sans doute. — *Le M.* Autre conséquence : le vers ne peut comprendre plus de trente-deux temps et a la même longueur que le mètre ; d'autre part le mètre, qui s'arrête à une mesure déterminée, sans se diviser en deux membres, ne doit pas dépasser la durée du vers : n'est-il pas dès lors évident que si le vers ne peut aller au delà de huit pieds, le mètre à son tour ne peut aller au delà de trente-deux temps? — *L'E.* Je suis de ton avis. — *Le M.* Par conséquent le vers et le mètre comportent la même durée, le même nombre de pieds, et ils s'arrêtent à la même limite. Observe cependant que la limite supérieure du mètre s'obtient en quadruplant le nombre de pieds qui forment le plus petit mètre, et celle du vers, en quadruplant le nombre de temps qui composent le plus petit vers [1]. Ainsi le vers et le mètre s'accroissent en suivant la progression du nombre 4, l'un sous le rapport des temps, l'autre sous le rapport des pieds ; ils se développent avec ensemble et proportion. — *L'E.* Je comprends cette théorie et je l'admets. Je suis émerveillé de tous les rapports d'harmonie.

[1] Le plus petit mètre est de 2 pieds : 4 × 8 = 32. Huit pieds forment donc le plus grand mètre. — Le plus petit vers est de 8 temps : or, 8 × 4 = 32 : trente-deux temps forment le plus long vers.

LIVRE QUATRIÈME.

Suite du Livre précédent. Du Mètre.

CHAPITRE PREMIER.

POURQUOI LA DERNIÈRE SYLLABE D'UN MÈTRE EST-ELLE INDIFFÉRENTE ?

Le M. Revenons donc à nos considérations sur le mètre : pour déterminer sa marche et sa longueur, j'ai dû faire avec toi quelques réflexions sur le vers, à l'examen duquel nous devons nous livrer plus tard. Mais tout d'abord une question : les poètes et leurs critiques, les grammairiens, ont regardé comme chose indifférente que la dernière syllabe d'un mètre fût longue ou brève : l'admets-tu avec eux ? — *L'E.* Je ne l'admets pas du tout, cela ne me paraît pas rationnel. — *Le M.* Dis-moi, je te prie, quel est le moindre mètre pyrrhique ? — *L'E.* Trois brèves. — *Le M.* De quelle durée doit être le silence, jusqu'à la reprise ? — *L'E.* D'un temps, c'est-à-dire de la durée d'une syllabe brève. — *Le M.* Eh bien ! scande le mètre, non de la voix, mais de la main. — *L'E.* C'est fait. — *Le M.* Scande de la même manière un anapeste. — *L'E.* C'est fait également. — *Le M.* Quelle différence as-tu remarquée ? — *L'E.* Aucune. — *Le M.* Eh bien ! pourrais-tu m'en donner la raison ? — *L'E.* La raison, ce me semble, en est assez évidente : le temps remplacé dans le pyrrhique par un silence, est consacré, dans l'anapeste, à prononcer la finale longue. Le battement est le même, ici de la finale brève, là de la finale longue, et l'on revient au commencement après le même intervalle de temps. Le repos a lieu pour achever, ici les temps du pyrrhique, là, les temps de la syllabe longue. Ainsi, dans l'un comme dans l'autre, la pause après laquelle nous revenons au commencement est la même.

Le M. C'est donc avec raison que, d'après ces poètes et ces grammairiens, il est indifférent que la dernière syllabe d'un mètre, soit longue ou brève : car, à la fin du mètre, il y a nécessairement un silence assez long pour compléter le mètre qu'on finit. Comment croire en effet qu'ils aient dû en cela considérer quelque reprise ou le commencement du vers suivant, au lieu de ne tenir compte que de la fin du mètre, comme s'il n'y avait plus rien à ajouter ? — *L'E.* Je suis enfin de cet avis : la dernière syllabe est indifférente. — *Le M.* Fort bien, et cela tient au silence. En effet, on a uniquement considéré la fin du mètre comme si on n'avait plus rien à chanter après l'avoir achevé ; et, à cause de la durée qu'on prolonge dans la pause, peu importe la quantité de la syllabe qui s'y trouve placée. Ne faut-il donc pas en conclure que l'indifférence de la finale, qui est la conséquence de cette pause, a cet avantage que, quelle que soit la quantité de la dernière syllabe, l'oreille la prend

légitimement pour une longue? — *L'E.* La conclusion est rigoureuse, je le vois.

CHAPITRE II.

DU NOMBRE DE SYLLABES DONT SE COMPOSE LE MOINDRE MÈTRE PYRRHIQUE. — DE LA DURÉE DU SILENCE QU'IL COMPORTE.

Le M. Le plus petit mètre pyrrhique est de trois brèves, et l'on doit observer un silence équivalant à une brève, avant de recommencer. Ne vois-tu donc pas aussi qu'il n'y a aucune différence à reprendre par ce mètre ou par des pieds anapestiques? — *L'E.* Je m'en étais aperçu il y a un instant, en battant la mesure. — *Le M.* Ne penses-tu pas qu'il faille éclaircir ce qu'il peut y avoir ici d'un peu confus? — *L'E.* Sans aucun doute. — *Le M.* Y a-t-il, dis-moi, un autre moyen de faire ici cette distinction, sinon de reconnaître que le moindre pyrrhique ne se compose pas de trois brèves, comme tu le pensais, mais de cinq? Car, en mettant, après un pied et demi, un silence d'un demi-pied, nécessaire pour compléter le second pied, et en revenant ainsi au commencement, on retombe dans l'anapeste; et cette égalité empêche de former d'après cette combinaison le moindre mètre pyrrhique, comme nous l'avons déjà démontré. Ainsi, après deux pieds et demi, il faut mettre un silence d'un temps, si l'on veut échapper à toute confusion. — *L'E.* Mais pourquoi deux pieds pyrrhiques ne formeraient-ils pas le moindre mètre pyrrhique? Ainsi on aurait quatre syllabes, qui n'exigent aucun silence, au lieu de cinq, qui en exigent un après elles? — *Le M.* Cette remarque prouve ton attention. Mais tu ne prends pas garde que le procéleusmatique empêche cette combinaison comme l'anapeste empêchait la première. — *L'E.* C'est vrai.

Le M. Ainsi tu reconnais que ce mètre se compose de cinq brèves et d'un silence d'un temps. — *L'E.* Oui. — *Le M.* Il me semble que tu n'as pas songé à la manière dont on pouvait distinguer, comme nous l'avons dit à propos du rhythme, si le mouvement se composait d'un pyrrhique ou d'un procéleusmatique. — *L'E.* Tu as raison de m'y faire songer. Nous avons trouvé que ces deux rhythmes se distinguaient au battement. Le procéleusmatique n'a donc plus rien ici qui m'étonne, puisque le battement m'offre un moyen de le distinguer du pyrrhique. — *Le M.* Pourquoi alors n'as-tu pas vu qu'il fallait également battre la mesure pour distinguer l'anapeste de ces trois brèves, je veux dire du pyrrhique et du demi-pied, suivi d'un silence d'un temps? — *L'E.* Je comprends à présent, et je reviens sur mes pas; je suis sûr enfin que le moindre mètre pyrrhique se compose des trois brèves qui, en comptant un silence, équivalent pour le temps à deux pieds pyrrhiques. — *Le M.* Ainsi ton oreille approuve cette espèce de mètre :

Si aliqua,
Bene vis,
Bene dic,
Bene fac,
Animus,
Si aliquid,
Male vis,
Male dic,
Male fac,
Animus
Medium est.

L'E. Sans aucun doute, à présent surtout que je me rappelle par quel battement il se mesure, si on ne veut pas confondre avec le metre pyrrhique les pieds anapestiques.

3. *Le M.* Vois encore ces exemples :

Si aliquid es,
Age bene;
Male qui agit,
Nihil agit.
Et ideo,
Miser erit[1].

L'E. Ces mètres aussi entrent doucement dans l'oreille sauf en un seul passage, celui où le troisième mètre s'unit au quatrième[2]. —*Le M.* L'observation est juste et je l'attendais de la justesse de ton oreille. Ce n'est pas sans raison que ce sens est offensé lorsqu'en attendant que chaque syllabe se succède avec le temps qui lui est propre, sans aucun silence intermédiaire, il est déçu dans cette attente par le concours des deux consonnes *t* et *n*; car, elles allongent la voyelle précédente, *i*, et la font durer deux temps : en d'autres termes, elle est, comme disent les grammairiens, lon-

[1] Si tu es quelque chose, agis bien; celui qui agit mal ne fait rien et par conséquent sera malheureux.

[2] Male qui agit,
Nihil agit.

gue par position. Mais, comme la dernière syllabe est indifférente, personne ne critique ce mètre, quoique des oreilles délicates et scrupuleuses condamnent ce que tu viens de remarquer, même sans qu'il se rencontre d'accusateur, car vois quelle différence, si au lieu du mètre :

Male qui agit,
Nihil agit [1]

On mettait :

Male qui agit,
Homo perit [2].

L'E. Celui-ci est coulant et irréprochable. — *Le M.* Observons donc bien, pour maintenir dans toute leur pureté les lois de la musique, une règle que les poètes n'observent pas, afin de faciliter la versification. Chaque fois que nous devrons, par exemple, intercaler des mètres où le pied n'exige pas de silence complémentaire, nous mettrons pour finale la syllabe exigée par la loi du rhythme, et nous éviterons de recommencer l'autre mètre en choquant l'oreille et en faussant la mesure. Toutefois nous laisserons aux poètes le privilége de terminer ces mètres, comme s'ils n'y devaient plus rien ajouter, et par conséquent de faire à volonté la finale longue ou brève : car, dans une série de mètres, l'oreille les condamnerait ouvertement à n'employer pour finale que la syllabe réclamée par la nature et la règle de ces mètres; et la série exige que le pied n'offre pas un intervalle qui doive être rempli par un silence. — *L'E.* Je comprends fort bien et je te suis obligé de me promettre des exemples de mètres qui n'offensent jamais l'oreille.

CHAPITRE III.

VARIÉTÉS DU MÈTRE PYRRHIQUE.

4. *Le M.* Réponds-moi donc successivement sur ces pyrrhiques :

Quid erit homo
Qui amat hominem,
Si amet in eo
Fragile quod est?
Amet igitur
Animum hominis,
Et erit homo
Aliquid amans [1].

Que penses-tu de ces vers? — *L'E.* Leur marche est d'une grâce irréprochable. — *Le M.* Et de ceux-ci :

Bonus erit amor,
Anima bona sit :
Amor inhabitat,
Et anima domus.
Ita bene habitat,
Ubi bona domus;
Ubi mala, male [2].

L'E. Cette combinaison frappe mon oreille fort agréablement. — *Le M.* Et celle-ci de trois pieds et demi?

Animus hominis est
Mala bonave agitans.
Bona voluit, habet;
Mala voluit habet [3].

L'E. Ces mètres, en interposant un silence d'un temps, sont pleins d'agrément. — *Le M.* Voici maintenant quatre pyrrhiques complets; écoute et juge :

Animus hominis agit
Ut habeat ea bona
Quibus inhabitet homo,
Nihil ibi metuitur [4].

L'E. La cadence de ces mètres est aussi nettement marquée et non moins agréable. — *Le M.* Ecoute maintenant neuf syllabes brèves [5]. Ecoute et juge :

Homo malus amat et eget;
Malus etenim ea bona amat,
Nihil ubi satiat eum [6].

L'E. A présent, donne-moi un exemple de cinq pieds. — *Le M.* :

Levicula, fragilia, bona,
Qui amat homo, similiter habet [7].

L'E. Il suffit : je les goûte. A présent, ajoute un demi-pied. — *Le M.* Le voici :

[1] Qui agit mal ne fait rien.
[2] Qui agit mal périt.

[1] Que dire d'un homme qui aime un autre homme, s'il aime en lui des avantages périssables? Que dans un homme il aime donc l'esprit et son amour aura un objet.
[2] L'amour est pur si l'âme est pure; l'amour veut un séjour; l'âme est sa demeure. Ainsi il trouve un excellent séjour, quand la demeure est excellente; mauvais, quand elle est mauvaise.
[3] L'esprit de l'homme entretient de bonnes ou de mauvaises pensées : veut-il le bien, il le possède; veut-il le mal, il le possède.
[4] L'esprit de l'homme travaille à conquérir les biens au sein desquels il puisse demeurer : là point d'alarmes.
[5] Ou quatre pieds et demi.
[6] Le méchant aime et est en proie au besoin; car il aime les biens qui sont incapables de le rassasier.
[7] L'homme qui s'attache aux biens passagers et fragiles, trouve semblablement ce qu'il cherche.

> **Vaga, levia, fragilia bona,**
> **Qui amat homo, similis erit eis [1].**

L'E. Fort bien ; à présent j'attends six pieds. — *Le M.* Les voici :

> **Vaga, levicula, fragilia bona,**
> **Qui adamat homo, similis erit eis [2].**

L'E. Il suffit. Ajoute un demi-pied. — *Le M.* :

> **Fluida, levicula, fragilia bona,**
> **Quæ adamat anima, similis erit eis [3].**

L'E. Assez bien : sept pieds, maintenant. — *Le M.*

> **Levicula, fragilia, gracilia bona,**
> **Quæ adamat animula, similis erit eis [4],**

L'E. Ajoute un demi-pied. Cette combinaison a sa grâce. — *Le M.*

> **Vaga, fluida, levicula fragilia bona,**
> **Quæ adamat animula, fit ea similis eis [5].**

L'E. Il faudrait maintenant huit pieds, c'est tout ce qui reste pour en finir avec ces menus détails. L'oreille a beau approuver, comme par une mesure naturelle, les sons que tu fais entendre, il m'en coûte de te voir en quête de tant de syllabes brèves. Un tel tissu de brèves dans une suite de mots liés entre eux me semble plus difficile à trouver que si l'on pouvait y mêler des longues. — *Le M.* Tu as parfaitement raison. Et pour te témoigner le plaisir que j'éprouve à me voir enfin sorti de ces riens difficiles, je vais exprimer, dans le seul mètre qui nous reste de cette espèce, celui de huit pieds, une pensée plus heureuse :

> **Solida bona bonus amat, et ea qui amat habet.**
> **Itaque nec eget amor, et ea bona Deus est [6].**

L'E. J'ai surabondamment des modèles de tous les mètres pyrrhiques. Viennent ensuite les mètres iambiques : il me suffit d'une couple d'exemples pour chacun et j'aimerais à les entendre sans interruption.

[1] L'homme qui aime des biens changeants, frivoles, passagers, deviendra comme eux.

[2] Même signification.

[3] L'âme éprise des biens éphémères, frivoles, périssables, finira par leur ressembler.

[4] L'âme faible qui s'attache aux biens légers, fragiles, mesquins, finit par leur ressembler.

[5] L'âme faible qui s'attache aux biens passagers, éphémères, frivoles, fragiles, finit par leur ressembler.

[6] L'homme de bien aime les biens solides, et qui les aime les trouve. Ainsi l'amour n'éprouve pas de vide, et ces biens sont Dieu même

CHAPITRE IV.

DU MÈTRE IAMBIQUE.

5. *Le M.* Je vais te satisfaire. Mais combien d'espèces de mètres venons-nous de voir? — — *L'E.* Quatorze. — *Le M.* Combien d'espèces de mètres iambiques crois-tu qu'il y ait aussi? *L'E.* Quatorze également. — *Le M.* Et si je voulais dans cette espèce de mètre substituer le tribraque à l'iambe, ne trouverait-on pas une variété plus considérable? — *L'E.* C'est trop évident. Mais, pour abréger, je désire n'avoir d'exemples qu'à propos de l'iambe ; car la substitution de deux brèves à n'importe quelle longue est une règle facile. — *Le M.* Je vais faire ce que tu veux, et je te sais gré de rendre ma tâche plus aisée par ta pénétration. Prête donc l'oreille aux mètres iambiques. — *L'E.* J'y suis ; commence. — *Le M.* :

> **Bonus vir,**
> **Beatus.**
> **Malus, miser,**
> **Sibi est malum.**
> **Bonus beatus,**
> **Deus bonum ejus.**
> **Bonus beatus est,**
> **Deus bonum ejus est.**
> **Bonus vir est beatus,**
> **Videt Deum beate.**
> **Bonus vir et sapit bonum,**
> **Videns Deum beatus est.**
> **Deum videre qui cupiscit,**
> **Bonusque vivit, hic videbit.**
> **Bonum videre qui cupit diem.**
> **Bonus sit hic, videbit et Deum.**
> **Bonum videre qui cupit diem illum,**
> **Bonus sit hic, videbit et Deum illic.**
> **Beatus est bonus, fruens enim est Deo ;**
> **Malus miser, sed ipse pœna fit sua.**
> **Beatus est videns Deum, nihil cupit plus ;**
> **Malus bonum foris requirit, hinc egestas.**
> **Beatus est videes Deum, nihil boni amplius ;**
> **Malus bonum foris requirit, hinc eget miser.**
> **Beatus est videns Deum, nihil boni amplius vult ;**
> **Malus foris bonum requirit, hinc egenus errat.**
> **Beatus est videns Deum, nihil boni amplius volet ;**
> **Malus foris bonum requirit, hinc eget miser bono**

[1] L'homme de bien est heureux.
Le méchant est malheureux, il est lui-même son malheur.
L'homme de bien est heureux : Dieu est son bonheur.
L'homme de bien est heureux, il voit heureusement Dieu.
L'homme de bien a aussi le goût du bien : en voyant Dieu il est heureux.
Celui qui désire voir Dieu et qui vit en homme de bien, le verra.
Celui qui désire voir le beau jour n'a qu'à être bon et il verra aussi Dieu.
Celui qui désire voir ce beau jour n'a qu'à être bon ici et là, il verra aussi Dieu.

CHAPITRE V.

DU MÈTRE TROCHAÏQUE.

6. *L'E.* C'est à présent le tour du trochée. Donne-moi des exemples de mètres trochaïques : ceux que tu viens de m'offrir sont excellents. *Le M.* — Je vais t'en donner comme j'ai fait pour les mètres iambiques.

Optimi
Non egent.
Veritate,
Non egetur.
Veritas sat est,
Semper hæc manet.
Veritas vocatur
Ars Dei supremi.
Veritate factus est
Mundus iste quem vides.
Veritate facta cuncta
Quæque gigni er videmus.
Veritate facta cuncta sunt,
Omniumque forma veritas.
Veritate cuncta facta cerno
Veritas manet, moventur ista.
Veritate facta cernis omnia,
Veritas manet, moventur omnia.
Veritate facta cernis ista cuncta,
Veritas tamen manet, moventur ista.
Veritate facta cuncta cernis optime.
Veritas manet, moventur hæc, sed ordine.
Veritate facta cuncta cernis ordinata;
Veritas manet, novans movet quod innovatur.
Veritate facta cuncta sunt, et ordinata sunt ;
Veritas novat manens, moventur ut noventur hæc.
Veritate facta cuncta sunt, et ordinata cuncta ;
Veritas manens novat, moventur ut noventur ista [1].

L'homme de bien est heureux ; car il jouit de Dieu.
Le méchant est malheureux : mais il devient son propre bourreau.
L'homme de bien voit Dieu ; il ne désire rien au-delà.
Le méchant cherche le bien au-dehors . de là le vide qu'il éprouve.
L'homme de bien voit Dieu : c'est le souverain bien.
Le méchant cherche le bien au-dehors : de là ses besoins et son malheur.
L'homme de bien voit Dieu, il n'aspire plus à aucun bien.
Le méchant cherche le bien au-dehors : aussi erre-t-il en proie au besoin.
L'homme heureux voit Dieu : il n'aspirera plus à aucun autre bien.

[1] Les parfaits ignorent le besoin. La vérité soustrait au besoin. La vérité suffit, elle est immuable. La vérité s'appelle l'astre du Très-Haut. Le monde que tu vois est l'ouvrage de la vérité. Tout ce qui naît à nos yeux est créé par la vérité. Tout a été fait par la vérité : la vérité est l'idéal de toute chose. Tout a été fait, je le vois, par la vérité. La vérité est immuable, le monde est en mouvement. Tu vois que tout a été fait par la vérité. La vérité est immuable, tout se meut. Tu vois que toutes ces choses sont l'œuvre de la vérité ; cependant la vérité est immuable, ces choses se meuvent. Tu vois que tout a été excellemment créé par la vérité. La vérité est immuable, tout se meut, mais avec régularité. Tu vois que tout a été créé et ordonné par la vérité. La vérité est immuable : en renouvelant les choses, elle les met en mouvement du même coup. Tout a été fait, tout a été ordonné par la vérité. La vérité renouvelle tout, quoiqu'elle reste immuable : tout est mis par elle en mouvement pour se renouveler. Tout a été fait par la vérité, tout a été mis en ordre par elle ; la vérité, quoique immuable, renouvelle les choses ; elles sont mises en mouvement pour se renouveler.

CHAPITRE VI.

DU MÈTRE SPONDAÏQUE.

7. *L'E.* Arrivons au spondée. Le trochée a satisfait mon oreille. — *Le M.* Eh bien ! voici les diverses espèces de mètres spondaïques :

Magnorum est,
Libertas.
Magnum est munus
Libertatis.
Solus liber fit,
Qui errorem vincit.
Solus liber vivit,
Qui errorem jam vicit.
Solus liber vere fit,
Qui erroris vinclum vicit.
Solus liber vere vivit,
Qui erroris vinclūm jam vicit.
Sôlus liber non falso vivit,
Qui erroris vinclum jam devicit.
Solus liber jure ac vere vivit,
Qui erroris vinclum magnus devicit.
Solus liber jure ac non falso vivit,
Qui erroris vinclum funestum devicit.
Solus liber jure ac vere magnus vivit,
Qui erroris vinclum funestum jam devicit.
Solus liber jure ac non falso magnus vivit,
Qui erroris vinclum funestum prudens devicit.
Solus liber jure ac non falso securus vivit,
Qui erroris vinclum funestum prudens jam devicit.
Solus liber jure ac non falso securus jam vivit,
Qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens devicit.
Solus liber jure ac non falso securam vitam vivit,
Qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens jam devicit [1].

[1] La liberté est le privilége des grands cœurs. Immense est le bienfait de la liberté. Celui-là seul devient libre qui triomphe de l'erreur. Celui-là seul vit en liberté qui déjà a triomphé de l'erreur. Celui-là devient seul libre qui brise les chaînes de l'erreur. Celui-là seul mène une vie vraiment libre qui a déjà brisé les chaînes de l'erreur. Celui-là seul n'a pas une vie trompeuse, qui déjà a brisé les chaînes de l'erreur. Celui-là seul vit légitimement et véritablement libre, qui dans sa grandeur d'âme a brisé les chaînes de l'erreur. Celui-là seul vit réellement et sans mensonge en liberté, qui a brisé les chaînes funestes de l'erreur. L'homme libre seul mène une vie pleine d'une grandeur réelle et sans mensonge, quand il a déjà brisé les funestes chaînes de l'erreur. L'homme libre seul a une vie pleine de grandeur et sans mensonge, quand il a prudemment brisé les chaînes de l'erreur. L'homme libre seul vit réellement et sans mensonge en sécurité, quand il a déjà prudemment brisé les funestes chaînes de l'erreur. L'homme libre seul vit déjà en sécurité réellement et sans feinte, quand il a déjà brisé prudemment les chaînes cruelles et funestes de l'erreur. L'homme libre seul mène une vie tranquille réellement et sans feinte, quand il a déjà prudemment brisé les chaînes cruelles et funestes de l'erreur.

CHAPITRE VII.

DU TRIBRAQUE : COMBIEN DE MÈTRES PEUT-IL FORMER ?

8. *L'E.* Je n'ai plus rien à demander sur le spondée : arrivons au tribraque. — *Le M.* Oui. Mais si les quatre pieds dont nous venons de parler produisent chacun quatorze mètres, en tout cinquante-six mètres, il faut en attendre plus encore du tribraque. Dans ces mètres en effet, où il y a un silence d'un demi-pied, le silence ne peut se prolonger au delà d'une syllabe. Mais quand nous observons un silence dans le tribraque, faut-il, à ton avis, que ce silence ne dure qu'une brève, ou qu'il comprenne le temps de deux brèves? car le tribraque admet ce double mode de division : il commence par une brève et finit par deux; ou il commence par deux et finit par une. Ainsi le tribraque donne nécessairement naissance à vingt et un mètres. — *L'E.* C'est fort vrai. Le moindre mètre est en effet de 4 brèves avec un silence de deux temps : viennent ensuite les mètres de 5 brèves avec un silence d'un temps; celui de 6 brèves, sans silence; de 7 brèves avec un silence de deux temps; de 8 brèves avec un silence d'un temps; de 9 brèves, sans silence. Et si on continue ainsi jusqu'au nombre de 24 syllabes, qui forment 8 tribraques, on a un total de 21 mètres.

Le M. Tu as calculé juste et avec aisance. Mais crois-tu qu'il soit nécessaire de donner des exemples pour chaque mètre? Ceux que nous venons de donner pour les quatre premiers pieds [1] ne suffiront-ils pas pour jeter de la lumière sur tous les autres? — *L'E.* Ils suffiront, à mon avis du moins. — *Le M.* C'est ton avis seul que je demande. Une question toutefois; tu sais que si l'on change le mode de battement dans le pyrrhique, on peut mesurer un tribraque. Or, le premier mètre pyrrhique peut-il admettre le premier mètre du tribraque? — *L'E.* Cela est impossible; car le mètre doit être plus grand que le pied. — *Le M.* Et le second? — *L'E.* C'est possible. En effet quatre brèves font deux pyrrhiques, ou un tribraque plus un demi-pied, là, sans aucun silence, ici, avec un silence de deux temps dans le battement de la mesure. — *Le M.* Donc, en changeant le mode de battement, tu trouveras dans les pyrrhiques mêmes des exemples de tribraques jusqu'à seize syllabes; en d'autres termes, jusqu'à cinq tribraques plus un demi-pied, et cela doit te suffire. Car tu peux former tous les autres toi-même, soit en chantant soit en marquant la mesure, si toutefois tu crois nécessaire de soumettre ces combinaisons au jugement de l'oreille. — *L'E.* Je ferai ce que tu jugeras à propos; mais voyons ce qui nous reste à examiner.

[1] Cf. Chapitre III, IV, V, VI.

CHAPITRE VIII.

DU DACTYLE.

9. *Le M.* Vient maintenant le dactyle. Il n'admet qu'un mode de division, n'est-ce pas vrai? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Quelle partie y est susceptible de silence? — *L'E.* La moitié. — *Le M.* Et si, après avoir mis un trochée à la suite d'un dactyle, on veut observer le silence d'un temps ou d'une brève qui est nécessaire pour avoir un dactyle complet, que répondre? Car nous ne pouvons dire que le silence ne doive pas être moindre qu'un demi-pied, la raison exposée plus haut nous ayant démontré que ce silence, loin de ne pas égaler, devait au contraire dépasser la durée d'un demi-pied. Dans le choriambe, en effet, le silence est moindre qu'un demi-pied, quand on fait suivre le choriambe d'un bacchius ; exemple : *fonticolæ puellæ.* Car tu reconnais que nous mettons ici un silence équivalent à une brève et nécessaire pour compléter les six temps. — *L'E.* Tu as raison. — *Le M.* Si donc nous mettons un trochée après un dactyle, pourrons-nous observer aussi le silence d'un temps? — *L'E.* Je suis contraint de l'avouer. — *Le M.* Et qui t'y contraindrait si tu te rappelais ce que nous avons établi plus haut? Car tu ne tombes dans cette inconséquence que par oubli du principe démontré tout à l'heure, à savoir, l'indifférence de la finale et le privilége qu'a l'oreille de faire longue la dernière syllabe, fût-elle brève, lorsqu'il reste le temps nécessaire pour l'allonger. — *L'E.* Je comprends à présent; car, si l'oreille peut allonger une finale brève, quand il reste un silence, comme le raisonnement et les exemples nous l'ont prouvé, il est tout à fait indifférent de faire suivre le dactyle d'un trochée ou d'un spondée. Ainsi, puisque le retour au commencement du mètre, doit être marqué expressément par un silence, il faut, après le

dactyle, placer une syllabe longue, en ménageant un silence de deux temps. — *Le M.* Et si l'on met un pyrrhique après un dactyle, est-ce régulier? — *L'E.* Non; peu importe en effet que ce soit un pyrrhique ou un iambe. Car un pyrrhique équivaut nécessairement à un iambe, à cause de la finale que l'oreille allonge, parce qu'il reste un silence. Or, l'iambe ne peut venir après un dactyle, à cause de la différence du levé et du posé dans ces deux sortes de pied, le levé et le posé ne pouvant, dans le dactyle, comprendre trois temps, c'est trop clair.

CHAPITRE IX.

DU BACCHIUS.

10. *Le M.* Cette remarque est fort juste et fait honneur à ta pénétration. Et que penses-tu de l'anapeste? faut-il lui appliquer le même raisonnement? — *L'E.* Le même absolument[1]. — *Le M.* Examinons donc le bacchius, s'il te plaît, et dis-moi quel en est le premier mètre. — *L'E.* Il se compose, je pense, de quatre syllabes, une brève et trois longues : deux de ces longues appartiennent au bacchius et la troisième au commencement du pied qui peut suivre immédiatement le bacchius, de telle sorte qu'il trouve son complément dans un silence. Toutefois je souhaiterais quelque exemple pour vérifier la théorie avec l'oreille. — *Le M.* Il est facile de donner des exemples : mais je ne crois pas qu'ils te fassent le même plaisir que les précédents. Car les pieds de cinq temps et ceux de sept ont une marche moins agréable que ceux qui se divisent soit en parties égales, soit dans le rapport de 1 à 2 ou de 2 à 1. La même différence existe entre les mouvements sesquialtères et les mouvements égaux ou compliqués, mouvements dont nous avons amplement parlé dans notre premier entretien. Et voilà pourquoi les pieds de cinq ou de sept temps sont aussi rares en poésie que fréquents en prose. On peut aisément faire cette remarque sur des exemples, comme tu m'en as demandés; en voici un :

Laborat magister docens tardos[2].

Reprends ce vers, en interposant un silence de trois temps; pour que tu aies moins de peine à remarquer ce silence, j'ai mis au quatrième pied une syllabe longue, qui forme le commencement d'un crétique, pied dont le mélange avec le bacchius est autorisé. Si je ne t'ai pas donné d'exemple pour la première espèce de mètre, c'est que j'ai craint qu'un seul pied ne fût insuffisant pour avertir ton oreille de la durée du silence qu'il fallait observer après ce pied et une syllabe longue. Je vais maintenant donner un exemple de cette première espèce de mètre et je le répéterai, afin que tu puisses sentir les trois temps dans mon silence :

Labor nullus,
Amor magnus [1].

L'E. Je vois bien clairement que ces sortes de pieds conviennent mieux à la prose et il est inutile de multiplier les exemples. — *Le M.* Tu as raison. Mais, puisqu'il faut observer un silence, crois-tu qu'on ne puisse faire suivre le bacchius que d'une syllabe longue? — *L'E.* Non, certes. On peut le faire suivre d'une brève et d'une longue, ce qui constitue le premier demi-pied du bacchius. Car si nous avons pu régulièrement commencer un crétique, parce que ce pied peut se mêler avec un bacchius, à plus forte raison pourrons-nous commencer un bacchius même, surtout n'ayant pas mis du crétique la fraction dont les temps équivalent à la première moitié du bacchius.

CHAPITRE X.

QUE FAUT-IL AJOUTER, AVANT LE SILENCE, A UN PIED DÉJA COMPLET?

11. *Le M.* A présent, si tu le veux bien, je vais me borner au rôle d'auditeur et de juge. Tu vas développer tout seul ce qui nous reste à dire et exposer ce qu'on doit ajouter à un pied complet, quand il y a, dans tous les pieds qui restent, un vide qui doit être rempli par un silence.

L'E. La réponse à ta question est courte et facile, ce me semble : on peut appliquer au péon second tout ce qui vient d'être dit du bacchius. Après le crétique, il est permis de mettre soit une longue, soit un iambe, soit un spondée, en observant un silence de trois, de deux ou d'un temps. Et ce qui vient d'être

[1] Le levé et le posé sont dans un rapport différent.
[2] Le maître se fatigue à instruire des esprits lourds.

[1] Où l'amour est sans bornes, l'effort est insensible.

dit du crétique peut s'appliquer au premier et au dernier péon. Il convient d'ajouter au palimbacchius ou une longue et un spondée, et par conséquent on observera dans ce mètre un silence de trois temps ou d'un seul temps. Il en est de même du troisième péon. L'anapeste est régulier partout où se place le spondée. Quant au molosse, selon le mode de division qu'on emploie, on le fait suivre, soit d'une longue avec un silence de quatre temps, soit de deux longues avec un silence de deux temps. Mais l'oreille [1] et le raisonnement nous ayant découvert qu'on pouvait unir à ce pied tous les pieds de six temps, on pourra le faire suivre d'un iambe, avec un silence complémentaire de trois temps ; d'un crétique, avec un silence complémentaire d'un temps ; ou enfin d'un bacchius, avec un silence d'égale durée. Et si nous décomposons en deux brèves la première syllabe du crétique et la seconde du bacchius, on pourra le faire suivre du quatrième péon, avec le même silence complémentaire. Et ce que je viens de dire du molosse, je pourrais le dire de tous les autres pieds de six temps. Quant au procéleusmatique, il rentre, selon moi, dans la classe des pieds composés de quatre temps, sauf quand on le fait suivre de trois brèves ; ce qui revient à le faire suivre d'un anapeste, la dernière syllabe, à cause du silence, devenant longue. Il est régulier de faire suivre le premier épitrite d'un iambe, d'un bacchius, d'un crétique, d'un quatrième péon. Même remarque pour le second épitrite, à condition d'observer un silence de quatre ou de deux temps. Quant aux deux autres épitrites, on peut régulièrement les faire suivre d'un spondée ou d'un molosse, à condition toutefois qu'on décompose en deux brèves la première syllabe du spondée, la première ou la deuxième du molosse. Par conséquent on ajoutera à ces mètres un silence de trois temps ou d'un temps. Reste le dispondée. Si on le fait suivre d'un spondée, il faudra ajouter un silence de quatre temps ; si on le fait suivre d'un molosse, il faudra ajouter un silence de deux temps, bien entendu, en gardant le privilége de décomposer en deux brèves la syllabe longue du spondée ou du molosse, à l'exception de la finale. Voici le développement que tu m'as invité à faire. Si tu y trouvais quelque chose à reprendre...

[1] Nous lisons *sensu* et non *censu* : *censu*, le calcul des temps, formant avec *ratione* une tautologie.

CHAPITRE XI.

L'IAMBE NE VA PAS BIEN APRÈS LE DITROCHÉE.

12. *Le M.* Tu te chargeras toi-même de te corriger, en consultant l'oreille. Car, je te le demande, quand je débite ce mètre et que j'en marque le battement : *Verus optimus ;* ou celui-ci : *Verus optimorum*, ou enfin : *Veritatis inops*, ce dernier mètre frappe-t-il aussi agréablement ton oreille que les deux premiers ? Elle sentira aisément la différence, si tu reprends chaque mesure et si tu la bats en tenant compte des silences complémentaires. — *L'E.* Il est clair que les deux premiers flattent l'oreille, tandis que le dernier l'offense. — *Le M.* On aurait donc tort de faire suivre un ditrochée d'un iambe ? — *L'E.* Oui. — *Le M.* Mais on demeure aisément d'accord que l'iambe va bien après tous les autres pieds, si l'on reprend chaque mètre, en observant la règle des silences :

Fallacem cave.
Male castum cave.
Mutiloquum cave.
Fallaciam cave.
Et invidum cave.
Et infirmum cave [1].

L'E. Je comprends ce que tu veux dire et j'y souscris. — *Le M.* Vois aussi si tu ne trouves rien de choquant dans la marche de ce mètre qui, avec une interposition d'un silence de deux temps, offre une reprise d'inégale durée. A-t-il la même cadence que ceux qui viennent d'être cités ?

Veraces regnant.
Sapientes regnant.
Veriloqui regnant.
Prudentia regnat.
Bona in bonis regnant.
Pura cuncta regnant [2].

L'E. Mais non : ici il y a une cadence égale et pleine d'harmonie ; là, discordante. — *Le M.* Ainsi nous nous souviendrons que, dans les

[1] Garde-toi du fourbe. Garde-toi du débauché. Garde-toi du bavard. Garde-toi de la fourberie. Garde-toi aussi de l'envieux, et enfin de l'homme sans énergie.

[2] Les gens sincères sont rois. Les sages sont rois. Ceux qui disent la vérité sont rois. La prudence est reine. Les bons règnent sur les bons. Tout ce qui est pur règne.

mètres dont les pieds forment six temps, l'iambe termine mal le ditrochée, le spondée, l'antispaste. — *L'E.* Oui.

13. *Le M.* Eh quoi ! la raison de cette règle ne te semble-t-elle pas incontestable, quand tu viens à songer que le levé et le posé partagent un pied en deux, de telle manière que, s'il se trouve au milieu une ou deux syllabes, elles s'ajoutent soit au commencement soit à la fin du pied, ou se répartissent entre le commencement et la fin? — *L'E.* Je connais cette règle, elle est exacte. Mais quel rapport a-t-elle avec la question? — *Le M.* Fais attention à ce que je vais te dire et tu t'expliqueras aisément ce rapport. Tu sais pertinemment, j'imagine, qu'il y a des pieds sans syllabes intermédiaires, comme le pyrrhique et tous les pieds de deux syllabes ; qu'il en est d'autres où le milieu correspond en durée, soit au commencement, soit à la fin ; d'autres où il correspond au commencement et à la fin, ou bien ne correspond ni à l'un ni à l'autre : au commencement, comme dans l'anapeste, ou le palimbacchius, ou le premier péon ; à la fin, comme dans le dactyle, le bacchius ou le quatrième péon ; aux deux, comme dans le tribraque, le molosse, le choriambe et l'ionique majeur ou mineur ; il ne correspond ni au commencement ni à la fin dans le crétique, le second et le troisième péons, le diiambe, le ditrochée, l'antispaste. En effet, les pieds qui peuvent se diviser en trois parties égales, ont un milieu qui correspond à la fois au commencement et à la fin. Dans ceux qui n'admettent pas ce mode de division, le milieu correspond soit au commencement, soit à la fin, ou ne correspond ni à l'un ni à l'autre. — *L'E.* Je conçois également ce principe et j'attends la conséquence.

Le M. Et que peut-elle être, sinon de te faire sentir que l'iambe, avec un silence complémentaire, va mal avec un ditrochée, précisément parce que ce pied a un milieu qui n'est égal ni au commencement ni à la fin, et par conséquent que le levé et le posé offrent un rapport différent? On peut en dire autant du spondée, qui va si mal après un antispaste après un silence complémentaire. Aurais-tu quelque objection à me faire? — *L'E.* Aucune, si ce n'est que le déplaisir causé à l'oreille par cette combinaison de pieds, n'est sensible que par comparaison avec la sensation agréable que nous éprouvons quand ces pieds, avec l'interposition d'un silence, suivent d'autres pieds de six temps. Car si tu me demandais, sans me parler des autres pieds, quelle est la cadence d'un iambe après un ditrochée, d'un spondée après un antispaste, avec un silence, et que tu m'en donnes des exemples, je l'avoue franchement, peut-être le goûterais-je avec délices. — *Le M.* Je ne t'en empêche pas. Mon seul but est de te montrer que la combinaison de ces pieds, si on la compare à l'alliance de pieds équivalents mais plus harmonieux, blesse l'oreille, comme tu le remarqueras toi-même ; elle est répréhensible par cette seule raison que toute discordance entre ces pieds et les pieds de la même famille était condamnable. Ces derniers, en effet, avec le demi-pied qui les terminent, ont, nous le reconnaissons, une marche plus agréable. D'après ce raisonnement, ne te semble-t-il pas qu'on doive éviter de mettre à la suite du second épitrite un iambe avec un silence complémentaire? Dans le second épitrite, en effet, l'iambe est placé au milieu, de telle sorte qu'il ne correspond pas aux temps du commencement et de la fin? — *L'E.* C'est une conséquence rigoureuse du raisonnement que tu viens de faire.

CHAPITRE XII.

TOTAL DES MÈTRES.

14. *Le M.* A présent récapitule-moi le nombre des mètres dont nous avons déjà parlé ; ils sont de deux sortes : commençant par leurs pieds complets, les uns finissent par des pieds également complets, ce qui n'exige l'interposition d'aucun silence pour revenir au commencement ; les autres par des pieds incomplets suivis d'un silence, ce qui rétablit, comme nous l'avons vu, leur symétrie. Débute par deux pieds incomplets et va jusqu'à huit pieds complets, sans toutefois dépasser trente-deux temps. — *L'E.* Le calcul que tu me donnes à faire n'est pas aisé, mais il vaut la peine d'être fait. Je me rappelle que nous avons compté tout à l'heure 77 mètres, depuis le pyrrhique jusqu'au tribraque, les pieds de deux syllabes donnant chacun naissance à 14 mètres, ce qui fait en tout 56[1]. Quant au tribraque, il produit,

[1] Ces pieds de deux syllabes sont le pyrrhique, l'iambe, le trochée, le spondée ($14 \times 4 = 56$).

à cause de son double mode de division, 21 mètres. Cela fait 77 mètres. A ces 77 mètres, il faut ajouter les 14 mètres que forme le dactyle et les 14 que forme l'anapeste. Car, si on pose des pieds complets sans aucun silence, depuis deux pieds jusqu'à huit pieds, on trouve 7 mètres. Et si on ajoute les demi-pieds suivis de silence, depuis 1 pied et demi jusqu'à 7 pieds et demi, on arrive également à une somme de 7 mètres pour le dactyle comme pour l'anapeste. Nous avons déjà un total de 105 mètres. Quant au bacchius, il ne peut former de mètres qui aillent jusqu'à huit pieds : car on dépasserait la limite de 32 temps, et il en est de même de tous les pieds de cinq temps. Mais tous ces pieds peuvent atteindre jusqu'à six. Or le bacchius et le second péon qui lui est égal, non-seulement par le nombre des temps, mais encore par le mode de division, de 2 à 6 pieds, sans silence complémentaire, produisent chacun 5 mètres lorsqu'ils commencent par un demi-pied avec un silence, et vont jusqu'à cinq demi-pieds ; ils en forment aussi chacun cinq, si on les fait suivre d'une longue ; 5 encore, si on les fait suivre d'une brève et d'une longue. Ils donnent donc naissance chacun à 15 mètres, au total 30. Nous voici donc arrivés en tout au nombre de 135.

Le crétique et les pieds qui admettent le même mode de division, le premier et le quatrième péon, admettant après eux une longue, un iambe, un spondée, un anapeste, forment 75 mètres. Ces trois pieds, en effet, forment chacun 5 mètres sans silence, et avec un silence, 20, nombres qui, ajoutés entre eux, donnent un total de 75 mètres, comme je viens de le dire. Ajoutons cette somme à la somme déjà obtenue et nous aurons un total de 210. Le palimbacchius et le troisième péon, qui ont un mode de division analogue, forment chacun 5 mètres quand ils sont complets, avec silence complémentaire ; ils en forment 5 s'ils sont suivis d'une longue ; d'un spondée, 5 ; d'un anapeste, 5. Ajoutons ces 40 mètres au nombre déjà trouvé et nous aurons un total de 250.

15. Le molosse et les autres pieds de 6 temps, en tout 7, forment chacun, quand ils sont complets, 4 mètres ; avec un silence, comme ils peuvent être tous suivis d'une longue, d'un iambe, d'un spondée, d'un anapeste, d'un bacchius, d'un crétique, d'un quatrième péon, ils forment chacun 28 mètres, en tout 196 qui, ajoutés aux 4 premiers, nous font arriver au chiffre de 224. Mais il faut déduire de cette somme huit mètres, l'iambe n'allant pas bien après le ditrochée, ni le spondée après l'antispaste. Reste donc 216 mètres qui, ajoutés à la somme précédente, font un total de 466. Quant au procéleusmatique, quoiqu'il ait de l'affinité avec ces pieds, on n'a pu en tenir compte à cause des demi-pieds, dont il est suivi en trop grand nombre. Car on peut le faire suivre d'une longue avec un silence, aussi bien que le dactyle et les pieds analogues, en observant, sur une longue, un silence d'un temps; pour trois brèves, un silence d'un temps, ce qui rend la finale longue.

Les épitrites, quand ils sont complets, donnent naissance chacun à trois mètres, de 2 à 4 pieds ; car si on ajoutait un cinquième pied, on irait, contre la règle, au delà de trente-deux temps. Avec un silence, le premier et le second épitrite forment chacun 3 mètres, si on les fait suivre d'un iambe ; 3, si on les fait suivre d'un bacchius ; 3, si on les fait suivre d'un crétique ; 3, si on les fait suivre d'un quatrième péon. Ajoutés aux 3 mètres qui sont complets, on a un total de 30. Le troisième et le quatrième épitrite produisent chacun 3 mètres, sans silence complémentaire ; unis au spondée, 3 ; à l'anapeste, 3 ; au molosse, 3 ; à l'ionique mineur, 3 ; au choriambe, 3. Somme qui, ajoutée à celle des mètres qu'ils forment sans silence, font un total de 36. Les épitrites forment donc 66 mètres : ajoutés aux 21 du procéleusmatique, et au total précédent, ils font un chiffre de 553. Reste le dispondée qui, quand il est complet, forme trois mètres, et, quand il est suivi d'un silence, 3 avec un spondée, 3 avec un anapeste, 3 avec un molosse, 3 avec un ionique mineur, 3 avec un choriambe, nombre qui, ajouté à celui des mètres complets, s'élève à 18. Le chiffre total des mètres est donc de 571.

CHAPITRE XIII.

MÉTHODE POUR BATTRE LA MESURE DES MÈTRES ET POUR INTERPOSER LES SILENCES.

16. *Le M.* Ce nombre serait exact, s'il ne fallait retrancher trois mètres du total ; car on ne doit pas mettre d'iambe après le second

épitrite [1]. Du reste, c'est fort bien. Maintenant une autre question. Quel effet, dis-moi, produit sur ton oreille ce mètre :

Triplici vides ut ortu Triviæ rotetur ignis [2].

L'E. Un effet charmant. — *Le M.* Pourrais-tu me dire de quelle sorte de pieds il se compose? — *L'E.* Je ne le puis. Les pieds dont je marque la mesure ne forment point un ensemble harmonieux. Si je commence par un pyrrhique ou un anapeste, ou un troisième péon, les pieds suivants ne vont plus avec eux. Je trouve bien, après le troisième péon, un crétique suivi d'une longue, alliance que le crétique permet. Mais un mètre composé de cette espèce de pieds ne peut être régulier qu'en interposant un silence de trois temps. Or, il n'y a ici aucun silence, puisqu'on recommence immédiatement la mesure et que c'est là ce qui fait sa grâce. — *Le M.* Vois donc si tu ne pourrais commencer par un pyrrhique ; puis mesurons par le battement un ditrochée et un spondée qui complètent les deux temps qu'offre le commencement du mètre :

Triplici vides ut ortu Triviæ rotetur ignis.

On peut aussi commencer par un anapeste, puis mesurer par le battement un diiambe, de sorte que la syllabe longue qui reste réunie aux quatre temps de l'anapeste fasse six temps complets qui répondent à ceux du diiambe. Et par là tu peux comprendre qu'on peut placer des tronçons de pied non-seulement à la fin, mais encore au commencement du mètre. — *L'E.* : Je le comprends.

17. *Le M.* Et si je retranche la finale longue, de façon à ce que le mètre devienne celui-ci :

Segetes meus labor;

Ne vois-tu pas que je fais la reprise avec un silence de deux temps? D'où il est évident qu'on peut placer une partie de pied au commencement, un autre à la fin et en remplacer un autre par un silence. — *L'E.* Cela est également évident. — *Le M.* C'est ce qui arrive, si dans ce mètre on bat la mesure d'un ditrochée complet. Car si on bat la mesure d'un diiambe et qu'on commence par un anapeste, tu vois bien qu'on met au commencement une fraction de pied de 4 temps et qu'il en faut encore deux que l'on complète avec un silence à la fin. Cela nous apprend qu'un mètre peut commencer par une fraction de pied et finir par un pied complet, mais jamais sans silence. — *L'E.* C'est un point également hors de doute. — *Le M.* Eh bien ! pourrais-tu battre la mesure de ce mètre et dire de quels pieds il se compose ?

Jam satis terris nivis atque diræ
Grandinis misit Pater, et rubente
Dextera sacras jaculatus arces [1].

L'E. Je puis mettre en tête un crétique, je trouve ensuite deux pieds de six temps, à savoir, un ionique majeur et un ditrochée, puis j'observe un silence d'un temps qui s'ajoute au crétique pour compléter les six temps.

Le M. Il y a une erreur assez grave dans cette mesure; la voici : lorsqu'un ditrochée est à la fin du mètre, s'il y a un silence complémentaire, la finale, qui est naturellement brève, devient longue pour l'oreille. Le nierastu? —*L'E.* Loin de là, j'en demeure d'accord. — *Le M.* Ainsi donc on ne peut terminer un mètre par un ditrochée, sauf le cas où il n'y aurait aucun silence complémentaire, si on veut éviter de faire entendre un épitrite second à la place du ditrochée. — *L'E.* C'est évident. — *Le M.* Comment donc trouver la mesure de ce mètre? — *L'E.* Je n'en sais rien.

CHAPITRE XIV.

SUITE DE L'INTERPOSITION DES SILENCES DANS LA MESURE DES MÈTRES.

Le M. Vois donc si la cadence est légitime, lorsque je débite ce mètre de manière à mettre un silence après les trois premières syllabes. De cette manière, en effet, il n'y a plus besoin de silence complémentaire à la fin, et le ditrochée peut s'y trouver convenablement placé. — *L'E.* En effet, la cadence est très-agréable.

19. *Le M.* Ajoutons donc à notre méthode une nouvelle règle, celle d'observer un silence, non-

[1] L'élève, on l'a vu, avait combiné un second épitrite avec un iambe suivi d'un silence.

[2] Tu vois comme le triple lever d'Hécate fait tourbillonner la flamme.

[1] Assez longtemps Jupiter a lancé sur la terre la neige et la grêle funeste ; assez longtemps son bras enflammé a lancé la foudre sur les édifices sacrés.

(Horat. liv, I, ode 2.)

seulement à la fin du mètre, mais avant la fin, lorsque le besoin s'en fait sentir ; et il se fait sentir dans deux cas, lorsque la finale brève ne permet pas de placer à la fin le silence nécessaire pour compléter le nombre des temps, comme dans le dernier exemple, ou lorsque deux pieds incomplets se trouvent placés l'un au commencement, l'autre à la fin, comme dans cet exemple :

Gentiles nostros inter oberrat equos [1].

Tu auras remarqué, je pense, qu'après les cinq premières longues, j'ai observé un silence de deux temps et qu'il faut en observer un d'égale durée à la fin, en revenant au commencement. Car si, en battant la mesure de ce mètre, tu prends six temps pour le levé et le posé, tu trouveras d'abord un spondée, puis un molosse, en troisième lieu un choriambe et enfin un anapeste. Or le spondée et l'anapeste exigent un silence de deux temps pour former des pieds de 6 temps complets, par conséquent, il faut un silence de deux temps après le molosse, avant la fin, et un silence également de deux temps, après l'anapeste, à la fin du mètre. Veut-on avoir des pieds de quatre temps? On mettra une longue au commencement, on comptera ensuite deux spondées, puis deux dactyles, et pour terminer on mettra une longue.

On placera donc un silence de deux temps après le double spondée, avant la fin, et un silence d'égale durée, à la fin, pour compléter les fractions de pieds placées, l'une au commencement, l'autre à la fin.

§ 20. Toutefois, dans certains cas, le temps qu'exigent deux pieds incomplets, dont les fractions sont placées l'une au commencement, l'autre à la fin, n'est rempli que par le silence final ; mais ce temps ne doit pas dépasser la durée d'un demi-pied, par exemple :

Silvæ laborantes geluque [2].
Flumina constiterint acuto.

Le premier de ces mètres commence par un palimbacchius, continue par un molosse et se termine par un bacchius ; il faut donc un silence de deux temps : en ajoutant l'un au bacchius, l'autre au palimbacchius, les six temps seront partout complets. Quant au second, il commence par un dactyle, continue par un choriambe et se clôt par un bacchius. Il faudra donc un silence de trois temps, ajoutons un silence d'un temps au bacchius, de deux temps au dactyle, et tous les pieds auront six temps.

21. C'est par le dernier pied, et non par le premier, qu'on commence à ajouter le silence complémentaire; les exigences de l'oreille interdisent toute autre marche et il n'y a là rien qui doive surprendre ; car, en faisant la reprise, on ajoute au commencement la fraction de pied qui est à la fin. Ainsi dans le mètre déjà cité :

Flumina constiterint acuto.

Puisqu'il faut un silence de trois temps pour avoir partout des pieds de six temps, suppose que tu veuilles compléter ce temps par un son au lieu d'un silence, et que tu mettes un iambe, un trochée, un tribraque, qui sont tous des pieds de trois temps. Eh bien ! l'oreille ne permet pas ici un faux usage du trochée, dont la première syllabe est une longue, et la seconde, une brève. Car on doit d'abord entendre le complément nécessaire au bacchius final, c'est-à-dire une brève, et non une longue, qu'exige le dactyle. C'est ce qu'on peut vérifier sur ces exemples :

Flumina constiterint acuto gelu.
Flumina constiterint acute gelida
Flumina constiterint in alta nocte.

Les deux premiers offrent une reprise fort agréable, le dernier, détestable; c'est hors de doute.

22. De même quand les fractions de pied exigent chacune leurs temps, si tu veux représenter ces temps par des mots, l'oreille ne permet pas qu'ils soient réunis en une seule syllabe longue : et cette répartition est singulièrement juste. Car il faut bien diviser un supplément qui doit être réparti entre plusieurs. Ainsi dans ce mètre :

Silvæ laborantes geluque,

Si, au lieu du silence complémentaire, tu ajoutes une syllabe longue, en mettant par exemple :

Silvæ laborantes gelu duro.

L'oreille n'approuve pas ce complément comme elle ferait, si nous disions :

[1] Il galope au milieu des chevaux de notre nation.

Silvæ laborantes gelu et frigore.

Ce que tu sentiras pleinement, si tu reprends chaque fraction de pied.

23. On ne doit pas non plus, quand on pose deux pieds incomplets, mettre une fraction plus grande au commencement qu'à la fin. C'est une combinaison également condamnée par l'oreille, comme dans cet exemple :

Optimum tempus adest tandem,

car le premier pied étant un crétique, le second un choriambe, le troisième un spondée, il faut ajouter un silence de trois temps, deux pour le spondée final, un pour le crétique du commencement, afin de compléter les six temps. Au contraire si l'on dit :

Tandem tempus adest optimum,

avec la même interposition d'un silence de trois temps, qui ne sent que la reprise ne soit fort agréable? Ainsi donc il faut, ou que les fractions de pied du commencement aient le même nombre de temps que celle de la fin, comme dans cet exemple :

Silvæ laborantes geluque [1].

ou que la plus petite soit placée au commencement, la plus considérable à la fin comme dans cet exemple :

Flumina constiterit acuto.

Rien de plus légitime. Car l'égalité empêche toute discordance : et s'il y a inégalité dans le nombre des temps, la progression qui va du plus petit au plus grand rétablit l'harmonie, comme le ferait une progression numérique.

24. Autre conséquence. Quand on pose ces fractions de pieds dont il est question, et qu'on met un silence avant la fin et à la fin, il faut mettre avant la fin un silence égal à celui qu'exige la fraction finale, et à la fin, un silence égal à celui qu'exige la fraction du commencement; car le milieu est en rapport avec la fin, et c'est de la fin qu'il faut revenir au commencement. S'il faut ajouter un silence d'égale durée à ces deux endroits, nul doute que le silence avant la fin ne doive avoir une durée égale à celui de la fin. De plus un silence ne doit jamais se placer qu'après un mot complet. S'agit-il, non de paroles chantées, mais de musique à l'aide d'instruments à cordes ou à vent, et même de solmisation? peu importe après quelles notes ou quel posé, on place les silences, pourvu qu'on les entremêle régulièrement d'après les principes ci-dessus établis. Ainsi donc un mètre peut commencer par deux pieds incomplets, pourvu que les temps réunis de ces fractions ne soient pas moindres que ceux d'un pied et demi. Car nous avons observé plus haut que deux fractions de pied vont très-bien lorsque le complément qu'elles exigent ne dépasse pas en durée un demi-pied : exemple : *montes acuti :* nous pouvons en effet ajouter à la fin un silence de trois temps, ou l'équivalent d'un pied et demi, ou un silence d'un temps après le spondée et deux à la fin. Il n'est pas d'autre moyen de scander convenablement ce mètre.

CHAPITRE XV.

SUITE DE L'INTERPOSITION DE SILENCES DANS LE MÈTRE.

25. Etablissons encore cette règle : quand nous mettons un silence avant la fin, le membre de phrase ne doit pas être terminé, à cet endroit, par une brève, de peur que l'oreille, d'après la règle si souvent formulée, ne rende cette brève longue, par l'effet du silence. Dans ce mètre, *montibus acutis,* on ne peut donc placer un silence d'un temps après le dactyle, comme on l'avait fait régulièrement tout à l'heure après le spondée : car, au lieu d'un dactyle, on entendrait un crétique, et le mètre, loin de se composer de deux fractions de pieds, ce que nous cherchons à prouver par cet exemple, semblerait se composer, d'un ditrochée complet et d'un spondée pour finale, par l'effet d'un silence de deux temps ajouté à la fin.

26. Un point également digne de remarque, c'est que, quand on commence par un pied incomplet, le silence complémentaire se place soit au commencement même, comme dans ce mètre :

Jam satis terris nivis atque diræ.

soit à la fin, comme dans celui-ci :

Segetes meus labor.

[1] *Que* longue ici comme finale et suivie d'un silence.

Mais quand une fraction de pied forme la fin, c'est à la fin qu'on complète le pied par un silence, comme dans ce mètre :

Ite igitur, camœnæ,

ou quelquefois au milieu, comme dans cet autre mètre :

Ver blandum viget arvis, adest hospes hirundo [1].

Le temps complémentaire du bacchius peut se placer soit après le mètre tout entier, soit après le molosse qui le commence, soit après l'ionique mineur qui vient en second lieu. Quant au silence que des fractions de pieds exigent par hasard au milieu, il ne peut être qu'en cet endroit même : exemple.

Tuba terribilem sonitum dedit ære curvo [2].

Si nous battons la mesure de façon que le premier pied soit un anapeste, le second un ionique quelconque de cinq syllabes, en décomposant en deux brèves la longue, soit au commencement soit à la fin, le troisième un choriambe, le dernier un bacchius ; il faudra ajouter un silence de trois temps, l'un au bacchius final, les deux autres à l'anapeste, afin d'avoir partout des pieds de six temps. Or, ce silence de trois temps peut se mettre tout entier à la fin. Mais si tu commences par un pied complet et que tu fasses des cinq premières syllabes un ionique quelconque, tu trouveras ensuite un choriambe qui ne sera suivi d'aucun pied complet : il faudra donc ici observer un silence, équivalent d'une longue; ce silence compté, tu auras un nouveau choriambe complet. Le bacchius restera pour clore le mètre, en y ajoutant un silence d'un temps.

27. Par là, il est clair, ce me semble, que, lorsqu'un silence est placé dans l'intérieur du mètre, ou l'on complète les temps qui manquent, à la fin, ou l'on complète ceux qui manquent, à l'endroit même où doit se placer le silence. Parfois il n'est pas nécessaire d'ajouter un silence dans l'intérieur du mètre, ce qui a lieu, lorsque le mètre peut se mesurer par un autre battement, comme dans le dernier exemple. Parfois aussi c'est nécessaire, comme dans ce mètre :

Vernat temperies, auræ tepent, sunt deliciæ [3].

[1] Les charmes du printemps se font sentir dans les campagnes, l'hirondelle accourt nous demander l'hospitalité.

[2] La trompette fait retentir avec l'airain recourbé un son terrible.

[3] La température se renouvelle ; les brises sont tièdes : c'est la saison du plaisir.

Car il est évident que ce mètre marche par pieds de quatre ou de six temps. Si l'on prend les pieds de quatre temps, il faut ajouter un silence après la huitième syllabe et deux à la fin : on mesurera au premier pied, un spondée, au second, un dactyle, au troisième, un spondée, au quatrième, un dactyle, en ajoutant à la longue un silence d'un temps ; car on ne peut l'ajouter à la brève; au cinquième pied, un spondée, au sixième, un dactyle, enfin, une longue qui finit le mètre et après laquelle il faut compter un silence de deux temps. Mais si nous procédons par pieds de six temps, le premier sera un molosse, le second un ionique mineur, le troisième un crétique qui se change en ditrochée, avec un silence d'un temps, le quatrième un ionique majeur suivi d'une longue que l'on complétera par un silence de quatre temps. En adoptant un autre système, on pourrait placer une longue au commencement, la faire suivre immédiatement d'un ionique majeur, ce qui forme un molosse, puis d'un bacchius qui se changerait en antispaste, avec un silence complémentaire d'un temps : un choriambe terminerait le mètre, et l'on compléterait la longue du commencement par un silence de quatre temps à la fin. Mais l'oreille rejette cette mesure pour cette raison : la fraction de pied, placée au commencement, à moins d'être plus grande que la demie, n'est pas régulièrement complétée par le silence de la fin, après un pied complet, à l'endroit où elle doit l'être. Avec les autres pieds, à la bonne heure; nous savons quel complément attendre. Mais l'oreille ne saurait comprendre un silence d'une pareille durée, que dans le cas où l'on représenterait par le silence une durée moindre que le son réel : en effet lorsque l'on a marqué par des sons la partie la plus considérable du pied, la fraction moindre qui reste se découvre aisément partout.

28. Ainsi donc le mètre dont nous avons cité cet exemple :

Vernat temperies, auræ tepent, sunt deliciæ,

admet une mesure nécessaire, laquelle, comme nous l'avons dit, consiste à ajouter un silence d'un temps après la dixième syllabe et quatre à la fin : mais il admet aussi une mesure volontaire, laquelle consiste à mettre volontairement un silence de deux temps après la sixième syllabe; après la onzième, un silence d'un temps; et à la fin, un silence de deux

temps. Dans ce système, on aura au commencement un spondée, suivi immédiatement d'un choriambe; on ajoutera un silence de deux temps au troisième spondée, ce qui change le spondée en molosse ou en ionique mineur; au quatrième pied, le bacchius deviendra, avec un silence d'un temps, un antispaste; au cinquième pied, le mètre aura pour terminaison sonore un choriambe, et à la fin on ajoutera un silence de deux temps pour compléter le spondée du commencement.

Voici une autre manière de procéder, d'après les silences volontaires. Tu peux, si bon te semble, ajouter un silence d'un temps à la sixième syllabe, à la dixième, à la onzième, et un silence de deux temps à la fin; de telle sorte que le premier pied soit un spondée, le second, un choriambe, que le palimbacchius du troisième pied devienne par l'addition d'un silence d'un temps, un antispaste; que le spondée du quatrième devienne un ditrochée, en interposant un silence d'un temps, et en ajoutant un silence d'égale durée, enfin que le mètre se termine par un choriambe et qu'on observe pour compléter le spondée du commencement un silence de deux temps. Une troisième manière consiste à faire suivre le premier spondée d'un silence d'un temps et à ajouter tous les silences complémentaires, ainsi que nous venons de le faire, sauf à la fin où il faudra garder un silence d'un temps, parce que le spondée, qui d'ordinaire se place au commencement du mètre, s'est changé, par l'addition d'un silence, en un palimbacchius, et qu'il ne faut plus pour le compléter qu'un silence d'un temps qui doit être observé à la fin. Par là, tu vois bien qu'on peut placer dans l'intérieur du mètre des silences tantôt forcés, tantôt volontaires; forcés, lorsque les pieds ont besoin d'être complétés; volontaires, lorsque les pieds sont pleins et complets.

29. Quant à la règle posée ci-dessus, que la durée des silences ne doit pas dépasser quatre temps, elle s'applique aux silences nécessaires, quand il y a des temps à compléter. Avec les silences volontaires, comme nous les avons nommés, on peut faire entendre un pied, ou le mettre en silence; et, si on le remplace ainsi par des silences à des intervalles égaux, ce ne sera plus un mètre, mais un rhythme que l'on aura, puisqu'il n'y aura plus de point de repère qui permette de revenir au commencement. Si donc on veut, par exemple, employer les silences pour diviser le mètre de telle façon que l'on ajoute au premier pied un silence équivalent du second pied, on ne devra pas suivre uniformément cette marche. Mais on peut avec un nombre proportionné de silences d'une égale durée porter le mètre à ses temps règuliers, comme dans cet exemple :

Nobis verum in promptu est, tu si verum dicis [1].

Car on peut, dans ce mètre, faire suivre le premier spondée de quatre silences, ainsi que les deux pieds qui viennent après :

Nobis verum in promptu est.

Mais après les trois spondées de la fin on n'ajoutera plus de silence : car on aura atteint la limite infranchissable de 32 temps. Mais il est bien plus convenable et, à de certains égards, plus réguliers, de ne mettre les silences qu'à la fin, ou qu'au milieu et à la fin, ce qui peut se faire en retranchant un pied :

Nobis verum in promptu est, tu dic verum [2].

La règle à observer pour ce mètre comme pour les autres, consiste donc à compléter les fractions de pied, soit au milieu soit à la fin, par des silences nécessaires, sans que la durée de ces silences doive jamais dépasser la partie du pied déterminée par le levé et le posé. Quant aux silences volontaires, ils peuvent durer aussi longtemps que les pieds incomplets ou complets, comme nous l'avons démontré par les exemples précédents. Bornons là nos règles sur l'interposition des silences.

CHAPITRE XVI.

DU MÉLANGE ET DE L'ASSEMBLAGE DES PIEDS.

30. Disons maintenant quelques mots du mélange des pieds et de l'assemblage des mètres : je dis quelques mots : car nous sommes déjà entrés dans d'assez longs détails en examinant quels sont les pieds qui s'unissent entre eux, et nous devons nous étendre un peu sur l'assemblage des mètres, en commençant à traiter *des vers*. Les pieds, en effet, s'unissent et se mêlent entre eux selon des règles que nous

[1] Le vrai est à notre portée, si tu dis vrai.
[2] Le vrai est à notre portée : dis vrai.

avons exposées dans notre second entretien. A ce propos, il est bon de savoir que les différentes espèces de mètres, employées par les poètes, sont dues à l'imagination de certains inventeurs et qu'il nous est interdit d'en modifier certaines règles déterminées : il ne faut, en effet, rien changer aux combinaisons qu'ils ont raisonnablement établies, lors même que nous pourrions le faire sans choquer la raison ni blesser l'oreille. Or, en cette matière, il faut consulter, non la théorie, mais la tradition, et se soumettre plutôt à l'autorité qu'au raisonnement. Nous ne pouvons pas en effet savoir logiquement que je ne sais quel Phaliscus a combiné deux mètres, de façon à produire cette cadence :

Quando flagella ligas, ita liga,
Vitis et ulmus uti simul eant[1].

C'est une connaissance à laquelle on arrive par la tradition et la lecture. La question d'art, la seule qui soit de notre ressort, est d'examiner si ce mètre se compose de trois dactyles et d'un pyrrhique final, comme le veulent plusieurs personnes étrangères à la musique.

Elles ne s'aperçoivent pas que le pyrrhique va mal après le dactyle ; elles ignorent que, d'après les lois de la musique, le premier pied de ce mètre est un choriambe, le second, un ionique, dont la longue se décompose en deux brèves, le dernier, un iambe suivi d'un silence de trois temps : Les personnes à demi instruites pourraient sentir cette nuance, si elles voyaient un vrai musicien débiter ces vers et en marquer la mesure régulièrement. Car le bon sens leur permettrait d'apprécier tout naturellement ce qui est vraiment conforme aux règles de l'art.

31. Toutefois, puisque le poète a voulu que le nombre de ces pieds fût invariable, il faut nous soumettre à cette loi, quand nous employons ce mètre. En effet, l'oreille n'est pas choquée, et elle ne le serait pas davantage, si on substituait soit un diiambe au choriambe, soit un ionique, en décomposant la longue en brève, soit tout autre pied d'égale mesure. Ainsi donc nous ne changerons rien à ce mètre, fidèles en cela, non au raisonnement qui commande d'éviter l'inégalité, mais au raisonnement qui fait respecter l'autorité. Le raisonneur en effet nous apprend que, parmi les mètres, il y en a d'invariables par le fait même de leur origine, comme celui dont nous venons de parler assez longuement ; tandis que d'autres sont variables, c'est-à-dire, tels qu'on peut y substituer les pieds les uns aux autres, comme dans cet exemple :

Trojæ qui primus ab oris, arma virumque cano.

Car ici on peut substituer partout l'anapeste au spondée[1]. Il en est d'autres qui ne sont ni tout à fait fixes ni tout à fait variables, comme :

Pendeat ex humeris dulcis chelys,
Et numeros edat varios, quibus
Assonet omne virens late nemus,
Et tortis errans qui flexibus[2].

Tu remarqueras en effet qu'on peut substituer partout le dactyle au spondée et réciproquement, sauf au dernier pied, qui, dans la pensée de l'inventeur doit toujours être un dactyle ; tu vois donc bien que, dans ces trois espèces de mètres, la tradition joue un grand rôle.

32. Mais pour tout ce qui ne relève que de la raison dans le mélange des pieds, quand elle est seule appelée à juger des combinaisons qui s'adressent à l'oreille, il faut bien retenir ce principe : les fractions de pied qui vont bien après des pieds déterminés, quand il y a un silence complémentaire, comme l'iambe après le ditrochée ou le second épitrite, le spondée après l'antispaste, vont mal après certains pieds auxquels pourtant les premiers s'unissaient avec grâce. Exemple : il est manifeste que l'iambe va très-bien après le molosse, comme dans ce mètre souvent cité, avec un silence de trois temps à la fin :

Ver blandum viret floribus.

Mais si tu substitues au molosse un ditrochée, par exemple :

Vere terra viret floribus,

l'oreille repousse cette combinaison et la condamne absolument. On peut faire aisément cette expérience sur d'autres mètres, en prenant l'oreille pour guide. C'est en effet une

[1] Quand tu entrelaces de jeunes plants, marie-les de façon que la vigne et l'ormeau puissent croître ensemble.

[1] Voir plus bas, liv. V, ch. v.

[2] Puisse pendre à tes épaules la lyre harmonieuse ! Puisse-t-elle rendre des sons variés [illegible] tout le bois verdoyant et le fleuve qui se promène avec mille détours.
Terence ; [illegible]

règle invariable que, quand on assemble des pieds qui ont entre eux de l'affinité, il faut mettre à la fin des fractions de pied en harmonie avec tous les pieds de la série, afin d'éviter que leur alliance naturelle ne soit troublée par quelque défaut de symétrie.

33. Autre chose encore plus singulière : le spondée termine agréablement le ditrochée et le diiambe; cependant, lorsque ces deux pieds, soit seuls, soit mêlés à d'autres pieds de la même famille, se trouvent dans la même série, on ne peut mettre de spondée à la fin, sans choquer l'oreille. Nul doute en effet que l'oreille ne soit flattée d'entendre ces pieds un à un :

Timenda res non est,

ou encore,

Jam timere noli.

Mais si tu en formes une série, par exemple :

Timenda res, jam timere noli,

tu auras une combinaison qui ne peut guère se souffrir qu'en prose. Le défaut d'harmonie n'est pas moindre si on place à tout autre endroit un autre pied, par exemple, un molosse au premier pied :

Vir fortis, timenda res, jam timere noli,

ou au troisième :

Timenda res, jam timere vir fortis noli.

Quelle est la cause de cette cacophonie ? La mesure du diiambe peut se battre dans le rapport de 2 à 1, celle du ditrochée dans le rapport de 1 à 2. Le spondée équivaut au double, puisqu'il se mesure dans le rapport de 2 à 2; or, comme le diiambe n'admet de mesure que dans le rapport de 2 à 1 et le ditrochée, dans le rapport de 1 à 2, il se produit comme un tiraillement qui blesse l'oreille. Voilà comment le simple raisonnement explique cette anomalie.

34. L'antispaste donne lieu à une anomalie non moins étrange. S'il n'est combiné avec aucun autre pied ou s'il n'est mêlé qu'au diiambe, il ne repousse pas l'iambe comme finale : mais il le repousse, s'il est uni à d'autres pieds. Car s'il est uni au ditrochée, le ditrochée, même dans ce cas, ne peut s'allier avec l'iambe, et il n'y a là rien qui doive surprendre. Mais ce qui m'étonne, c'est qu'il rejette l'iambe, dès qu'il est combiné avec tout autre pied de six temps; ce fait tient peut-être à une cause trop obscure pour qu'il soit possible de l'approfondir et de la mettre en pleine lumière, mais c'est un fait et je le démontre par des exemples. Ces deux mètres :

Potestate placet,
Potestate potentium placet,

offrent une reprise fort agréable, personne n'en doute, en mettant à la fin un silence de trois temps. Au contraire, il y a une véritable cacophonie, dans ces mètres, avec le même silence :

Potestate præclara placet.
Potestate tibi multum placet.
Potestate jam tibi sic placet.
Potestate multum tibi placet.
Potestatis magnitudo placet.

Dans ce problème, l'oreille a rempli son office : elle a fait sentir ce qui lui plaît et ce qui la choque. Veut-on pénétrer la cause ? Il faut recourir à la raison : La mienne, dans une aussi profonde obscurité, ne découvre qu'une seule explication : la première moitié de l'antispaste lui est commune avec le diiambe, puisque tous deux commencent par une longue suivie d'une brève; la seconde moitié, au contraire, lui est commune avec le ditrochée, puisque tous deux finissent par une longue suivie d'une brève. Par conséquent l'antispaste admet bien l'iambe à la fin du mètre, comme sa première moitié, quand il est seul; il l'admet encore quand il est uni au diiambe, comme ayant cette première moitié en commun avec lui; donc il l'admettrait quand il est uni au ditrochée, si pareille terminaison était en rapport avec le ditrochée, et s'il le repousse, quand il est mêlé à d'autres pieds, c'est qu'il ne se mesure pas selon le même rapport de temps.

CHAPITRE XVII.

DE LA COMBINAISON DES MÈTRES.

35. Quant à la combinaison des mètres, il suffit de remarquer maintenant que les différents mètres peuvent former entre eux un système, pourvu qu'ils s'accordent dans le

battement de la mesure, c'est-à-dire, dans le levé et dans le posé. La diversité des mètres vient d'abord de la *quantité*, ce qui a lieu lorsqu'on joint les grands aux petits, comme dans cette strophe :

Jam satis terris nivis atque diræ
Grandinis misit Pater, ac rubente
Dextera sacras jaculatus arces
Terruit urbem [1].

Tu remarques bien que le quatrième mètre, composé d'un choriambe suivi d'une longue, est plus petit que les trois premiers qui sont égaux entre eux. Cette diversité a une seconde cause qui vient de l'espèce des pieds, par exemple .

Grato, Pyrrha, sub antro,
Cui flavam religas comam [2] ?

Tu le vois, en effet, le premier de ces deux mètres se compose d'un spondée, d'un choriambe suivi d'une longue, qui doit s'ajouter au spondée pour compléter les six temps : le second est composé d'un spondée, d'un choriambe suivi de deux brèves, qui ajoutées également au spondée, complètent les six temps. Ces mètres sont donc égaux par le nombre des temps, mais les pieds offrent une différence notable.

36. Il y a dans ces combinaisons un autre principe de différence, le voici : Parmi les mètres, les uns sont unis entre eux de telle façon qu'ils n'exigent l'interposition d'aucun silence, comme dans l'exemple précédent : d'autres exigent qu'on interpose quelque silence, comme dans cet exemple :

Vides ut alta stet nive candidum
Soracte, nec jam sustineant onus
Silvæ laborantes, geluque
Flumina constiterint acuto [3].

Si l'on revient dans chacun de ces mètres au commencement, les deux premiers exigent à la fin un silence d'un temps, le troisième un silence de deux temps, le quatrième un silence de trois temps. Réunis ensemble, ils obligent, quand on passe du premier au second, à observer un silence d'un temps, du second au troisième, un silence de deux temps, du troisième au quatrième, un silence de trois temps. Et si tu reviens du quatrième au premier, il faudra garder un silence d'un temps. Le procédé, pour revenir du quatrième au premier, est le même quand il s'agit de passer à une seconde combinaison du même genre. Ces combinaisons nous les appelons, avec raison, *circuit* [1], ce qui répond au mot grec, *période*. Une période ne peut avoir moins de deux membres, c'est-à-dire de deux mètres, et on a décidé qu'elle ne pourrait avoir plus de quatre membres ou mètres. On peut donc appeler la plus petite période, période à deux membres, la période intermédiaire, période à trois membres, et la dernière période, période à quatre membres, ce qui répond aux mots grecs δίκωλον τρίκωλον, τετράκωλον.

Comme nous devons traiter ce sujet avec tous les développements qu'il comporte dans notre entretien sur le vers, nous bornerons là nos réflexions pour le moment.

37. Conclusion. — Tu dois maintenant comprendre, je pense, que les espèces de mètres, dont nous avions fixé le nombre à 568, sont vraiment incalculables ; car, en faisant ce total, nous n'avions tenu compte que des silences qui s'ajoutent à la fin ; nous n'avions pas parlé du mélange des pieds entre eux, enfin de la résolution des longues en brèves, laquelle allonge le pied au delà de quatre syllabes. Si maintenant nous voulons tenir compte de toutes les manières d'intercaler des silences, de substituer des pieds, de résoudre les longues, et faire la somme de tous les mètres, elle s'élèvera si haut qu'on ne trouvera peut-être pas de terme pour l'exprimer. Quant aux exemples que nous avons donnés, et à tous ceux qui peuvent l'être, le poète aura beau, dans ses compositions, en prouver la justesse et l'oreille en être flattée, si le débit d'un musicien exercé ne les fait ressortir, si le goût des auditeurs n'a pas la vivacité que donne une culture élégante, il sera impossible de sentir la vérité de notre théorie. — Allons prendre quelque repos et nous traiterons ensuite du vers. — *L'E.* J'y consens.

[1] Assez longtemps Jupiter a fait tomber sur la terre la neige et la grêle funeste : assez longtemps la foudre lancée par son bras enflammé sur les édifices sacrés a épouvanté Rome.
(Horace, liv. 1, ode 2.)

[2] Dans cette grotte charmante, Pyrrha, pour qui tresses-tu ta blonde chevelure. (Hor. liv. 1, ode 5.)

[3] Tu vois comme se dresse, toute couverte d'une neige épaisse, la blanche cime du Soracte, comme les forêts ont peine à soutenir le fardeau des frimas, comme les ruisseaux sont immobiles sous les étreintes de la gelée. (Hor. liv. 1, ode 9.)

[1] Δίς, deux, κῶλον, membre; en français, strophe. Mais la strophe en vers [illegible]

LIVRE CINQUIÈME.

Du Vers.

CHAPITRE PREMIER.

DIFFÉRENCE DU RHYTHME, DU MÈTRE ET DU VERS.

1. *Le M.* — La définition du vers a été entre les habiles de l'antiquité l'objet d'une discussion sérieuse et féconde. Le vers est une invention humaine, transmise par l'histoire à la postérité ; mais indépendamment du témoignage imposant et fidèle de l'autorité, elle repose sur le raisonnement. On a donc remarqué qu'il existait une différence entre le rhythme et le mètre, de telle sorte que, si tout mètre est rhythme, tout rhythme n'est pas mètre. En effet, toute combinaison régulière de pieds est rhythmique, et comme le mètre offre cette combinaison, il est impossible que le mouvement cadencé, c'est-à-dire le rhythme, en soit absent. Mais comme une succession de pieds réguliers, sans fin déterminée, est fort différente d'une progression de pieds également réguliers, aboutissant à une limite fixe, il y avait là deux choses qu'il fallait distinguer par deux termes ; aussi la première fut désignée par le mot spécial de rhythme, la seconde, par celui de mètre, sans exclure toutefois le terme de rhythme. Puis, comme ces mouvements cadencés qui ont une fin déterminée, je veux dire les mètres, admettent ou n'admettent pas une coupure au milieu, ils présentent ainsi une différence qui devait être exprimée par des termes distincts. On a donc appelé proprement mètre l'espèce de rhythme qui n'offre pas cette coupure, et vers, celle qui la présente. Peut-être la raison nous révèlera-t-elle, dans la suite de la discussion, l'étymologie de ce mot. Ne crois pas toutefois que ce terme soit tellement exclusif qu'on ne puisse appeler vers des mètres sans césure. Mais autre chose est d'employer un mot abusivement, en l'étendant à une signification voisine, autre chose de désigner un objet par le terme spécial qui lui convient. Bornons là nos recherches sur ces mots : l'emploi des mots, nous le savons déjà, dépend essentiellement des conventions des interlocuteurs ou de l'usage consacré. Appliquons, si tu le veux bien, à étudier les questions qui nous restent, notre méthode de prendre l'oreille pour interprète, la raison pour juge, et tu reconnaîtras que les inventeurs célèbres de l'antiquité, loin d'avoir imaginé des lois en dehors de la belle et saine nature, ont fait ces découvertes à l'aide du raisonnement et les ont désignées par des termes précis.

CHAPITRE II.

LES MÈTRES SUSCEPTIBLES DE SE DIVISER EN DEUX PARTIES SONT PLUS PARFAITS QUE LES AUTRES.

2. Dis-moi tout d'abord, si le plaisir que la mesure d'un pied fait à l'oreille ne tient pas uniquement à l'harmonieuse symétrie qui existe entre ses deux parties, le levé et le posé ? — *L'E.* C'est une vérité dont je me suis déjà

pleinement convaincu. — *Le M.* Eh bien ! le mètre qui résulte évidemment d'un assemblage de pieds, doit-il être mis au nombre des choses qui repoussent toute division ? Vois s'il n'y a pas impossibilité absolue, de soumettre une chose indivisible à la succession du temps, et contradiction, à regarder comme indivisible un tout composé de parties divisibles. — *L'E.* Les choses de cette dernière espèce sont tout à fait susceptibles d'être divisées. — *Le M.* Or, dans les objets susceptibles d'être divisés, n'y a-t-il pas surcroît de beauté, si les parties sont assorties entre elles avec une certaine symétrie, au lieu de ne présenter ni ensemble ni harmonie ? *L'E.* Cela est incontestable. — *Le M.* Eh bien ! Quel est le nombre qui produit dans les pieds cette division symétrique ? N'est-ce pas le nombre deux ? — *L'E.* Assurément. — *Le M.* : Donc, puisque nous avons reconnu qu'un pied se divise en deux parties correspondantes, et que c'est par cette symétrie qu'il flatte l'oreille, si nous trouvons un mètre tout semblable, n'aurons-nous pas le droit de le préférer à tous ceux qui n'ont pas ce caractère ? — *L E* : J'y souscris entièrement.

CHAPITRE III.

ÉTYMOLOGIE DU MOT VERS.

3. *Le M.* Fort bien. Réponds donc à cette question : comme il y a dans tout ce qui se mesure par un certain intervalle de temps des parties qui précèdent, suivent, commencent, finissent, ne te semble-t-il pas qu'il doive exister une différence entre le membre qui forme la tête et le commencement du mètre et celui qui vient à la suite et le termine ? — *L'E.* C'est mon avis. — *Le M.* Dis-moi donc quelle différence il y a entre ces deux membres de vers :

Cornua velatarum vertimus antennarum [1].

Si nous prononçons ce vers, sans employer l'expression de Virgile, *obvertimus*, n'arrive-t-il pas en le répétant plusieurs fois, qu'on ne distingue plus le premier membre du second ! — *L'E.* Il est vrai, toute distinction disparaît. — *Le M.* Ne faut-il pas éviter cette confusion ? — *L'E.* Sans doute. — *Le M.* Vois donc si on ne l'a pas évitée avec succès dans ce vers :

Arma virumque cano Trojæ qui primus ab oris;

Le premier membre est *arma virumque cano*, le second : *Trojæ qui primus ab oris.* Ils sont tellement différents, que, si tu intervertis l'ordre et que tu dises :

Trojæ qui primus ab oris arma virumque cano ;

il faut scander avec une tout autre espèce de pied. — *L'E.* J'entends. — *Le M.* Vois encore si ce principe a été observé dans les vers suivants. Tu reconnais en effet la mesure du premier membre : *arma virumque cano*, dans *Italiam fato ; littora multum ille et ; vi superum sævæ ; multa quoque et bello ; inferretque deos ; albanique patres.* Bref, poursuis cet examen aussi loin qu'il te plaira dans l'Enéide ; tu verras que tous les premiers membres des vers ont la même mesure, en d'autres termes, que le partage se fait au cinquième demi-pied. *Italiam fato.* Il est fort rare que ce partage n'ait pas lieu de la même manière et de façon à rendre également symétrique les seconds membres des vers qui sont ici : *Trojæ qui primus ab oris ; profugus Lavinaque venit ; terris jactatus et alto ; memorem Junonis ob iram ; passus dum conderet urbem ; Latio genus unde latinum ; atque altæ mœnia Romæ.* — *L'E.* Rien de plus évident.

4. *Le M.* Ainsi on trouve deux membres, l'un de cinq demi-pieds, l'autre de sept, dans le vers héroïque qui, comme on le sait, se compose de six pieds de quatre temps chacun : Sans la symétrie des deux membres, soit celle-ci, soit quelque autre, il n'y a plus de vers. Or, comme la raison nous l'a démontré, il faut distribuer ces membres de manière qu'on ne puisse les substituer l'un à l'autre. Autrement un pareil assemblage ne saurait plus s'appeler vers que par extension. Ce serait un rhythme, un mètre, chose fort rare dans les longs poèmes, et qui toutefois n'est pas sans grâce, comme celui que nous avons déjà cité :

Cornua velatarum vertimus antennarum.

Voilà pourquoi le mot de vers ne me semble pas venir, comme le pensent une foule de critiques, de ce que l'on revient d'une fin déterminée au commencement dans la même combinaison de pied. Selon eux le mot de vers serait emprunté à l'habitude de se tourner, *vertere, versum*, quand on revient sur ses pas. A vrai dire, c'est là un trait évidemment commun au vers et aux mètres qui ne sont pas vers. Pour moi je vois dans ce mot une antiphrase ;

[1] Enéid. liv. 3. vers. 549.

de même que les grammairiens appellent *déponents* les verbes qui ne déposent pas la lettre R, comme *lucror*, *conqueror*, de même, à mon sens, le vers se composant de deux membres qui ne peuvent, sans détruire l'harmonie, être substitués l'un à l'autre, a été nommé *vers*, parce qu'il n'admet pas de *conversion*.

Du reste, soit que tu approuves l'une ou l'autre de ces étymologies, soit que tu les condamnes toutes deux et que tu en cherches une autre, ou enfin que tu dédaignes avec moi toutes ces questions grammaticales, peu importe en ce moment. Il n'est pas besoin de se tourmenter pour savoir d'où vient un terme, quand l'idée qu'il exprime est parfaitement claire. Aurais-tu quelque objection à me présenter là-dessus? — *L'E.* Aucune ; veuilles continuer.

CHAPITRE IV.

DE LA FIN DU VERS.

5. *Le M.* Notre attention doit maintenant se porter sur la fin du vers. On a voulu, ou plutôt la raison veut, que la fin du vers ait une différence marquée et qui la distingue du reste du vers. Ne préferes-tu pas voir mis en relief le terme où s'arrète le mouvement cadencé, sans troubler l'égalité des temps, que de le laisser confondu avec les autres parties, qui ne forment pas la fin du vers? — *L'E.* Qui doute qu'il ne faille en tout préférer la clarté? — *Le M.* Examine donc si le spondée, comme l'ont voulu certains grammairiens, termine le vers héroïque d'une manière saillante. On peut mettre aux cinq premiers pieds un dactyle ou un spondée; seul, le spondée peut finir le vers. Si on dit que le trochée le peut aussi, c'est qu'il équivaut à un spondée, parce que la finale est indifférente, nous l'avons suffisamment démontré à propos du mètre. Veut-on suivre jusqu'au bout l'opinion de ces grammairiens? L'iambique de six pieds ou ne sera plus un vers, ou n'aura plus de terminaison saillante, double hypothèse également absurde. Car les savants ou même les personnes qui n'ont que des connaissances légères et superficielles, n'ont jamais douté qu'il n'y eût un véritable vers, soit dans cet iambique de Catulle :

Phaselus ille quem videtis hospites.

Soit dans toute autre combinaison de mots ainsi cadencés. D'autre part, des critiques dont l'autorité égale la science, ont pensé qu'il ne fallait pas voir de vers dans tout assemblage qui ne présentait pas une terminaison saillante.

6. *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* La fin du vers doit donc se reconnaître à une marque plus sûre que celle qui ne consiste qu'en un spondée. — *L'E.* Oui. — *Le M.* Eh bien ! doutes-tu que cette marque essentielle, quelle qu'elle soit, ne consiste dans la différence d'un pied, d'un temps, ou de tous deux à la fois? — *L'E.* Peut-il y avoir une autre différence? — *Le M.* Mais encore, à laquelle des trois t'arrêtes-tu? Pour moi, quand je songe que la terminaison destinée à borner le vers dans de justes limites, n'a trait qu'à la durée du temps, il me semble qu'on ne peut chercher ailleurs que dans le temps cette marque essentielle. N'es-tu pas de mon avis? — *L'E.* Loin de là, j'y souscris entièrement. — *Le M.* Ne vois-tu pas encore que le temps ne pouvant être ici distingué que par le plus ou le moins de durée, il faut que le vers, où la terminaison est destinée à servir de point d'arrêt, ait pour fin saillante un temps plus court? — *L'E.* Je le vois bien ; mais à quoi bon ajouter le mot *ici?* — *Le M.* Parce que nous ne faisons pas consister toujours et partout la différence des temps dans une durée plus ou moins longue. Crois-tu par hasard qu'il n'y ait entre l'été et l'hiver d'autre différence que celle de leur durée relative? Ne distinguerais-tu pas plutôt ces deux saisons par la différence spécifique du froid ou du chaud, du sec ou de l'humide, et toute autre propriété essentielle? — *L'E.* J'entends maintenant et je suis parfaitement d'avis qu'un temps plus court doit former la terminaison du vers.

7. *Le M.* Prête donc l'oreille à ce vers :

Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas [1],

C'est un vers trochaïque; scande-le : puis dis-moi quels en sont les deux membres et de combien de pieds il se compose? — *L'E.* Pour les pieds, ma réponse sera facile. Il est évident qu'il y en a sept et demi. Quant aux deux membres la chose n'est pas aussi claire. La phrase est coupée en beaucoup d'endroits. Cependant je me figure que le partage doit se faire au huitième demi-pied, de sorte que le premier membre se composerait de ces mots : *Roma, Roma, cerne quanta;* le second de ceux-

[1] Rome, Rome, vois jusqu'où s'étend la bienveillance des dieux.

ci : *Sit deum benignitas.* — *Le M.* Combien ce dernier membre a-t-il de demi-pieds? — *L'E.* Sept. — *Le M.* La raison t'a guidé toute seule. L'égalité étant au-dessus de tout et formant le premier objet à chercher dans une division, il faut, quand on ne peut y atteindre, prendre ce qui en approche le plus, s'en écarter le moins possible. Comme ce vers a en tout quinze demi-pieds, le mode de division le plus juste était de le partager en huit et en sept demi-pieds : la division la plus approchante serait également en sept et en huit demi-pieds; mais en adoptant ce mode, on ne marquerait plus la terminaison du vers par un temps plus court, comme l'exige la raison elle-même; supposons en effet que le vers soit tel :

Roma, cerne quanta sit tibi deum benignitas,

C'est-à-dire que le premier membre se composât de sept demi-pieds. *Roma cerne quanta sit*, et le second, de huit : *tibi Deum benignitas:* il n'y aurait plus de demi-pieds pour clore le vers, huit demi-pieds faisant quatre pieds complets. A cet inconvénient se joindrait un défaut plus grave : on ne scanderait plus le dernier membre avec les mêmes pieds que le premier, et le premier membre présenterait la terminaison saillante d'un temps plus court, ou d'un demi-pied, plutôt que le second qui exige cette terminaison. En effet on scanderait dans le premier membre, trois trochées et demi; dans le second, quatre iambes :

Roma, cerne quanta sit tibi deum benignitas.

Au contraire, avec le premier mode de division, nous scandons par trochées dans les deux membres et le vers finit par un demi-pied; de cette manière la terminaison garde sa marque distinctive d'un temps plus court. Le premier membre, en effet, se compose de quatre trochées : *Roma, Roma, cerne quanta;* le second, de trois trochées et demi, *Sit Deum benignitas :* as-tu quelque objection à élever? — *L'E.* : Aucune, et je suis parfaitement de ton avis.

8. *Le M.* Observons donc scrupuleusement, s'il te plaît, ces règles incontestables; que le vers soit toujours divisé en deux membres qui se rapprochent le plus possible de l'égalité, comme l'est ce vers : *Cornua velatarum obvertimus antennarum;* que l'égalité ne soit jamais si parfaite entre les deux membres qu'on puisse les convertir [1], comme on pourrait le faire dans ce vers :

Cornua velatarum vertimus antennarum;

qu'en échappant à cette conversion, les deux membres ne doivent pas non plus être trop inégaux, mais offrir le nombre de demi-pieds le plus rapproché et qu'ainsi on ne vienne pas dire que l'on peut partager ce dernier vers en deux membres composés, le premier de huit syllabes : *Cornua velatarum vertimus*; le second, de quatre : *antennarum;* que le dernier membre n'ait pas un nombre pair de demi-pieds, comme : *tibi Deum benignitas,* afin d'éviter que le vers, finissant par un pied complet, n'ait plus de terminaison marquée par un temps plus court. — *L'E.* Je comprends ces règles et je les grave de toutes mes forces dans ma mémoire.

CHAPITRE V.

FIN DU VERS HÉROÏQUE.

9. *Le M.* Puisque nous savons que le vers ne doit pas se terminer par un pied complet, comment faut-il scander le vers héroïque, à ton sens, pour observer la règle de l'hémistiche et marquer fortement la fin du vers? — *L'E.* Ce vers se compose de 12 demi-pieds : or les deux membres ne peuvent avoir six pieds chacun, si l'on veut éviter la conversion : on ne doit pas non plus mettre entre eux une inégalité aussi grande que celle de 3 à 9 ou de 9 à 3; ni former le demi-membre d'un nombre pair de demi-pieds, dans le rapport de 8 à 4 ou de 4 à 8, si l'on ne veut pas finir le vers par un pied complet : le partage devra donc se faire en 5 et 7 ou 7 et 5 demi-pieds. Ce sont là en effet les deux nombres impairs les plus voisins l'un de l'autre, et les deux membres d'ailleurs sont ainsi plus rapprochés l'un de l'autre qu'ils ne le seraient dans le rapport de 4 à 8 ou de 8 à 4. Ce qui fortifie en moi cette opinion, c'est que le premier hémistiche se termine toujours ou presque toujours au cinquième demi-pied, comme dans le premier vers de l'Énéide : *Arma virumque cano*; dans le second : *Italiam fato;* dans le troisième :

[1] C'est-à-dire, mettre le premier à la place du second et réciproquement. La conversion, est un terme de logique très-connu que saint Augustin applique ici et plus loin à la métrique.

Littora multum ille et; dans le quatrième : *Vi superum sævæ*, et ainsi de suite d'un bout à l'autre du poème. — *Le M.* Tu as raison : mais réfléchis à la manière dont tu scandes, et mets toute ton attention à observer les règles incontestables que nous venons de poser tout à l'heure. — *L'E.* Je vois bien la méthode qu'il faut suivre; mais elle est si nouvelle pour moi qu'elle me déconcerte. L'usage est de scander ces vers par dactyle et par spondée, et il n'est guère de personnes assez peu instruites pour l'ignorer en théorie, encore qu'elles fussent embarrassées dans la pratique. Or, si je veux suivre l'usage général, il faut renoncer à la règle qui distingue le vers à la terminaison : le premier membre, en effet, serait terminé par un demi-pied, le second par un pied complet, ce qui est juste l'ordre inverse. Mais comme on aurait le plus grand tort d'annuler cette règle, et, qu'à propos du rhythme, j'ai déjà appris qu'on pouvait fort bien commencer par un pied incomplet, il n'y a plus qu'à substituer au dactyle l'anapeste combiné avec le spondée. Dans ce système, le vers commencera par une longue; elle sera suivie de deux pieds, composés indifféremment de spondées ou d'anapestes, qui termineront le premier membre. Trois anapestes ou deux spondées avant le troisième anapeste forment le second membre, et il reste une longue pour terminer régulièrement le vers. N'approuves-tu pas mon raisonnement?

10. *Le M.* Je le trouve fort juste : mais c'est un point qu'il n'est pas aisé de faire comprendre à tout le monde. Telle est la force de l'habitude, qu'une fois invétérée elle devient, si elle est fille de l'erreur, la plus mortelle ennemie de la vérité. Pour composer un vers héroïque, il n'importe guère, tu le sens bien, qu'on mêle l'anapeste ou le dactyle avec le spondée; pour le scander logiquement, opération qui dépend de la raison et non de l'oreille, on ne doit pas s'appuyer sur un préjugé, mais procéder avec méthode. La méthode que j'applique ici n'est pas de mon invention, elle est même bien antérieure à la routine qui a prévalu. Qu'on lise les auteurs grecs ou latins qui ont le plus approfondi cette matière, on apprendra avec moins de surprise quels sont nos principes. Mais ne faut-il pas rougir de sa faiblesse, quand on a recours à l'autorité pour appuyer la raison? Rien ne devrait prévaloir sur l'autorité qui environne la raison et la vérité pure, si supérieure à l'homme, quel que soit son génie. Nous devons recourir à l'autorité des anciens, quand il s'agit de voir s'il faut prononcer une syllabe longue ou brève, afin de rester fidèles à l'usage dans l'emploi des mêmes mots. En pareil cas il y a autant de paresse à négliger l'usage que de témérité à innover. S'agit-il de scander un vers? alors il faut bien se garder d'obéir au préjugé invétéré plutôt qu'à l'éternelle raison. Car l'oreille d'abord nous révèle la juste mesure du vers; un examen logique du nombre des pieds nous la fait approuver, et, pour comprendre qu'il faut clore le vers par une terminaison saillante, il suffit de voir que le vers doit avoir une terminaison plus marquée que les mètres, et qu'une terminaison en ce cas est bien marquée par un temps plus court, puisqu'il y a là une limite et en quelque sorte un frein qui fixe et arrête la durée.

CHAPITRE VI.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT.

11. S'il en est ainsi, le second membre ne peut jamais se terminer que par une fraction de pied. Quant au premier membre, il doit commencer tantôt par un pied complet, comme dans ce vers trochaïque :

Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas;

tantôt par un pied incomplet, comme dans ce vers héroïque :

Arma virumque cano Trojæ qui primus ab oris

Ici trêve à tes doutes, et, s'il te plaît, scande-moi ce vers, en me disant quels en sont les deux membres et les différents pieds :

Phaselus ille quem videtis, hospites [1],

L'E. Je remarque que les deux hémistiches sont partagés en cinq et sept demi-pieds; en sorte que les mots *Phaselus ille*, forment le premier, et ceux-ci : *quem videtis, hospites*, le second : quant aux pieds, ce sont des iambes. — *Le M.* Une question : Ne songes-tu pas que, dans ta manière de scander, le second hémistiche se termine par un pied complet? — *L'E.* Cela est juste et je ne sais à quoi j'ai pensé. Comment

[1] Ce vaisseau que vous voyez, étrangers.

ne pas s'apercevoir en effet qu'il faut ici commencer par un demi-pied, comme dans le vers héroïque? En suivant cette marche, le vers se scande par trochées et non par iambes, et il se termine régulièrement par un demi-pied.

12. *Le M.* A la bonne heure. Mais comment vas-tu scander le vers nommé asclépiade; par exemple :

Mæcenas atavis edite regibus[1].

Le vers est coupé à la sixième syllabe; or ce n'est pas là une exception, c'est un usage pour ainsi dire consacré dans les vers de cette espèce. Le premier hémistiche est donc : *Mœcenas atavis;* le second : *edite regibus.* La raison de cette coupure peut sembler douteuse. Scande en effet ce vers par pieds de quatre temps ; tu trouveras cinq demi-pieds dans le premier membre, quatre dans le second. Or la règle défend de former le second membre d'un nombre pair de demi-pieds, si l'on veut que le vers ne soit pas terminé par un pied complet. Il faut donc voir dans les vers de cette espèce des pieds de six temps, ce qui nous donnera deux hémistiches composés de demi-pieds trois à trois. Pour que le premier membre finisse par un pied complet, il faut commencer par deux longues ; vient ensuite un choriambe qui partage le vers de telle sorte que le second membre commence également par un choriambe et que le vers se termine par un demi-pied de deux brèves : ces deux temps ajoutés au spondée placé en tête font un pied complet de six temps.

Aurais-tu quelque observation à m'adresser? — *L'E.* Mais vraiment non. — *Le M.* Tu ne vois donc pas d'inconvénient à former chaque membre d'un nombre égal de demi-pieds ? — *L'E.* Eh ! pourquoi ? Il n'y a point à craindre ici de conversion, parce que ,si on met le second membre à la place du premier et réciproquement, la marche des pieds ne sera plus du tout la même. Il n'y a donc aucune raison pour ne pas composer les deux membres, dans cette espèce de vers, d'un égal nombre de demi-pieds ; cette égalité exclut en même temps la conversion des deux membres, et la règle qui exige une terminaison saillante est respectée, le vers finissant, comme il doit toujours finir, par une fraction de pied.

[1] Mécène, rejeton d'une race royale.
(Horace, liv. I, od. 1.)

CHAPITRE VII.

COMMENT PEUT-ON RAMENER A L'ÉGALITÉ LE NOMBRE INÉGAL DES DEMI-PIEDS DANS CHAQUE MEMBRE ? DU RAPPORT D'ÉGALITÉ ENTRE LES MEMBRES DE 4 ET DE 3 DEMI-PIEDS, DE 5 ET DE 3 DEMI-PIEDS.

13. *Le M.* La question maintenant n'offre plus de difficulté. La raison donc nous ayant fait découvrir qu'il y a deux sortes de vers, les uns où le nombre des demi-pieds est le même dans les deux membres, les autres, où il est inégal, examinons avec attention, si tu le veux bien, par quel secret cette inégalité se ramène à un rapport d'égalité ; cela tient à un calcul un peu difficile, mais très-exact. Réponds, je te prie, à cette question : quand je dis 2 et 3, de combien de nombres ai-je parlé ? — *L'E.* De deux nombres.—*Le M.* Donc 2 est *un* nombre aussi bien que 3, et ainsi de suite? — *L'E.* Oui. – *Le M.* Ne peut-on inférer de là que le nombre *un* a un rapport sensible avec tous les autres nombres? Car, s'il est absurde de dire que 1 est 2, il ne l'est pas de dire qu'à certains égards 2 est 1 ; de même il n'y a pas d'erreur à prétendre que 3, que 4 sont 1. — *L'E.* J'y souscris. — *Le M.* Autre question : 2 multiplié par 3, combien font-ils ? — *L'E.* 6. — *Le M.* 6 et 3 font-ils autant ? — *L'E.* Non vraiment. — *Le M.* Multiplie de même 3 par 4, je te prie, et dis-moi quel est le produit ? — *L'E.* 12. — *Le M.* Tu vois encore que 12 est plus grand que 4. — *L'E.* Et de beaucoup. — *Le M.* Sans aller plus loin, posons cette règle : A partir de 2, quelque nombre que l'on prenne, le plus petit multiplié par le plus grand, doit nécessairement surpasser le plus grand. — *L'E.* Peut-on en douter ? Car, y a-t-il, en fait de pluralité, un nombre inférieur à 2 ? Cependant, si je multiplie ce nombre par mille, il devient le double de mille : quelle différence ! — *Le M.* Fort bien. Mais prends 1 et un nombre quelconque pour facteur ; multiplie comme tu viens de le faire, le plus petit par le plus grand ; est-ce que le plus petit surpassera encore le plus grand ? — *L'E.* Non, le plus petit deviendra égal au plus grand. Car une fois 2 est 2, une fois 10 est 10, une fois 1000 est 1000, et quelque soit le multiplicateur 1 lui devient nécessairement égal. — *Le M.* Ainsi donc le nombre 1 a, par une sorte de

privilége, un rapport d'égalité avec tous les autres nombres, non-seulement parce qu'il est un nombre, mais encore parce qu'il devient égal à tout nombre qui lui sert de multiplicateur? — *L'E*. C'est indubitable.

14. *Le M*. Eh bien! reporte ton attention maintenant sur le nombre de demi-pieds, qui, dans un vers, rendent les membres inégaux entre eux et tu y découvriras une étonnante égalité en suivant le procédé que nous venons d'indiquer. En effet le moindre vers a un nombre inégal de demi-pieds dans les deux membres, puisqu'il se compose de 4 et de 3 demi-pieds, par exemple :

Hospes ille quem vides.

Le premier membre, *hospes ille*, peut être divisé en deux parties égales, chacune de deux demi-pieds. Le second membre, *quem vides*, se divise en deux demi-pieds et un demi-pied. Ce rapport de 2 à 1 est le même que de 2 à 2, en vertu du rapport d'égalité que soutient, comme nous l'avons démontré, le nombre 1 avec tous les autres nombres. Grâce à ce mode de division le premier membre devient égal au second. Et s'il y a 4 demi-pieds d'une part et 5 de l'autre, comme dans ce vers :

Roma, Roma, cerne quanta sit;

Cette combinaison n'est plus aussi légitime et elle forme plutôt un mètre qu'un vers, parce que l'inégalité entre les membres est trop grande pour qu'aucun mode de division permette d'établir entre eux un rapport d'égalité. Tu vois bien, je pense, que les 4 demi-pieds du premier membre se partagent deux à deux, tandis que les cinq derniers se divisent d'abord en 2 demi-pieds et en 3, ce qui détruit tout rapport d'égalité. Car 5 demi-pieds répartis en 2 et en 3 ne sauraient être l'équivalent de 4 demi-pieds, au même titre que 3 demi-pieds partagés en 1 et 2 sont, comme nous venons de le voir dans le moindre vers, l'équivalent de 4. N'y a-t-il dans cette explication rien qui t'échappe où te déplaise? — *L'E*. Loin de là, tout me paraît clair et plausible.

15. Examinons maintenant 5 demi-pieds dans un membre et 3 dans l'autre, et prenons pour exemple ce petit vers :

Phaselus ille quem vides;

Tâchons de découvrir comment cette inégalité cache un rapport véritable d'égalité. Car cette combinaison est, de l'avis de tout le monde, non-seulement un mètre, mais un vers. Ainsi donc après avoir partagé le premier membre en 2 demi-pieds et en 3, le second en 2 puis en 1, réunis les fractions que tu trouves égales dans l'un et l'autre membre, nous en trouvons 2 dans le premier membre et il en reste 2 dans le second; une dans les 3 demi-pieds du premier membre, l'autre dans le demi-pied du second. Nous pouvons donc les réunir puisque le nombre 1 s'associe à tous les nombres et qu'au total 1 et 3 font 4, ce qui équivaut à 2 plus 2. Donc, grâce à ce mode de division, 5 demi-pieds d'une part et 3 de l'autre, s'assemblent dans un accord harmonieux. — Mais dis-moi si tu as compris. — *Le M*. J'ai compris et je suis tout à fait de ton avis.

CHAPITRE VIII.

RAPPORT ENTRE LES MEMBRES DE 5 ET DE 7 DEMI-PIEDS.

16. Nous avons maintenant à parler du rapport de 5 à 7 demi-pieds dans les vers : les plus connus de cette espèce sont le vers héroïque et le vers de six pieds qu'on appelle iambique. Le vers :

Arma virumque cano Trojæ qui primus ab oris;

se partage en deux membres dont le premier se compose de 5 demi-pieds, *arma virumque cano;* le second de 7 : *Trojæ qui primus ab oris*. Quant à celui-ci :

Phaselus ille quem videtis, hospites.

il a pour premier membre : *Phaselus ille*, c'est-à-dire 5 demi-pieds; pour second membre : *Quem videtis, hospites*, c'est-à-dire, 7 demi-pieds. Cependant ces vers si renommés ne sont point irréprochables au point de vue de l'égalité des membres.

Car si nous partageons les 5 premiers demi-pieds en 2 et en 3, les 7 derniers en 3 et en 4, les fractions de 3 demi-pieds seront sans doute dans un juste rapport. Si les deux autres fractions pouvaient être dans un rapport tel que l'une d'elles se composât d'un demi-pied et l'autre de 5, elles s'uniraient entre elles d'après le principe qui permet d'associer le nombre 1 à

tous les autres, et l'on aurait ainsi un total de 6 demi-pieds, ce qui forme un rapport de 3 à 3 ; mais on trouve 2 demi-pieds d'une part et 4 de l'autre ; on trouve ainsi une somme de 6 temps sans doute, mais 2 ne peut être l'équivalent de 4, en vertu d'aucun principe d'égalité et par conséquent ces deux nombres sont inconciliables. Objectera-t-on qu'il suffit, pour établir un rapport d'égalité, que 3 et 3 fassent 6 au même titre que 4 et 2? Je ne crois pas qu'il faille réfuter cette objection : il y a bien là un vrai rapport d'égalité. Mais je n'aime point que 5 et 3 demi-pieds forment un rapport plus étroit que 5 et 7. Le vers composé de 5 et de 3 demi-pieds est en effet moins renommé que ceux de 5 et de 7 ; cependant tu remarqueras que, dans le premier, non-seulement on n'arrive pas en réunissant 1 et 3 demi-pieds, à un même nombre qu'en réunissant 2 et 2 ; mais encore que les parties offrent un ensemble bien plus harmonieux, lorsqu'on réunit 1 et 3, à cause de l'affinité de 1 par les autres nombres, que lorsqu'on réunit 2 et 4 pieds comme on le fait dans les derniers. Y a-t-il là quelque obscurité pour toi ? — *L'E.* Aucune, mais je suis choqué, je ne sais comment, de voir que ces vers de six pieds, plus distingués et tenus pour les premiers de tous, ont des membres moins en harmonie que ceux qui sont moins vantés. — *Le M.* Aie bon courage, je vais bientôt te faire découvrir dans les vers senaires une harmonie qui n'appartient qu'à eux et te faire sentir que ce n'est pas sans raison qu'on les préfère à tous les autres. Mais le développement de ce point étant un peu long, quoique fort intéressant, réservons-le pour la fin. Après avoir examiné les autres, comme nous le jugerons à propos, nous pourrons sans aucune préoccupation, approfondir les propriétés les plus mystérieuses de ces beaux vers. — *L'E.* J'y consens volontiers, mais je voudrais bien que les explications, que nous avons mises les premières, fussent déjà achevées, pour entendre le reste plus à mon aise. *Le M.* C'est par la comparaison avec ce que nous venons d'examiner que tu trouveras plus d'intérêt dans la question qui pique ta curiosité.

CHAPITRE IX.

DES MEMBRES COMPOSÉS DE 6 ET DE 7 DEMI-PIEDS, DE 8 ET DE 7, DE 9 ET DE 7.

17. Examinons donc à présent si l'on trouve dans deux membres composés l'un de 6, l'autre de 7 demi-pieds, cette égalité qui constitue un vers régulier. Après les vers composés de 5 et 7 demi-pieds, nous avons à examiner effectivement celui de 6 et de 7. En voici un exemple :

Roma, cerne quanta sit deum benignitas.

L'E. Je remarque que le premier membre peut se diviser en parties de 3 demi-pieds chacune, le second en parties de 3 et de 4 demi-pieds. En réunissant les deux fractions égales on trouve 6 demi-pieds : mais 3 et 4 font 7 et ne peuvent par conséquent être l'équivalent de ce nombre. Mais si nous comptons 2 et 2 dans la fraction de 4 demi-pieds, 2 et 1 dans la fraction de 3 demi-pieds, et que nous réunissions les fractions de 2 demi-pieds, nous avons en somme un nombre quaternaire. En joignant les fractions dont l'une renferme 2 demi-pieds et l'autre 1 et en prenant cette somme pour 4 demi-pieds, à cause du rapport de 1 avec tous les autres nombres, nous avons 8 demi-pieds, ce qui dépasse un total de 6 temps, plus encore qu'avec nos 7 demi-pieds précédents.

18. *Le M.* Ce que tu dis est juste. Ce rapport de demi-pieds étant en dehors des règles du vers, porte ton attention sur les membres dont le premier a 8 demi-pieds, le second 7 : c'est en effet le rapport qui vient immédiatement après le précédent. Ce rapport contient le principe que nous cherchons. En effet, en joignant la moitié du premier membre à la fraction du second membre la plus considérable et la plus rapprochée de la moitié, les demi-pieds allant 4 par 4, on a un total de 8 demi-pieds. Reste donc 4 demi-pieds dans le premier membre, et 3 dans le second ; 2 demi-pieds du premier membre et 2 du second font 4. Restera dans le premier membre 2 demi-pieds et dans le second, un demi qui, ajoutés ensemble, d'après la règle de convenance établie entre 1 et tous les autres nombres, peuvent être regardés comme l'équivalent de 4. Ainsi les 8 demi-pieds du premier membre correspondent aux

8 demi-pieds du second. — *L'E.* Eh! pourquoi ne me cites-tu pas d'exemple de cette espèce de vers? — *Le M.* Parce que nous nous y sommes souvent arrêtés. Toutefois, pour que tu ne croies pas que je le passe sous silence à sa véritable place, le voici :

Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas;

ou cet autre :

Optimus beatus ille qui procul negotio.

19. Examine maintenant le rapport de 9 à 7 demi-pieds; voici un exemple :

Vir optimus beatus ille qui procul negotio [1].

L'E La correspondance est facile à saisir : le premier membre se divise en 4 et 5 demi-pieds; le second en 4 et 3 demi-pieds. La plus petite fraction du premier membre réunie à la plus grande du second fait un total de 8 demi-pieds : la plus grande du premier réunie à la plus petite du second fait également un total de 8 demi-pieds : car ici on additionne 4 et 4; là, 5 et 3. D'ailleurs si tu partages les 5 demi-pieds en 2 et 3, et les trois autres, en 2 et 1, on découvre un nouveau rapport de 2 à 2, de 1 à 3, puisque le nombre 1, d'après le principe établi plus haut, va bien avec tous les nombres. Mais, si mes calculs ne sont pas faux, la question de savoir comment les deux membres s'unissent entre eux est épuisée. Car nous voici arrivés au nombre de 8 pieds, nombre que le vers ne peut dépasser, comme nous le savons assez. Ainsi explique-moi maintenant les propriétés cachées des vers de six pieds qu'on appelle héroïque, iambique ou trochaïque.

CHAPITRE X.

DE L'EXCELLENCE DES VERS DE SIX PIEDS : PERFECTION INCOMPARABLE DU VERS HÉROIQUE ET IAMBIQUE, PARMI LES VERS DE SIX PIEDS.

20. *Le M.* Je vais le faire ou plutôt ce sera l'œuvre de la raison, notre commun guide. Te souvient-il que, dans notre entretien sur le mètre, nous avons avancé et prouvé jusqu'à l'évidence, par le témoignage même de l'oreille, que les pieds dont les fractions sont dans une proportion sesquialtère, de 2 à 3 comme le crétique ou le péon, de 3 à 4 comme les épitrites, sont rejetés par les poètes, à cause du peu de grâce de leur cadence; tandis qu'ils sont un ornement pour la prose, quand ils forment la chute d'une période? — *L'E.* Je m'en souviens : mais où tend cette question? — *Le M.* A nous faire d'abord comprendre que les poètes s'étant interdit l'emploi des pieds de cette espèce, il ne nous reste plus que ceux dont les parties sont égales comme le spondée, ou sont dans le rapport de 1 à 2 comme l'iambe, ou dans un rapport égal comme le choriambe. — *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* Or, si tel est le domaine des poètes et que la prose ait un caractère différent du vers, on ne peut employer en vers que cette dernière sorte de pieds. — *L'E.* Je suis de cet avis, je vois fort bien que les poèmes empruntent au vers un ton plus imposant qu'ils ne pourraient le trouver dans les rhythmes familiers à la poésie lyrique; mais ce que je ne sais pas, c'est où tu veux en venir.

21. *Le M.* Ne te presse pas trop. La discussion roule actuellement sur la prééminence des vers senaires, et je désire te démontrer préalablement, si je le puis, que, parmi les vers, ceux qui ont le plus de dignité ne peuvent être que le vers héroïque et le vers iambique, les plus usités de tous : le vers héroïque, que la routine scande par dactyles et par spondées, une méthode plus exacte, par spondée et anapeste, comme ici le vers :

Arma virumque cano Trojæ qui primus ab oris ;

le vers iambique, qui, d'après le même système se change en trochaïque.

Il est évident pour toi, je pense, que les syllabes longues, sans mélange de brèves, ne produisent qu'une cadence sourde; que les brèves, sans mélange de longues, ne produisent qu'une cadence brisée et, pour ainsi dire, sautillante; et que, dans les deux cas, il n'y a aucune harmonie, bien qu'un nombre égal de sons frappe l'oreille. Voilà pourquoi on ne retrouve ni la dignité du vers héroïque dans ceux qui se composent de six pyrrhiques et de six procéleusmatiques, ni celle du vers trochaïque dans ceux qui se composent de six tribraques. Un autre avantage, c'est que dans ces vers, si supérieurs aux autres, aux yeux de la raison, la transposition des deux membres ne peut avoir lieu sans qu'on ne soit aussitôt

[1] L'homme de bien heureux est celui qui, éloigné des affaires...

obligé à recourir à d'autres pieds pour les scander. Ils sont donc moins susceptibles de conversion que les vers uniquement composés de brèves ou de longues. Aussi dans les vers où règne cet heureux mélange, est-il indifférent, que le rapport des deux membres soit de 5 à 7 ou de 7 à 5 demi-pieds. Car, quel que soit l'ordre qu'on adopte, le vers ne peut se convertir sans un changement si profond que le vers semble courir sur d'autres pieds, en d'autres termes, se scande d'une autre manière. Dans les autres, au contraire, si le poème commence par des vers dont le premier membre se compose de 5 demi-pieds, on ne doit jamais commencer par un membre de 7 demi-pieds; autrement ils deviennent tous susceptibles de conversion : car il n'y a dans les pieds aucune différence qui empêche la conversion.

On peut, fort rarement il est vrai, ne mettre que des spondées dans le vers héroïque; encore cette licence est-elle condamnée de nos jours. Pour les trochaïques et les iambiques, quoiqu'il soit permis d'y mettre à tous les pieds un tribraque, on a toujours regardé comme un grave défaut, dans cette sorte de vers, une suite non interrompue de brèves.

22. Donc, puisque les vers de six pieds repoussent naturellement les épitrites, parce qu'ils conviennent mieux à la prose et surtout parce que, si on en met six, on excède le nombre de trente-deux temps, comme avec des dispondées (effectivement avec l'épitrite, on aurait 42 temps [6×7], et avec le dispondée 48 [6×8]) : puisqu'ils repoussent également les pieds de cinq temps, réservés à la prose pour terminer les périodes; puisque les molosses et autres pieds de six temps, malgré l'usage heureux qu'en font les poètes, ne rentrent pas dans le nombre de temps dont il est ici question; il reste les vers composés uniquement de brèves, c'est-à-dire de pyrrhiques, de procéleusmatiques, de tribraques, et les vers composés uniquement de longues, c'est-à-dire de spondées. Or, bien que ces vers rentrent dans la même mesure que les vers de six pieds, ils ne sauraient atteindre à la dignité et à l'heureuse proportion de ceux qui présentent un gracieux mélange de brèves et de longues et qui par là même sont moins susceptibles de se convertir.

CHAPITRE XI.

DE LA MANIÈRE LA PLUS EXACTE DE MESURER LES VERS DE SIX PIEDS.

23. Mais on peut demander pourquoi on donne la préférence aux vers de six pieds qu'une méthode exacte scande par anapestes ou par trochées, sur ceux que l'on scanderait par dactyles ou par iambes. Je ne préjuge en rien la question, puisqu'en ce moment nous ne parlons encore que d'un certain nombre de pieds; je suppose que nous lisions :

Trojæ qui primus ab oris, arma vi umque cano;
Qui procul malo pius beatus ille [1] :

Ces deux vers ne seraient pas moins des vers de six pieds, ils n'offriraient pas moins un mélange de longues et de brèves et n'en seraient pas davantage susceptibles de conversion; les membres, dans l'un et dans l'autre, sont tellement distribués que la phrase offre une division bien tranchée au cinquième et au septième pied. A quel titre donc faut-il leur préférer ceux qui ont reçu cette disposition :

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris;
Beatus ille qui procul pius malo?

A une pareille question il me serait facile et naturel de répondre que cette forme a été remarquée et mise en usage la première par un simple effet du hasard, ou que, s'il n'y a là aucun jeu du hasard, on a jugé, comme je le crois, que le vers héroïque se terminait mieux par deux longues que par deux brèves et une longue; l'oreille trouve en effet plus d'agrément à se reposer sur une longue; par la même raison, on aurait trouvé plus agréable de terminer le vers iambique par une longue que par une brève. Naturellement, quelle que fût celle des deux combinaisons qui fixât d'abord le choix, elle excluait nécessairement le vers qui pourrait se construire en intervertissant l'ordre des mêmes membres. Par conséquent si le vers cité pour exemple :

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris.

a été jugé le meilleur, il y aurait de la bizar-

[1] L'homme pieux éloigné du mal est heureux.

rerie à composer, à l'aide d'une conversion, un vers d'une autre espèce comme :

Trojæ qui primus ab oris, arma virumque cano.

Et on peut faire la même observation pour le vers trochaïque. En effet, si le vers :

Beatus ille qui procul negotio;

a une forme plus élégante que l'espèce de vers qu'on trouverait en intervertissant l'ordre des membres, de cette façon :

Qui procul negotio beatus ille.

cette dernière forme doit être absolument interdite. Que l'on soit assez hardi pour composer de pareils vers : on composera infailliblement des vers senaires d'une autre genre, mais d'une beauté inférieure.

24. Oui, la grâce naturelle de ces vers, les plus beaux de tous les vers de six pieds, n'a pu échapper aux caprices de la fantaisie humaine. Dans les vers trochaïques et dans toute espèce de vers senaire, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, lequel renferme huit pieds, les poètes se sont imaginé qu'il fallait mêler tous les pieds de quatre temps qui ont une mesure équivalente. Les Grecs même les ont fait alterner entre eux, leur donnant la première, la troisième place, et ainsi de suite par nombre impair, si le vers commence par un demi-pied ; commence-t-il au contraire par un trochée complet, ils donnent la seconde, la quatrième place et ainsi de suite, aux pieds les plus longs. Et pour faire supporter cette fausse combinaison, ils ont cessé de marquer par le battement de la mesure, la division naturelle de chaque pied en deux parties, le levé et le posé ; embrassant un pied dans le levé et un pied dans le posé (c'est-à-dire en scandant par dispodie), ce qui leur fait donner le nom de trimètre au vers même de six pieds, ils ont ramené le battement de la mesure au mode de scander le vers épitrite. Si du moins on était fidèle à ce système, quoique les épitrites soient plutôt du domaine de la prose que de la poésie et qu'un vers de ce genre doive plutôt s'appeler ternaire que senaire, l'égalité si précieuse du nombre des demi-pieds ne disparaîtrait pas sans ressources.

Mais aujourd'hui se borne-t-on à substituer des pieds de 4 temps aux endroits impairs, comme nous l'avons dit plus haut ? Non, on peut le faire partout à sa fantaisie. Nos pères eux mêmes n'ont pas observé la distance à laquelle devaient se substituer les pieds de cette sorte. Aussi les poètes ont-ils atteint, en gâtant ces formes et en prenant de telles licences, le but qu'ils se proposaient véritablement, celui de rendre la poésie plus voisine de la prose.

Maintenant que nous avons suffisamment expliqué la raison qui donne la prééminence à ces vers sur tous les autres vers senaires, voyons pourquoi les vers senaires en général, sont si supérieurs à tous les autres, quel que soit le nombre de leurs pieds, à moins toutefois que tu n'aies quelques observations à faire. — *L'E.* Non, non, j'éprouve le plus vif désir de connaître cette fameuse égalité des deux membres dans les vers de six pieds, tant tu as su piquer ma curiosité.

CHAPITRE XII.

DE LA RAISON POUR LAQUELLE LES VERS SENAIRES SONT SUPÉRIEURS A TOUS LES AUTRES.

25. *Le M.* Prête-moi donc toute ton attention, et dis-moi si, à ton avis, une longueur quelconque peut se diviser en parties quelconques. — *L'E.* Ce point est pour moi incontestable. A mon sens, il est hors de doute que toute longueur, appelée ligne, a une moitié et que par ce point d'intersection on peut la diviser en deux segments. Et, comme les deux segments qui en résultent forment évidemment des lignes eux-mêmes, il est évident qu'on peut les diviser de la même façon. Ainsi une longueur est divisible à l'infini. — *Le M.* Ton explication est pleine d'aisance et de justesse. Voyons maintenant si on a raison de dire que toute longueur étendue dans le sens de la largeur, à qui elle donne naissance, a pour dimension le carré de la largeur. Car si la largeur est plus ou moins grande que la longueur d'où elle procède, le carré est impossible : si elle a la même dimension, le carré existe. — *L'E.* J'entends et je partage ta pensée : qu'y a-t-il de plus juste ? — *Le M.* Tu vois déjà la conséquence qui en découle : c'est que si au lieu d'une ligne on met des pions égaux sur une file, cette file ne pourra jamais former un carré, à moins que le nombre des pions ne soit multiplié par lui-même ; par exemple, si

tu mets deux pions en longueur, tu n'obtiendras un carré qu'à la condition d'en mettre deux autres en largeur : si tu en mets trois, il faudra en ajouter six, en les rangeant, bien entendu, trois à trois sur les deux files dans le sens de la largeur : car si tu les rangeais dans le sens de la longueur, il n'y aurait plus de figure géométrique, la longueur sans la largeur ne formant pas de figure. On peut en dire autant de tout autre nombre : car si 2 multiplié par 2, 3 par 3, sont des carrés, il en est de même de 4 multiplié par 4, 5 par 5, 6 par 6, et ainsi indéfiniment. — *L'E.* C'est une vérité incontestable. — *Le M.* Eh bien ! Le temps n'a-t-il pas sa longueur.—*L'E.* Peut-on dire qu'il y ait durée sans longueur? — *Le M.* Le vers peut-il ne pas occuper une certaine longueur de temps ? — *L'E.* Loin de là, c'est la condition même de son existence. — *Le M.* Dans cette étendue du vers, que pourrions-nous substituer à nos pions de tout à l'heure ? Sera-ce des pieds nécessairement divisés en deux parties, le levé et le posé, ou des demi-pieds qui comprennent un à un les levés et les posés ? — *L'E.* Les demi-pieds, à mon sens, tiendront mieux la place des pions.

26. *Le M.* Alors rappelle-moi combien le membre le plus court du vers héroïque renferme de demi-pieds? — *L'E.* 5. — *Le M.* Cite-moi un exemple. — *L'E.* :

Arma virumque cano.

Le M. Qu'attends-tu maintenant sinon de voir que les 7 autres demi-pieds sont avec eux dans un rapport parfait d'égalité ? — *L'E.* C'est précisément ce que j'attends. — *Le M.* Eh bien ! 7 demi-pieds peuvent-ils seuls faire un vers complet. — *L'E.* Oui sans doute, car le premier et le moindre vers a juste autant de demi-pieds, en comptant un silence à la fin. — *Le M.* Mais pour qu'il puisse y avoir vers, comment fais-tu la division des pieds en deux membres? — *L'E.* En 4 demi-pieds d'une part et 3 de l'autre. — *Le M.* Elève maintenant au carré chacune de ces fractions. Combien font 4 multiplié par 4? — *L'E.* 16 ? — *Le M.* Et quel est le carré de 3 ? — *L'E.* 9. — *Le M.* Et la somme de ces deux carrés, quelle est-elle ? — *L'E.* 25. — *Le M.* Ainsi donc 7 demi-pieds, pouvant se partager en deux membres, donnent, si l'on élève chaque membre au carré, le nombre 25, et c'est là une partie du vers héroïque. — *L'E.* Oui. — *Le M.* Et la deuxième partie, composée de 5 demi-pieds ? Comme elle ne peut se diviser en deux membres, et qu'elle doit être avec la première dans un rapport d'égalité, ne faut-il pas l'élever tout entière au carré ? — *L'E.* C'est tout ce qu'il faut faire et je reconnais un rapport d'égalité merveilleux. Car le carré de 5 me donne le même nombre 25. C'est donc avec raison que les vers de six pieds sont les plus employés et les plus renommés. Car leurs membres inégaux ont une proportion, qui comparée à celle des autres vers, peut à peine se définir.

CHAPITRE XIII.

ÉPILOGUE.

27. *Le M.* Ainsi je ne t'ai pas fait une fausse et vaine promesse, ou plutôt la raison, notre commun guide, ne t'a pas trompé. Pour clore enfin cet entretien, tu vois que, si le nombre des mètres est incalculable, le vers ne peut exister sans être composé de deux membres, d'une juste proportion entre eux, terminés soit par un nombre pair de demi-pieds, mais non susceptible de conversion, comme dans le vers :

Mæcenas atavis edite regibus;

Soit par un nombre impair de demi-pieds liés toutefois ensemble par une certaine égalité, comme sont les nombres 4 et 3, 5 et 3, 5 et 7, 6 et 7, 8 et 7, 7 et 9. Le trochaïque peut commencer par un pied complet, comme :

Optimus beatus ille qui procul negotio ;

ou par un pied incomplet comme :

Vir optimus beatus ille qui procul negotio.

Mais il ne peut se terminer que par un pied incomplet. Et ces pieds sont incomplets soit qu'ils représentent des demi-pieds entiers, comme dans ce dernier exemple, soit qu'ils ne renferment pas la moitié d'un pied, comme deux brèves finales dans ce vers choriambique : Soit qu'ils renferment plus de la moitie d'un pied, comme les deux longues qui commencent ce dernier vers ; ou le bacchius, à la fin d'un second choriambe ; exemple :

Mæcenas atavis edite regibus.

Tous ces pieds incomplets s'appellent donc avec raison demi-pieds.

Te domus Evandri, te sedes celsa latini[1].

28. Mais on ne compose pas toujours des poèmes avec une seule espèce de vers, comme font les poètes épiques et même les comiques; les poètes lyriques décrivent des circuits, ce que les Grecs appellent : περίοδους, non-seulement avec les mètres, qui ne sont pas soumis à la loi des vers, mais avec des vers mêmes. Ainsi, dans Horace :

Nox erat, et cœlo fulgebat luna sereno
Inter minora sidera [2].

C'est une période à deux membres, composée de vers. Et ces deux vers ne peuvent s'unir entre eux à moins d'être scandés par pieds de six temps. Car la mesure du vers héroïque ne s'accorde pas avec celle de l'iambique ou du trochaïque, parce que dans l'un les pieds ont le même rapport, dans les autres un rapport de 1 à 2. Donc les périodes lyriques se composent ou de mètres, à l'exclusion de vers, comme ceux dont nous avons parlé plus haut dans notre entretien sur les mètres ; ou de vers seuls, comme dans la période citée plus haut, ou de vers et de mètres, mêlés ensemble, comme dans cet exemple :

Diffugere nives, redeunt jam gramina campis,
Arboribusque comæ [1].

L'ordre dans lequel se succèdent les vers et les mètres, les grands et les petits membres des vers est indifférent à l'oreille, à condition toutefois que la période n'ait pas moins de 2 membres ni plus de 4 membres.

Si tu n'as plus d'objection à me présenter, finissons ici la discussion : abordons cette partie de la Musique qui traite des rapports dans la durée et le mouvement, et tâchons, autant que la sagacité de notre raison nous le permettra, de nous élever des traces sensibles que nous trouvons ici-bas de l'harmonie, au sanctuaire mystérieux où elle réside, dégagée de toute enveloppe matérielle.

[1] Térence.

[2] La nuit régnait : la lune, au milieu des étoiles plus pâles, brillait dans un ciel serein. (Hor. Epod. ode 15.)

[1] Plus de neiges : les plaines ont repris leur verdure, les arbres leur feuillage. (Hor. liv. IV, ode 7.)

LIVRE SIXIÈME.

De l'harmonie immuable : L'âme s'élève de l'harmonie des choses contingentes à l'harmonie éternelle qui réside dans l'éternelle vérité.

CHAPITRE Ier.

DE LA FIN QU'ON S'EST PROPOSÉE DANS LES LIVRES PRÉCÉDENTS.

1. *Le M.* Nous avons consacré un temps considérable et une attention scrupuleuse jusqu'à la puérilité, à rechercher, dans le cours de cinq livres, les rapports qui fixent la durée des temps. Le but moral de notre travail servira peut-être d'excuse, aux yeux des lecteurs bienveillants, à ces études frivoles. En composant cet ouvrage nous n'avons eu qu'une intention : sans arracher brusquement les jeunes gens et les personnes de tout âge que Dieu a favorisés des dons de la nature, aux idées sensibles et aux sciences mondaines, qui ont pour eux un attrait si puissant, nous avons voulu leur faire perdre ce goût peu à peu, à l'aide du raisonnement, et les amener, par l'amour de l'immuable vérité, à ne s'attacher qu'au Dieu unique et maître de toutes choses qui gouverne sans intermédiaire les intelligences humaines. Ainsi on verra, en lisant cet ouvrage, que les grammairiens et les poètes ont été pour moi des hôtes de passage, chez lesquels je me suis arrêté par nécessité plutôt que par choix. Mais si notre Dieu et Seigneur écoute mes humbles prières, s'il conduit ma volonté et la dirige au but que je me propose, le lecteur, parvenu à ce dernier livre, comprendra qu'on arrive à des biens peu communs par une voie fort commune; c'est la voie même que nous avons suivie avec les faibles, sans être bien forts nous-mêmes, au lieu de prendre hardiment notre vol avant d'avoir une aile assez vigoureuse. A ce titre donc le lecteur nous absoudra ou ne nous fera point de grave reproche; j'entends le lecteur initié à la spiritualité.

Quant à cette foule bruyante qui bourdonne dans les écoles et dont l'esprit superficiel se laisse ravir d'enthousiasme au bruit des applaudissements, si elle rencontre cet écrit, elle le dédaignera ou ne croira devoir s'attacher qu'aux cinq premiers livres; quoique le sixième renferme la conclusion et pour ainsi dire le suc des autres, elle le rejettera comme superflu, ou en ajournera la lecture comme n'offrant qu'un intérêt secondaire. Quant à ceux qui, sans avoir la clef de ces sciences, sont tout pénétrés des principes du spiritualisme chrétien et s'élèvent par l'effort d'une ardente charité jusqu'au seul et véritable Dieu, en passant par-dessus toutes ces frivolités, je les avertis en frère de ne pas s'abaisser à tous ces détails, et, s'ils y trouvent quelque difficulté, de ne pas s'en prendre à la lenteur de leur intelligence : ce serait ignorer que, si les chemins sont pénibles et raboteux, ils peuvent les franchir dans leur vol sans les explorer. S'il se trouve des lecteurs qui, par faiblesse naturelle ou par défaut d'exercice, soient incapables de suivre notre marche et de s'élancer

sur les ailes de la piété par delà ces études, qu'ils n'aillent pas se condamner à un labeur inutile : qu'ils laissent leurs ailes se développer sous l'influence des principes de la religion, dans le nid de la foi chrétienne : soutenus par elles, ils échapperont aux fatigues et à la poussière du voyage ; l'enthousiasme pour la patrie céleste étouffera en eux la curiosité de connaître les avenues sinueuses qui y conduisent. Car les pages précédentes n'ont été écrites que pour ceux qui, livrés aux sciences mondaines, s'engagent dans de funestes erreurs et consument la vigueur de leur esprit dans des futilités, sans se rendre compte du charme qui les y retient : s'ils pouvaient en avoir conscience, ils verraient le moyen de briser le réseau qui les enlace et découvriraient le principe où réside la bienheureuse paix.

CHAPITRE II.

DE L'HARMONIE DANS LES SONS : DE SES DIFFÉRENTES ESPÈCES, DES RAPPORTS HARMONIQUES, SELON QU'ILS EXISTENT DANS LE SON OU QU'ILS RÉSULTENT DE L'IMPRESSION DE L'OREILLE.

2. *Le M.* Je veux m'élever avec toi, qui es mon ami, des choses sensibles aux choses spirituelles, en prenant la raison pour notre commun guide ; réponds-moi donc ; quand on prononce ce vers :

Deus creator omnium,

où résident les quatre iambes et les douze temps qui le composent ? Est-ce dans le son qui frappe l'oreille ? Est-ce dans le sens de l'ouïe ? Est-ce dans la prononciation ? Ou enfin, comme le vers est bien connu, est-ce dans la mémoire ? — *L'E.* C'est, je crois, dans tout cela. — *Le M.* N'est-ce pas ailleurs encore ? — *L'E.* Non, à moins qu'il n'y ait un principe plus mystérieux et plus élevé auquel se rattachent toutes ces choses. — *Le M.* Pas d'hypothèse pour le moment. Puisque tu distingues nettement quatre classes de son, sans en apercevoir aussi clairement une cinquième, établissons bien la différence qui les sépare et voyons s'ils peuvent se produire isolément. En effet, tu m'accorderas sans doute qu'il peut se produire quelque part un son qui frappe l'air par moments et par intervalles semblables aux temps de cet iambe, sans qu'il y ait personne pour l'entendre : par exemple, lorsque l'eau tombe goutte à goutte, ou qu'un corps obéit à un mouvement. Or distingues-tu alors d'autre espèce de son que la première, où le nombre réside dans le son lui-même ? — *L'E.* Je n'en vois aucune autre.

3. *Le M.* Que dire maintenant du son considéré dans l'organe même de l'auditeur ? Peut-il exister si aucun son ne se produit au dehors ? Je ne te demande pas si l'oreille a la vertu de percevoir un son qui vient à se produire : elle le possède, et cela en l'absence de tout son ; le silence fût-il complet, la faculté d'entendre serait fort distincte de la surdité. Voici toute ma question : se cache-t-il dans le sens de l'ouïe des rapports d'harmonie, en l'absence même de tout son ? Posséder virtuellement des principes d'harmonie et percevoir un son harmonieux sont deux choses bien distinctes. Si tu touches du doigt une partie sensible du corps, ce mouvement est perçu par le tact chaque fois qu'il se renouvelle : ce mouvement ne peut donc être étranger à celui qui le ressent; aussi ne te demandé-je pas si le tact a la capacité de sentir, quand personne ne le touche, mais s'il renferme virtuellement les rapports selon lesquels le mouvement s'exécute ? — *L'E.* Il me semble peu vraisemblable que le sens de l'ouïe ne renferme pas en lui de tels rapports même quand aucun son ne le frappe : autrement il ne serait ni flatté de l'harmonie des sons ni choqué de leur discordance. Cette harmonie intérieure qui nous aide naturellement et sans le concours de la raison à trouver qu'un son est flatteur ou désagréable, est pour moi l'harmonie particulière au sens de l'ouïe. Ce sens en effet, l'ouïe, dis-je, n'acquiert pas cette faculté de distinguer les sons quand il les entend : les oreilles s'ouvrent de la même manière, que le son soit harmonieux ou discordant. — *Le M.* Prends bien garde de confondre ici deux choses fort distinctes.

Si l'on prononce un vers rapidement ou avec lenteur, la durée des temps change, quoique le rapport entre les pieds reste invariable. Par conséquent, l'impression agréable qu'il fait à l'oreille, dans son genre, est due à la faculté que nous avons d'approuver les sons harmonieux et de repousser les sons faux : mais l'impression qu'il produit en tant qu'il est prononcé plus ou moins vite, tient uniquement à la durée des sons qui frappent l'oreille. L'im-

pression est donc bien distincte selon que le son frappe ou ne frappe pas l'oreille. S'il y a de la différence entre entendre et n'entendre pas, il y en a également entre entendre deux sons d'inégale durée : l'impression se fait dans des limites précises, je veux dire, dans les limites du son qui la fait naître : elle varie avec l'iambe ou le tribraque, sa durée s'étend ou s'abrége selon qu'on prononce l'iambe avec plus ou moins de lenteur, elle s'évanouit avec le son. Vient-elle d'un mot cadencé? Elle reproduit la cadence. Enfin elle ne peut exister qu'avec le son qui la fait naître : elle ressemble à la trace imprimée sur l'eau, trace qui se forme et qui disparaît selon que le corps est ou n'est pas en contact avec elle. Quant à cette faculté naturelle d'appréciation qui est localisée dans l'oreille, elle ne disparaît pas dans le silence, loin de la créer en nous, le son tombe sous son contrôle pour en être approuvé ou blâmé. Il faut donc distinguer avec soin ces deux phénomènes et reconnaître que l'harmonie née de l'impression que les sons produisent sur l'oreille s'élève et disparaît avec eux. De là cette conséquence : les rapports d'harmonie que renferme le son peuvent exister indépendamment de ceux qui naissent dans le cas où l'ouïe s'exerce, tandis que ces derniers ne peuvent exister sans eux.

CHAPITRE III.

DES RAPPORTS D'HARMONIE QUI NAISSENT DE LA PRONONCIATION OU QUI SE CONSERVENT DANS LA MÉMOIRE.

4. *L'E.* Je partage ton avis. *Le M.*— Il y a une troisième classe de rapports harmoniques, je veux dire ceux qui naissent de la prononciation même : examine bien s'ils peuvent exister indépendamment de ceux qui résident dans la mémoire. Nous pouvons sans ouvrir la bouche et par la seule puissance de la pensée marquer des mesures musicales comme nous le ferions avec la voix. Cette harmonie provient donc d'une opération de l'âme, et comme il n'en résulte aucun son ni aucune impression pour l'oreille, elle forme une espèce tout à fait distincte des deux premières qui résident l'une dans le son, l'autre dans l'ouïe frappée par un son. Mais existerait-elle sans le concours de la mémoire? c'est le point à éclaircir. S'il était démontré que l'âme produit les mouvements qui s'exécutent dans le battement du pouls, le problème serait résolu : il est évident en effet que ce mouvement renferme une certaine cadence et qu'il a lieu sans le concours de la mémoire. Mais si on hésite à croire que ce rhythme dépende de l'activité de l'âme, ce doute n'est plus permis pour le phénomène de la respiration. Ici personne ne peut méconnaître des rapports harmoniques dans l'intervalle régulier des temps, et moins encore l'activité de l'âme, puisqu'elle peut, avec le concours de la volonté, les modifier à l'infini : toutefois ces mouvements n'exigent aucunement l'exercice de la mémoire. — *L'E.* Il me semble que ces rapports sont tout à fait distincts de ceux qui forment les trois autres classes. Car bien que le pouls et la respiration varient selon les tempéraments, qui oserait soutenir qu'ils ne se produisent pas en vertu de l'activité de l'âme? Ces mouvements, en effet, malgré leur degré différent de vitesse ou de lenteur chez les divers individus, ne pourraient exister si l'âme n'en était le principe.

Le M. Porte donc maintenant ton attention sur cette quatrième espèce de rapports harmoniques qui résident dans la mémoire : s'il est vrai que nous puissions les reproduire par la puissance du souvenir et qu'en passant à d'autres idées nous les laissons pour ainsi dire cachés dans les replis de la mémoire, il est de toute évidence qu'ils existent indépendamment des autres. — *L'E.* Je ne le conteste pas : ils ne peuvent toutefois être confiés à la mémoire qu'à la condition qu'ils aient frappé l'oreille ou exercé la pensée : par conséquent, bien qu'ils subsistent, lorsque ces derniers s'évanouissent, ils ne peuvent se graver dans la mémoire qu'à la condition d'avoir été précédés par eux.

CHAPITRE IV.

DES RAPPORTS D'HARMONIE QUI SE RATTACHENT AU JUGEMENT : QUELLE EST, PARMI LES DIFFÉRENTES ESPÈCES D'HARMONIE, LA PLUS PARFAITE.

5. *Le M.* Je me range à ton avis. J'aurais voulu te demander immédiatement quels sont, parmi ces différentes espèces de nombres, les plus élevés : mais dans cette analyse que nous venons des faire il 'est offert à nous, je ne sais comment, une cinquième espèce de rapports

harmoniques : c'est le jugement naturel qui accompagne l'impression, et c'est en vertu de ce jugement que nous sommes charmés par la justesse des nombres ou choqués de leur défaut d'harmonie. Je suis donc loin de dédaigner l'opinion que tu viens d'émettre et d'après laquelle l'oreille serait incapable d'éprouver cette impression si elle ne révélait certains rapports d'harmonie. Crois-tu qu'on puisse rapporter un tel acte à quelqu'une des quatre classes précédentes ? — *L'E.* Il me semble qu'il y a là une nouvelle classe à établir. Car produire un son, comme font les corps ; ou l'entendre comme fait l'âme dans le corps ; modifier la mesure en l'allongeant ou en l'abrégeant ; la faire revivre dans la mémoire, voilà des phénomènes bien distincts de celui qui consiste à apprécier les nombres, et à exercer sur eux comme un contrôle en les trouvant justes ou faux.

6. *Le M.* Bien. Dis-moi maintenant quels sont les nombres qui te paraissent avoir la supériorité? — *L'E.* Ceux de la cinquième espèce. — *Le M.* Tu as raison : ils ne serviraient pas de règle pour apprécier les autres, s'ils ne leur étaient pas supérieurs. Mais je te demande quelle est, parmi les quatre autres, l'espèce qui te semble supérieure ? — *L'E.* Celle qui réside dans la mémoire. Ces nombres en effet ont une durée plus longue que ceux qui se produisent dans le son, dans l'audition ou dans les mouvements de l'âme. — *Le M.* A ce titre tu préfères l'effet à la cause : car tu viens de dire que les nombres ne s'impriment dans la mémoire qu'à la suite d'autres nombres. — *L'E.* Je ne voudrais pas commettre cette inconséquence : mais je ne vois pas à quel titre je pourrais mettre un mouvement passager au-dessus d'un mouvement durable. — *Le M.* Ne t'inquiète pas de cette contradiction apparente. Si les choses éternelles sont supérieures aux choses temporelles, ce n'est pas une raison pour préférer, dans l'ordre des choses contingentes, celles qui subsistent quelque temps à celles qui passent plus vite. La santé, ne durât-elle qu'un jour, est sans contredit préférable à une longue maladie. Veux-tu comparer deux choses, bonnes en elles-mêmes? Mieux vaut lire un jour que d'écrire pendant plusieurs, si on lit en un jour tout ce qu'on écrit en plusieurs. Ainsi les mouvements qui se rattachent à la mémoire ont beau durer plus longtemps que ceux qui leur donnent naissance, il faut bien se garder de les mettre au-dessus des mouvements que nous accomplissons, je ne dis pas dans le corps, mais dans l'âme : car si le repos met fin à ces derniers, l'oubli efface les premiers. Il y a plus : les mouvements que nous accomplissons semblent, avant même que nous cessions, disparaître à mesure que l'un succède à l'autre : le premier fait place au second, le second au troisième, et ainsi de suite, jusqu'au moment ou le repos même marque la fin du dernier. L'oubli, au contraire, efface plusieurs mouvements à la fois, quoique peu à peu ; car ils ne restent pas longtemps dans la mémoire sans s'altérer. Par exemple, une idée qu'on ne retrouve plus dans sa mémoire au bout d'une année, commence à s'affaiblir au bout d'un jour : cet affaiblissement est peu sensible sans doute, mais on peut le présumer : car il n'est guère vraisemblable que l'idée disparaisse dans son ensemble la veille même du jour qui achève le cours de l'année : par conséquent il faut admettre qu'elle s'affaiblit du moment même qu'elle s'est fixée dans la mémoire. De là vient cette expression si commune « je ne m'en souviens guère, » chaque fois qu'on cherche au fond de la mémoire un souvenir qui ne s'est pas encore tout à fait éteint. Ainsi ces deux espèces de nombre sont périssables : mais on a raison de préférer celle qui est le principe de l'autre. — *L'E.* Je comprends et je suis de ton avis.

7. *Le M.* Maintenant donc, des trois autres espèces, quelle est la plus excellente et par conséquent la première ? Montre-le-moi. — *L'E.* Cela n'est pas aisé. Si je prends pour axiôme, que la cause est supérieure à l'effet, je dois logiquement accorder la prééminence aux nombres des sons : car nous les percevons par l'ouïe et en les percevant nous éprouvons une modification intérieure ; par conséquent ils sont la cause des nombres que fait naître l'impression faite sur l'ouïe. Ces derniers qui résultent de nos sensations en produisent d'autres dans la mémoire et leur sont également supérieurs, puisqu'ils en sont la cause. Le souvenir et la sensation étant des phénomènes de l'âme, je n'éprouve aucun embarras à mettre l'un au-dessus de l'autre : le point délicat à mes yeux c'est de voir que les nombres sonores, qui sont matériels, ou du moins inséparables de la matière, doivent avoir la prééminence sur ceux qui s'élèvent dans l'âme lorsque nous éprouvons une sensation ; et d'un autre

côté comment n'auraient-ils pas cette prééminence, puisqu'ils sont la cause et que les autres sont l'effet? — *Le M.* Admire plutôt comment le corps agit sur l'âme. Cette influence n'existerait peut-être pas si, par l'effet du péché originel, le corps, que l'âme dans sa perfection première animait et gouvernait sans peine et sans embarras, n'eût été dégradé, soumis à la corruption et à la mort : toutefois il garde quelques traces de la beauté primitive et à ce titre il révèle suffisamment la dignité de l'âme qui a conservé un reste de grandeur jusque dans son châtiment et ses infirmités. Ce châtiment, la sagesse suprême a daigné s'en charger dans un mystère ineffable et divin, lorsqu'elle a revêtu l'humanité en prenant, non le péché, mais la condition du pécheur. En effet elle a voulu naître, souffrir et mourir selon les lois de la nature humaine : sa bonté infinie l'a seule condamnée à cette humiliation, pour nous apprendre à éviter l'orgueil, cause légitime de tous nos maux, plutôt que les outrages qu'elle a essuyés malgré son innocence, à payer sans murmurer la dette que notre faute nous a fait contracter avec la mort, puisqu'elle l'a reçue elle-même sans y être condamnée. Les saints docteurs, bien plus éclairés que moi peuvent présenter, sur un si grand mystère, des considérations encore plus profondes et plus justes. Par conséquent nous ne devons plus être surpris que l'âme, agissant dans une enveloppe mortelle, ressente les modifications du corps, ni conclure de la supériorité de l'âme sur le corps que tout ce qui se passe en elle vaut mieux que ce qui se passe dans les organes.

Le vrai, j'imagine, te paraît supérieur au faux. — *L'E.* Quelle question ! — *Le M.* Eh bien ! l'arbre que nous voyons en songe existe-t-il réellement? — *L'E.* Non. — *Le M.* Il a pris cette forme dans notre imagination, tandis que l'arbre [1], qui est en face de nous, frappe nos sens. Donc, si le vrai vaut mieux que le faux, malgré la supériorité de l'âme sur le corps, la vérité dans le corps vaut mieux que l'erreur dans l'âme. Mais si la supériorité de cette vérité tient moins à son origine sensible qu'à son propre caractère, peut-être l'infériorité de l'erreur vient-elle moins de l'âme, où elle est, que de sa propre nature. Aurais-tu quelque objection à me présenter ? — *L'E.* Aucune. — *Le M.* Voici une autre explication qui sans être moins satisfaisante touche de plus près à la difficulté. Ce qui convient vaut mieux que ce qui ne convient pas : en doutes-tu ? — *L'E.* Loin de là, j'en suis convaincu. — *Le M.* Eh bien ! le vêtement qui sied à une femme n'est-il pas indécent pour un homme ? — *L'E.* Assurément. — *Le M.* Pourquoi donc balancer à mettre les nombres sonores et matériels au-dessus de ceux à qui ils donnent naissance, bien que ces derniers soient des mouvements de l'âme et qu'elle soit supérieure au corps ? Raisonner ainsi c'est préférer des nombres à des nombres, une cause à ses effets ; ce n'est pas mettre le corps au-dessus de l'âme. Car le corps est d'autant plus parfait qu'il reçoit de ces nombres de plus belles proportions : l'âme au contraire devient plus parfaite en s'arrachant aux impressions physiques, en renonçant aux mouvements de la chair pour se laisser épurer par les nombres divins de la sagesse [1]. On lit en effet dans les saintes Lettres : « J'ai couru partout pour apprendre, pour considérer et chercher la sagesse et le nombre [2]. » Et il faut entendre par ce mot de nombre, non les chants qui retentissent dans d'infâmes théâtres, mais, selon moi, l'harmonie que le vrai Dieu communique à l'âme et qu'elle transmet ensuite au corps, loin de la recevoir par le canal des sens. Mais ce n'est pas le moment de considérer ce mystère.

CHAPITRE V.

L'AME EST-ELLE MODIFIÉE PAR LE CORPS ? COMMENT SENT-ELLE ?

8. Pour prévenir l'objection que la vie d'un arbre est préférable à la nôtre, en ce que l'arbre dépourvu de sens, est insensible aux impressions que les corps font sur nos organes, examinons avec attention si le phénomène qu'on appelle entendre ne consiste que dans une impression du corps sur l'âme. Or, c'est le comble de l'absurdité de soumettre en quoi que ce soit l'âme au corps, comme une matière qu'il puisse modifier. L'âme en effet ne peut jamais être inférieure au corps ; or, la matière est toujours inférieure à l'artisan. L'âme ne saurait donc jamais servir de matière au corps, ni le corps la façonner comme un artisan, ce qui aurait lieu si le corps était capable de créer en elle quelques rapports d'harmonie.

[1] Le dialogue a lieu à la campagne.

[1] Retr. liv. I, chap. XI, n. 2. — [2] Ecclé. VII, 26.

Ainsi, quand nous entendons, il ne se produit pas dans l'âme des mouvements sous l'influence des sons matériels. As-tu quelque objection à me faire? — *L'E.* Mais que se passe-t-il chez celui qui entend? — *Le M.* Quel que soit ce secret qu'il nous sera peut-être impossible de découvrir ou d'expliquer, peut-il nous faire douter que l'âme ne soit meilleure que le corps? L'aveu de notre insuffisance est-il une raison pour assujétir l'âme au corps, pour dire qu'il est capable de la façonner, d'y imprimer les nombres, de telle sorte qu'il soit l'artisan, et qu'elle ne soit qu'un instrument avec lequel il produise un effet d'harmonie? Si nous admettons ce point, il faut nécessairement reconnaître que l'âme est inférieure au corps, et qu'y a-t-il de plus déplorable, de plus horrible qu'une pareille opinion? Ainsi donc je vais essayer, dans la mesure des forces que Dieu daignera m'accorder, de découvrir et d'expliquer ce mystère. Si notre faiblesse commune, ou la mienne seule, empêche cette recherche d'avoir le succès que nous désirons, nous reprendrons nos investigations dans un moment de tranquillité, ou nous soumettrons le problème à des intelligences plus hautes, ou enfin nous renoncerons de bonne grâce à percer cette obscurité. Mais il ne faut pas pour cela laisser échapper les vérités que nous possédons. — *L'E.* Je veillerai de tout mon pouvoir à ce que ton principe ne s'ébranle pas dans mon esprit: toutefois j'ai le plus vif désir de voir ce secret cesser d'être impénétrable.

9. *Le M.* Je vais tout de suite te découvrir ma pensée: suis-moi, ou, si tu le peux, prends les devants, quand tu verras que j'hésite ou que je m'arrête. Selon moi, le corps n'est impressionné par l'âme qu'autant qu'elle fait un effort d'activité: jamais non plus il ne la rend passive; c'est elle qui agit en lui et sur lui comme étant soumis à son empire par la volonté divine. Mais son activité se déploie librement ou rencontre des obstacles, selon que son plus ou moins de mérite lui fait trouver plus ou moins de docilité dans la nature matérielle. Ainsi donc les objets extérieurs qui frappent le corps ou se trouvent en sa présence produisent, non sur l'âme, mais sur le corps, un effet qui s'oppose ou s'associe au mouvement des organes. Aussi lorsque l'âme lutte contre le corps rebelle et qu'elle entraîne péniblement dans la voie où se dirige son activité, la matière qui lui est soumise, elle devient, en raison même de la difficulté qu'elle éprouve, plus attentive à ses actes. Cette difficulté, en tant que l'âme y fait attention et en a conscience, est appelée sensation, et elle prend le nom de douleur ou de peine. Si au contraire l'objet extérieur, qui frappe le corps ou se trouve à sa proximité, lui convient, elle réussit sans peine à le faire mouvoir soit dans son ensemble soit dans les parties dont le concours lui est nécessaire, vers le but de son activité, et cet acte, par lequel elle met le corps qui lui est uni en communication avec un corps étranger qui lui agrée, ne lui échappe pas, l'impression du dehors la faisant agir avec plus d'attention; et la convenance qu'elle y trouve, lui fait goûter une sensation de plaisir. N'y a-t-il pas d'aliments pour réparer le corps? Le besoin naît immédiatement: et, comme la difficulté attachée à cette opération rend l'âme plus attentive et éveille en elle la conscience, la faim, la soif et autres souffrances analogues se produisent. A-t-on fait un excès? L'estomac surchargé rend l'activité plus pénible, l'attention s'éveille; et comme cette opération n'échappe pas à l'âme, la crudité se fait sentir. L'attention même accompagne l'acte par lequel l'excès de nourriture est rejeté, et la facilité ou la difficulté de cette évacuation engendre le plaisir ou la peine. Quand la maladie jette le trouble dans l'organisme, l'âme y porte son attention, cherchant à conjurer les défaillances ou la décomposition du corps, et c'est en vertu de cet acte accompagné de conscience, que l'âme, comme on dit, sent la maladie et la souffrance.

10. Pour abréger, il me semble que l'âme, lorsqu'elle sent dans le corps, n'en éprouve aucune modification passive, mais agit plus attentivement dans les modifications qu'il subit; et que ces actes, faciles, quand ils lui sont sympathiques, pénibles, quand ils lui sont antipathiques, ne lui échappent pas; qu'en cela consiste tout le phénomène qu'on appelle sentir. Quant au sens qui est en nous, même quand nous ne sentons pas, c'est un organe physique que l'âme gouverne et dont elle se sert pour régler les sensations du corps, pour rapprocher les objets semblables, ou écarter les objets contraires à sa nature. Sans doute il y a en mouvement dans l'œil un agent lumineux, dans les oreilles, un air pur et subtil, dans les narines, une vapeur, dans la bouche, une substance fluide, dans le tact, un principe vis-

queux. Mais que ces principes soient ou non localisés ainsi dans les organes, l'âme les dirige avec calme, lorsque les éléments de la santé se combinent dans une harmonie parfaite ; se rencontre-t-il des éléments qui rendent pour ainsi dire le corps *hétérogène*, aussitôt elle se livre à des actes plus attentifs, mieux appropriés aux parties affectées, aux organes en souffrance ; c'est à ce titre qu'elle voit, qu'elle entend, qu'elle flaire, qu'elle goûte, qu'elle sent par le toucher, pour employer le langage ordinaire : et dans ces opérations, elle prend plaisir à assimiler les objets sympathiques ; elle souffre en repoussant les éléments contraires. Voilà les actes que, selon moi, l'âme accomplit à propos des modifications du corps, loin d'éprouver les mêmes modifications.

11. Or, il s'agit maintenant d'expliquer les nombres qui sont produits par les sons et de discuter sur le sens de l'ouïe : il n'est donc pas nécessaire de s'étendre longuement sur les autres sens. Ainsi, revenons à la question et examinons si le son produit quelque impression sur l'ouïe. Diras-tu que non ? — *L'E.* Cent fois non. — *Le M.* Eh quoi ? ne m'accorderas-tu pas que l'oreille est un organe vivant ? — *L'E.* Je l'accorde. — *Le M.* Donc puisque le fluide, qui circule dans cet organe [1], est mis en mouvement par la percussion de l'air, faut-il penser que l'âme, qui, avant d'entendre ce son, communiquait intérieurement à l'appareil de l'ouïe le mouvement et la vie, ait suspendu l'action insensible par laquelle elle animait l'organe, ou bien qu'elle communique au fluide ébranlé au dehors, le même mouvement qu'elle faisait, avant que le son ne s'introduisît dans l'oreille ? — *L'E.* Assurément ce n'est pas le même mouvement. — *Le M.* Et si ce n'est pas le même mouvement, ne faut-il pas voir là un acte de l'âme, plutôt qu'une modification purement passive ? — *L'E.* C'est vrai. — *Le M.* Nous avons donc raison de croire que l'âme a conscience de ses mouvements, soit qu'on les appelle actes, opérations, ou qu'on emploie un terme plus expressif, s'il existe, pour les désigner.

12. Ces actes s'accomplissent même à la suite d'impressions produites sur le corps : par exemple, lorsque les objets interceptent la lumière, que le son s'introduit dans l'oreille, les émanations des corps dans les narines, les saveurs dans le palais, lorsque le reste du corps est en contact avec des objets extérieurs, solides et palpables ; ou que, dans le corps lui-même, un organe passe d'un lieu à un autre, ou qu'enfin le corps entier lui-même s'ébranle par une impulsion intérieure ou extérieure : tous ces actes que l'âme accomplit à la suite des impressions physiques, lui plaisent quand elle s'y associe, lui déplaisent, quand elle y résiste. Que si elle souffre de ces opérations, c'est un effet de sa propre activité, et non du corps. Mais dans ce cas elle se prête docilement aux impressions physiques : car alors elle s'appartient moins, le corps étant toujours au-dessous de l'âme.

13. Si donc elle abandonne le Maître pour l'esclave, elle se dégrade nécessairement : mais si elle abandonne l'esclave pour le Maître, nécessairement elle se perfectionne, et, tout ensemble, fait à l'esclave une existence douce, sans peine ni tracas, laquelle n'exige, dans son calme profond, aucun effort d'activité. Cet état du corps est ce qu'on appelle la santé. La santé n'exige aucune attention de notre part, non que l'âme soit alors inactive dans le corps, mais aucun acte ne lui coûte moins de peine. Dans tous nos actes en effet l'attention est d'autant plus excitée que l'œuvre est plus difficile. Mais la santé n'arrivera à son plus haut point de force et de solidité que lorsque notre corps sera rendu à sa perfection première [1], dans le temps et dans l'ordre qui lui sont fixés, et il est salutaire de croire à cette résurrection, avant même d'en avoir la pleine intelligence.

Au-dessus de l'âme, il n'y a que Dieu, au-dessous d'elle, que le corps, si on considère l'âme avec toutes ses facultés dans toute leur puissance. Comme elle ne peut posséder la plénitude de son être sans son Maître, elle ne peut dominer sans son esclave ; et si son Maître est plus qu'elle, son esclave est moins qu'elle. Aussi, quand elle est tournée tout entière vers son Maître, elle comprend ses grandeurs éternelles, son être s'agrandit, et par elle, celui de l'esclave. Mais si, devenue indifférente pour son Maître, elle se laisse entraîner vers l'esclave par la concupiscence de la chair, alors elle ressent les mouvements qu'elle exécute pour lui, et s'amoindrit ; toutefois, dans son abaissement, elle est encore plus

[1] Il y a là comme un pressentiment des *ondes so[nor]es* de la physique moderne.

[1] [illegible], liv. I, chap. XI, [illegible].

grande que l'esclave, eût-il toutes les prérogatives de sa nature. Mais, par la faute de sa maîtresse, il a une existence bien inférieure à l'existence qu'il possédait, tandis qu'elle-même, avant sa faute, vivait d'une vie plus parfaite.

14. Aussi, tout périssable et tout fragile que soit le corps, l'âme n'en est maîtresse qu'à force de peine et d'attention. Là est la source de l'erreur qui lui fait mettre les plaisirs des sens, dans lesquels la matière se prête docilement à son attention, au-dessus de la santé elle-même qui n'exige aucun effort d'attention. Faut-il donc s'étonner si les chagrins se multiplient en elle, puisqu'elle préfère l'inquiétude à la sécurité? Si elle se tourne vers son Maître, elle voit naître une nouvelle préoccupation, la crainte d'en être détournée, jusqu'à ce qu'elle sente s'arrêter le mouvement impétueux des passions de la chair, devenu effréné par la force d'une habitude invétérée et qui mêle au retour de l'âme à Dieu le désordre des souvenirs. Quand les mouvements qui l'entraînaient vers les choses extérieures se sont apaisés, elle goûte intérieurement ce libre repos dont le sabbat est le symbole; alors elle reconnaît que Dieu seul est son maître, le seul maître que l'on serve avec une entière liberté. Quant aux mouvements de la chair, elle ne les étouffe pas avec la même puissance qu'elle les développe: car, si le péché dépend d'elle, la punition attachée au péché est hors de son pouvoir. L'âme en elle-même est une force puissante, mais elle ne garde pas au même degré le pouvoir d'étouffer les passions. Elle est plus forte au moment du péché; après le péché, elle est affaiblie par un effet de la loi divine et moins capable de détruire son propre ouvrage. « Malheureux homme que je suis! Qui « me délivrera de ce corps de mort? La grâce « de Dieu, au nom de Jésus-Christ Notre-Sei- « gneur [1]. » Le mouvement de l'âme, en tant qu'il garde sa vivacité et qu'il n'est pas encore effacé, subsiste donc, comme on dit, dans la mémoire; et, lorsque l'âme prend une autre direction, le mouvement intérieur n'étant plus pour ainsi dire dans le cœur va en s'affaiblissant, à moins que dans l'intervalle il ne se renouvelle sous l'influence de mouvements analogues.

15. Je voudrais bien savoir si tu n'as rien à opposer à ces explications. — *L'E.* Tes raisons me semblent plausibles et j'aurais mauvaise grâce à ne pas m'y rendre. — *Le M.* Donc, puisque la sensibilité consiste à réagir contre les mouvements produits dans le corps, tu ne penses pas sans doute que notre insensibilité quand on nous coupe un os, les ongles, les cheveux, vient de ce que ces substances n'ont aucune vie en nous; dans ce cas en effet elles ne feraient pas partie de l'organisme, elles ne pourraient ni s'y nourrir, ni s'y développer, ni se reproduire. La vraie raison, c'est que l'air, cet élément si subtil, n'y pénètre pas assez librement pour que l'âme puisse riposter par un mouvement aussi rapide que la réaction qu'elle oppose dans le phénomène de la sensation. C'est ainsi qu'on peut comprendre la vie dans les arbres et dans le règne végétal, sans qu'on puisse à aucun titre la mettre au-dessus, je ne dis pas de la vie de l'homme, qui a le privilége de la raison, mais de l'existence des bêtes. Il est fort différent en effet d'être insensible par suite d'une absolue privation d'intelligence, ou par l'effet d'une excellente santé; car ici, il y a absence d'organes capables d'être ébranlés pour résister aux impressions du corps, et là, absence d'impression. — *L'E.* J'approuve tes idées et je me range entièrement à ton avis.

CHAPITRE VI.

DES TROIS DERNIÈRES ESPÈCES DE NOMBRES : ORDRE ET NOM DE TOUTES LES ESPÈCES.

16. *Le M.* Reviens donc avec moi à notre sujet et réponds à cette question : des trois espèces de nombres qui ont leur principe dans la mémoire, dans la sensibilité et dans le son, lesquels te semblent les premiers et les plus parfaits? — *L'E.* Les nombres sonores me semblent inférieurs à ceux qui sont dans l'âme et qui ont pour ainsi dire la vie; quant aux deux autres, je ne sais trop lequel mérite la prééminence; toutefois, comme nous avons déjà avancé que les nombres qui ont l'activité pour principe, ont, sur ceux qui résident dans la mémoire, la supériorité de la cause sur l'effet, peut-être faut-il, en vertu du même raisonnement, mettre ceux qui sont dans l'âme, quand nous entendons, au-dessus de ceux qui, à leur occasion, se produisent dans la mémoire. — *Le M.* Cette réponse a quelque chose de plausible. Mais nous venons de voir que les nombres qui résident dans la sensibilité, ne sont au fond que des actes de l'âme; comment donc

[1] Rom. VI., 24, 25.

pourras-tu les distinguer de ceux qui ont l'activité de l'âme pour principe, comme nous l'avons déjà observé, et qui se produisent lorsque l'âme, même dans le silence et sans aucun souvenir, se livre à un mouvement harmonique avec de justes intervalles de temps? Ne serait-ce pas que les uns naissent, quand l'âme se porte vers le corps qui lui est uni, et les autres, quand l'âme, en entendant les sons, réagit contre les impressions du corps? — *L'E.* Je comprends cette différence. — *Le M.* Eh bien! ne faut-il pas admettre fermement que les mouvements harmoniques de l'âme vers le corps sont d'un ordre supérieur à ceux qu'elle oppose aux impressions du corps? — *L'E.* Je trouve un caractère d'indépendance mieux marqué dans ceux qui s'exécutent intérieurement et en silence, que dans ceux qui ont pour objet le corps ou les impressions du corps.

Le M. Nous avons donc distingué et classé, d'après leur supériorité relative, cinq espèces de nombres; à présent il faut les désigner par des termes convenables, pour éviter les circonlocutions dans notre entretien. — *L'E.* Volontiers. — *Le M.* Appelons les premiers, nombres de jugement; les seconds, nombres de progrès [1]; les troisièmes, nombres de réaction [2]; les quatrièmes, nombres de mémoire, les cinquièmes, nombres sonores. — *L'E.* J'y consens et j'emploierai très-volontiers ces dénominations.

CHAPITRE VII.

LES NOMBRES DE JUGEMENT SONT-ILS ÉTERNELS?

17. *Le M.* Renouvelle donc ton attention et dis-moi si, parmi les nombres, il y en a d'éternels ou s'ils disparaissent tous et s'évanouissent avec leurs temps? — *L'E.* Les nombres de jugement seuls, à mon sens, sont éternels: quant aux autres, ils s'évanouissent aussitôt qu'ils paraissent, ou ils s'effacent de la mémoire et périssent dans l'oubli. — *Le M.* Ainsi tu es également convaincu et de l'éternité des premiers et de l'existence fugitive de tous les autres : mais ne faut-il pas examiner avec plus d'attention si les nombres de jugement sont vraiment éternels? — *L'E.* Examinons donc cette question. — *Le M.* Réponds-moi : Quand je mets plus ou moins de temps à débiter un vers, sans toutefois violer la règle des temps qui unit tous les pieds dans le même rapport de 1 à 2 [1], y a-t-il là une illusion dont ton oreille soit dupe? — *L'E.* Pas le moins du monde. — *Le M.* Et le son que rendent ces syllabes plus brèves et pour ainsi dire plus fugitives, peut-il se prolonger au delà du temps où il se fait entendre? — *L'E.* Evidemment non. — *Le M.* Or, si les nombres de jugement étaient assujétis, par le lien du temps, aux mêmes intervalles que les nombres sonores, pourraient-ils servir à apprécier, à juger ces nombres sonores, qui, quoique débités plus lentement, n'en sont pas moins soumis à la règle du vers iambique? — *L'E.* Aucunement. — *Le M.* Ainsi donc, les nombres superieurs qui servent à juger les autres, ne sont pas enchaînés dans des intervalles plus ou moins longs de temps? — *L'E.* C'est tout à fait probable.

18. *Le M.* Tu as raison d'approuver. Cependant voici une objection. Si ces nombres étaient tout à fait indépendants de la durée, quelque temps que je misse à prononcer des sons en observant les intervalles réguliers qu'exige l'iambe, je n'en aurais pas moins le droit de les employer pour juger. Bref, si je mettais à prononcer une seule syllabe le temps qu'un homme en se promenant met à faire trois pas, si je doublais ce temps, pour en prononcer une autre et, qu'en continuant ainsi, je composasse une série indéfinie d'iambes, le rapport de 1 à 2 serait à coup sûr fidèlement respecté, et cependant je ne pourrais avoir recours à ce jugement naturel pour vérifier de pareilles mesures. N'est-ce pas ton avis? — *L'E.* Je ne puis te refuser mon approbation : à mon sens, c'est évident. — *Le M.* Donc ces nombres de jugement sont renfermés dans de certaines limites de temps : ils ne peuvent en sortir, pour remplir leur office de juges, et ils se refusent à apprécier tout ce qui en sort. Mais s'ils sont enfermés dans des intervalles de temps déterminés, je ne vois plus comment ils peuvent être éternels. — *L'E.* Ni moi je ne vois plus ce que je puis répondre. Mais, tout en préjugeant moins de leur caractère d'éternité, je n'en saisis pas mieux la raison qui démontre leur caducité. Car, quels que soient les intervalles

[1] *Progressores* : c'est-à-dire, qui résultent des mouvements de l'âme vers le corps, lorsqu'elle n'est pas avertie par les sons du dehors.

[2] *Occursores*, c'est-à-dire, ceux qui résultent des mouvements par lesquels l'âme va à la rencontre, s'oppose aux impressions que le corps a reçues (voir le chapitre v). Cette terminologie recouvre des idées très-précises, et d'ailleurs les philosophes ne se sont jamais interdit ces néologismes, pour rendre leur pensée et éviter les périphrases. Voir le chap. IX, où l'auteur explique lui-même toutes ces distinctions.

[1] Le vers est par conséquent iambique ◡ —.

qui tombent sous leur contrôle, il est fort possible qu'ils gardent éternellement cette propriété de juger. En effet, ils ne peuvent être effacés par l'oubli, comme les autres; ils n'ont pas la même durée que les sons ni la même étendue que les nombres de réaction; ils ne sont ni conduits ni prolongés comme les mouvements de progrès : car ces deux derniers nombres ne durent que le temps même de l'acte accompli; or les nombres de jugement restent immuables, peut-être dans l'âme, à coup sûr au fond de la nature humaine, et, quoiqu'ils varient entre des limites plus ou moins éloignées, ils servent de règle aux nombres qui se produisent, pour les approuver, s'ils sont harmonieux, pour les censurer, s'ils sont faux.

19. *Le M.* Au moins m'accorderas-tu que, parmi les hommes, les uns sont plus vifs, les autres plus lents à sentir les nombres défectueux, et que la plupart n'en apprécient les défauts que par comparaison avec les nombres irréprochables, après avoir expérimenté l'harmonie des uns et la discordance des autres? — *L'E.* D'accord. — *Le M.* Et d'où vient cette différence, sinon de la nature ou de l'exercice, ou de ces deux causes réunies? — *L'E.* Elle ne peut venir, à mon sens, que de ces deux causes. — *Le M.* Est-il possible qu'un homme apprécie et sente, dans toute leur justesse, des intervalles de temps dont un autre est incapable de mesurer l'étendue? — *L'E.* C'est possible, je le crois. — *Le M.* Eh! si celui qui est incapable de sentir aussi profondément, s'exerce et joint l'étude à d'heureuses dispositions naturelles, pourra-t-il acquérir cette faculté? — *L'E.* Sans aucun doute. — *Le M.* Mais ses progrès peuvent-ils aller jusqu'à juger de mouvements plus vastes? Peut-il devenir capable, du moins en dehors des interruptions du sommeil, de saisir, dans ses rapports simples et compliqués, la succession des heures et des jours, des mois et des années, de la comprendre, à l'aide du jugement, et de l'approuver par un signe d'assentiment comme une série d'iambes en mouvement[1]? — *L'E.* Il ne le peut. — *Le M.* Et pourquoi ne le pourrait-il? N'est-ce pas parce que chaque espèce d'êtres vivants a reçu, dans une exacte proportion avec l'ensemble des êtres, une capacité particulière pour apprécier les rapports d'espace et de temps? Car, si leur corps est proportionné à l'ensemble de l'univers dont ils font partie, si leur durée est proportionnée à tous les siècles dont ils sont un point, leur manière de sentir ne l'est-elle pas aux actes qu'ils accomplissent conformément au mouvement universel dont ils sont comme un élément?

C'est ainsi qu'en renfermant tout, le monde, souvent appelé dans l'Ecriture le ciel et la terre, est plein de grandeur : et il garde sa grandeur soit qu'on diminue soit qu'on augmente, dans une juste proportion, ses différentes parties. Et en effet, dans l'immensité des temps et des lieux, rien n'est grand, rien n'est petit absolument, mais d'après le degré de grandeur ou de petitesse qui sert de point de comparaison. Si donc, pour suffire aux actes de la vie charnelle, il a été donné à la nature humaine un sens dont la portée ne s'étend qu'à apprécier les intervalles de temps proportionnés à ce mode d'existence, ce sens est soumis à la même condition de mortalité que la nature humaine dégradée. L'habitude, dit avec raison le proverbe, est une seconde nature, une nature, pour ainsi parler, artificielle. Or l'expérience nous apprend que certains sens, qui, dans leur vivacité originelle, s'étaient formés par l'habitude à juger les objets matériels de toute espèce, ont été étouffés et anéantis par une autre habitude.

CHAPITRE VIII.

TOUS LES NOMBRES SONT SOUMIS AU CONTRÔLE DES NOMBRES DE JUGEMENT.

20. Du reste, quelles que soient les propriétés des nombres de jugement, leur prééminence éclate par le doute même, ou du moins par la recherche laborieuse que nous vaut la question de savoir s'ils sont périssables. Car, les autres nombres ne soulèvent pas même ce problème : et, sans les embrasser précisément tous, parce que quelques-uns s'étendent au delà de leur domaine, les nombres de jugement en soumettent toutes les espèces à leur contrôle. En effet, les nombres de progrès, dans leur tendance à produire sur les organes une opération harmonique, sont modifiés par l'influence secrète des nombres de jugement. Qu'est-ce qui, dans une promenade, nous empêche de marcher à pas inégaux; quand nous frappons, de mettre entre les

[1] Image charmante. L[illegible] heures sont au jour, les mois à l'année, comme les brèves aux longues dans un iambe.

coups des intervalles inégaux; de mouvoir inégalement les mâchoires dans le boire et le manger et, en grattant, de frotter inégalement avec les ongles? enfin, pour ne point passer en revue une foule d'autres opérations, dans tous nos actes réfléchis, que sentons-nous à travers nos organes qui mette en quelque sorte un frein aux mouvements inégaux et, par un ordre sûr, cherche à les ramener à une cadence égale? C'est je ne sais quel principe de jugement qui manifeste l'action de Dieu dans la créature : car il faut faire remonter jusqu'à lui toute proportion et toute harmonie.

21. Quant aux nombres de réaction, qui, loin de n'obéir qu'à leur propre impulsion, sont dirigés contre les impressions du corps, ils tombent sous le contrôle des nombres de jugement et en sont contrôlés, dans toute l'étendue des intervalles que la mémoire peut saisir et garder. Car nous sommes absolument incapables d'apprécier un nombre, qui se compose d'intervalles de temps, sans le secours de la mémoire. Si brève que soit une syllabe du commencement à la fin, le commencement se fait entendre à un moment, et la fin, à un autre. Donc, dans cet intervalle de temps si court, elle s'étend; elle a un milieu par lequel elle va de son commencement à sa fin. Ainsi le raisonnement découvre que l'étendue, soit dans le temps, soit dans l'espace, est susceptible de divisions à l'infini, et par conséquent il n'est pas de syllabe dont on entende à la fois le commencement et la fin. Donc, dans l'acte d'entendre la syllabe la plus brève, si la mémoire ne vient à notre aide, afin de reproduire, au moment où la fin de la syllabe retentit, le mouvement qui s'est opéré en entendant le commencement, nous n'aurons rien entendu. De là vient que, lorsque nous sommes distraits, nous croyons n'avoir pas entendu des gens qui nous parlent; ce n'est pas que l'âme ne produise des nombres de réaction : car le son des paroles frappe l'oreille, et, dans cette modification des organes, l'âme ne peut rester inactive, mais est uniquement réduite à agir autrement que si cette impression n'avait pas lieu; la véritable raison est donc que la distraction fait immédiatement cesser le mouvement dans sa naissance; car s'il subsistait, il subsisterait dans la mémoire, et par là nous reconnaîtrions bien que nous avons entendu. Si un esprit lourd a quelque peine à comprendre les intervalles que le raisonnement nous fait découvrir dans une syllabe brève, du moins personne ne doute que l'âme ne soit incapable d'entendre deux brèves simultanément. Car la seconde ne frappe l'oreille qu'après que la première l'a frappée : or comment entendre simultanément ce qui ne frappe pas simultanément l'oreille? Donc, de même que nous trouvons un secours pour saisir les intervalles entre divers points de l'espace, dans la diffusion des rayons lumineux, qui, du cercle étroit de nos prunelles, se projettent dans l'espace et sont si bien du ressort de nos organes que, tout répandus qu'ils sont sur les objets éloignés que nous voyons, ils reçoivent encore l'impulsion de notre âme; de même, dis-je, que la diffusion des rayons lumineux nous aide à saisir les différents points de l'espace de même la mémoire, sorte de lumière qui se répand sur les intervalles du temps, embrasse ces intervalles aussi loin qu'elle est capable, si j'ose ainsi dire, d'étendre sa puissance et son action. Et quand un son, sans intervalles déterminés, frappe longtemps l'oreille et qu'il s'en produit un autre, à un certain moment, d'une étendue double ou égale, l'attention concentrée sur le son qui se prolonge sans fin, refoule le mouvement éveillé au moment où l'âme songeait au son qui venait de s'évanouir, et par suite ce mouvement disparaît de la mémoire. Par conséquent, si les nombres de jugement ne peuvent servir, en dehors des nombres de progrès dont ils modifient même l'allure, qu'à apprécier les nombres que la mémoire leur présente comme une servante, ne doivent-ils pas être considérés comme susceptibles de se prolonger pendant un espace de temps déterminé? L'important est de reconnaître la limite précise de temps où leur appréciation nous échappe et où elle se fixe dans la mémoire. Il en est de cette étendue comme des formes qu'il est du ressort des yeux d'apprécier; car nous ne pouvons déterminer si ces formes sont rondes ou carrées, si elles ont telle ou telle propriété réelle et positive, ni en faire l'expérience, sans les approcher de nos regards : et si, en apercevant une face, nous oublions ce que nous avons observé dans une autre, tout l'effort de notre jugement est stérile : car ce jugement exige un certain intervalle de temps, et la mémoire doit veiller à combler cet intervalle.

22. Quant aux nombres de mémoire, il est

bien plus évident que nous les apprécions avec les nombres de jugement, et que c'est le souvenir qui nous les représente encore. Car si les nombres de réaction ne sont appréciés qu'autant qu'ils sont représentés à l'esprit par la mémoire, il est bien plus vrai de dire que ceux auxquels le souvenir nous ramène, après d'autres efforts d'activité, subsistent et se retrouvent dans la mémoire, comme si nous les y avions mis en dépôt. Que faisons-nous en effet, en évoquant nos souvenirs? Ne cherchons-nous pas à retrouver un dépôt? Or, un mouvement, qui ne s'est pas encore effacé, se représente à l'esprit, à propos de mouvements analogues, et c'est là ce qu'on appelle souvenir. C'est de cette façon que nous reproduisons en esprit ou par le jeu des organes des mouvements antérieurs. Et comment reconnaissons-nous qu'ils ne se présentent pas pour la première fois, mais qu'ils reviennent à l'esprit? C'est qu'ils se reproduisaient avec peine, au moment qu'ils se fixaient dans la mémoire et que nous avions besoin d'un avertissement pour les suivre : au contraire, lorsque cette peine a disparu, qu'ils se plient docilement aux ordres de la volonté, à leur moment et dans leur ordre, et qu'ils ont acquis la souplesse de ces mouvements qui, plus profondément gravés dans l'esprit, s'accomplissent par leur propre impulsion, notre pensée fût-elle occupée ailleurs, alors nous nous apercevons qu'ils ne se produisent pas pour la première fois.

Nous avons encore, selon moi, un autre moyen de nous apercevoir qu'un mouvement actuel s'est produit antérieurement en nous. C'est de le reconnaître, en comparant grâce à la lumière de la conscience, les derniers mouvements, plus vifs sans aucun doute, de l'opération accomplie au moment du souvenir, avec les mouvements plus calmes que reproduit la mémoire : cette reconnaissance, cette revue n'est que le souvenir.

Ainsi les nombres de jugement apprécient les nombres de mémoire, non isolés, mais accompagnés des nombres d'action ou de réaction, ou de tous deux ensemble : car ce sont ces derniers qui les tirent de leurs profondeurs et les mettent en lumière, et qui, renouvelant pour ainsi dire leurs traces effacées, les représentent à l'esprit. Donc, puisque les nombres de réaction ne sont appréciés qu'autant que la mémoire les met en présence des nombres de jugement, à leur tour les nombres de mémoire, qui subsistent dans le souvenir, peuvent être reproduits par les nombres de réaction et ainsi être appréciés ; toutefois il y a cette différence que, pour faire tomber les nombres de réaction sous les prises du jugement, la mémoire doit reproduire les traces toutes fraîches qu'ils ont laissées dans leur fuite rapide, tandis que quand nous apprécions avec l'oreille les nombres de mémoire, les mêmes traces se renouvellent par le retour des nombres de réaction.

Quant aux nombres sonores, est-il besoin d'en parler? Ils sont appréciés par le concours des nombres de réaction, lorsqu'ils frappent l'oreille. Et s'ils retentissent sans qu'on les entende, ils échappent à notre jugement, personne n'en doute. Il en est des danses et autres mouvements visibles comme des sons qui sont transmis par l'appareil de l'ouïe : les rapports de temps y sont appréciés par le jugement aidé de la mémoire.

CHAPITRE IX.

IL Y A DANS L'AME D'AUTRES NOMBRES SUPÉRIEURS AUX NOMBRES DE JUGEMENT.

23. Puisqu'il en est ainsi, essayons d'aller au delà des nombres de jugement, si nous le pouvons, et examinons s'il n'y en a pas d'autres qui leur soient supérieurs. Sans doute ils ne nous laissent point apercevoir les intervalles du temps : toutefois ils ne servent qu'à juger les mouvements qui ont lieu dans la durée, et ceux-là seulement qui peuvent être associés par la mémoire. Aurais-tu quelque objection à me présenter? — *L'E.* Je suis singulièrement frappé des propriétés et de la puissance des nombres de jugement : c'est d'eux que semblent relever toutes les fonctions des sens. Ainsi quelle espèce de nombre pourrait-on découvrir au-dessus d'eux? Je ne le vois pas. — *Le M.* Nous ne risquons rien en cherchant avec une attention nouvelle. Car, ou nous découvrirons dans l'âme des nombres supérieurs aux nombres de jugement, ou nous nous convaincrons qu'ils sont les plus élevés, si leur supériorité nous est clairement démontrée. Ne pas exister, ou échapper à notre intelligence et à celle de tout autre homme, sont deux choses bien différentes. Mais que se

passe-t-il quand nous chantons ce vers si connu de nous :

Deus creator omnium [1] ?

Nous l'entendons par les nombres de réaction, nous le reconnaissons par les nombres de mémoire, nous le prononçons par les nombres de progrès, nous en sommes ravis par l'effet des nombres de jugement, et nous l'approuvons à l'aide d'autres nombres cachés : oui, il y a des nombres cachés qui s'élèvent après eux et qui décident souverainement de ce ravissement même qui est comme la décision des nombres de jugement. Tu ne confonds pas sans doute le ravissement des sens et les appréciations de la raison. — *L'E.* Ce sont deux choses fort différentes, je l'avoue. Mais le mot me jette tout d'abord dans l'embarras : je ne vois pas trop pourquoi on n'appellerait pas plutôt nombres de jugement ceux qui renferment un élément de raison que ceux qui renferment un élément de plaisir ; puis, j'appréhende fort que ces appréciations de la raison dont tu parles, ne soient qu'un jugement plus attentif qu'ils portent sur eux-mêmes ; par conséquent, loin qu'il y ait des nombres distincts pour le plaisir et pour la raison, ce sont les mêmes nombres qui, tantôt servent à apprécier les mouvements des organes, lorsqu'ils sont reproduits, comme nous l'avons démontré tout à l'heure, par la mémoire, tantôt s'isolent des organes pour s'apprécier eux-mêmes avec plus d'élévation et de pureté.

24. *Le M.* Ne t'embarrasse pas des mots quand tu comprends la chose : les termes sont moins imposés par une loi naturelle que par une convention. Quant à ton opinion que ces nombres se confondent et ne forment pas deux classes distinctes, tu y es sans doute entraîné par la pensée que c'est la même âme qui en est le principe : mais tu dois songer que, dans les nombres de progrès, l'âme ébranle les organes ou se met en mouvement vers les organes ; que, dans les nombres de réaction, c'est la même âme qui va au-devant des impressions du corps ; que, dans les nombres de mémoire, c'est l'âme encore qui flotte au gré de leurs mouvements, jusqu'à ce que leur agitation se calme. Donc, quand nous classons et quand nous distinguons ces deux sortes de nombres, nous ne faisons qu'analyser les mouvements et les dispositions d'un seul et même être, je veux dire l'âme. Ainsi nous établissons des distinctions entre les mouvements de l'âme, quand elle est en présence des modifications des organes, comme dans la sensation ; ou quand elle se dirige vers les organes, comme dans l'action ; ou quand elle conserve le résultat de tous ces mouvements, comme dans le souvenir ; nous devons donc, d'après la même méthode, distinguer l'acte d'agréer ou de repousser les mouvements qui naissent pour la première fois dans l'âme ou se réveillent dans la mémoire, par le seul effet du plaisir et du déplaisir qu'ils nous causent, selon qu'ils sont justes ou faux ; nous devons, dis-je, distinguer cet acte du raisonnement en vertu duquel nous apprécions si ce plaisir ou ce déplaisir est légitime. Par conséquent si nous avons distingué plus haut trois sortes de nombres, nous en trouvons deux ici ; et, s'il nous a paru logique de conclure que l'oreille, sans être remplie de certains principes d'harmonie, était incapable d'être flattée par des intervalles de temps réguliers ou d'être choquée par la confusion de ces temps, il doit paraître également logique que la raison, qui vient par-dessus cette émotion, ne saurait, sans le concours de principes plus élevés, apprécier l'harmonie, qui est au-dessous de sa sphère.

Si cette analyse est exacte, on trouve évidemment cinq espèces de nombres dans l'âme, et si tu y ajoutes ces nombres matériels que nous avons appelés sonores, tu reconnaîtras six espèces de nombres dans leur ordre respectif. Et maintenant, si tu le veux bien, appelons « sensibles [1], » les nombres qui avaient usurpé le premier rang à notre insu et réservons le titre plus noble de nombres de jugement à ceux qui, comme nous l'avons découvert, s'élèvent au-dessus d'eux : je serais aussi d'avis de changer le nom des nombres sonores, parce que si on les désigne par le terme de physiques, ils marqueront plus clairement ceux qui se manifestent dans la danse et tout autre mouvement visible. Toutefois je voudrais savoir si tu souscris à tout ce que je viens de dire. — *L'E.* J'y souscris entièrement, car tes paroles sont pour moi pleines de clarté et d'évidence. Je comprends aussi le changement de terme que tu viens d'introduire.

[1] C'est le premier vers de l'hymne de saint Ambroise : Augustin l'avait souvent entendu chanter à Milan.

[1] C'est-à-dire, relevant du sentiment.

CHAPITRE X.

DU RÔLE QUE JOUE LA RAISON DANS L'ÉTUDE DE LA MUSIQUE DONT LE CHARME TIENT EXCLUSIVEMENT A UN RAPPORT D'ÉGALITÉ.

25. Réfléchis maintenant à la puissance de la raison, autant que nous pouvons la saisir dans ses manifestations. Pour me renfermer dans ce qui a trait à cet ouvrage, c'est elle qui d'abord a observé en quoi consistait une belle modulation et reconnu qu'elle dépendait d'un mouvement libre, sans autre fin que sa propre beauté. Puis, elle a remarqué que dans les mouvements des corps, il y avait une différence marquée tantôt par des intervalles de temps plus ou moins longs, tantôt par des battements de mesures, plus ou moins lents. Cette distinction établie, elle a découvert le secret de changer en nombres de diverses espèces la durée du temps, en la divisant par intervalles proportionnés et en rapport avec les besoins de l'oreille humaine ; elle en a parcouru la série graduellement jusqu'à la cadence particulière au vers. En dernier lieu elle a réfléchi au rôle que, pour mesurer, produire, sentir et garder ces nombres, jouait l'âme dont elle est la partie maîtresse ; elle a distingué les mouvements de l'ame et des sens ; elle a reconnu qu'elle ne pouvait elle-même remarquer tous ces mouvements, les discerner, les compter avec justesse, sans le concours de nombres qui n'appartenaient qu'à elle, et, par une décision souveraine, elle les a mis au-dessus de tous les nombres de l'ordre inférieur.

26. Réduite à l'émotion délicieuse qui lui est propre, la raison, quand elle apprécie la succession des temps et qu'elle modifie ces mouvements par son influence souveraine, se pose cette question : Qu'est-ce qui nous charme dans l'harmonie sensible ? Est-ce autre chose qu'une certaine symétrie et des intervalles de temps également mesurés ? Le pyrrhique, le spondée, l'anapeste, le dactyle, le procéleusmatique, le dispondée, auraient-ils pour nous quelque charme, si leurs deux parties ne se correspondaient par un mode égal de division ? Et d'où vient la beauté de l'iambe, du trochée, du tribraque, sinon que la plus petite partie divise la plus grande en deux syllabes d'une égale quantité ? Et les pieds de six temps, à quoi tient leur cadence plus gracieuse et plus charmante, sinon à leur double mode de division ? Car, ils se divisent soit en deux parties égales composées chacune de trois temps, soit en une partie simple et une partie double, dans un rapport tel que la plus grande renferme deux fois la plus petite, laquelle avec ses deux temps, coupe en une mesure égale de deux temps les quatre temps de la première. Voyez au contraire les pieds de cinq et de sept temps ! Pourquoi conviennent-ils mieux à la prose qu'à la poésie ? N'est-ce pas à cause que la plus petite fraction ne divise pas la plus grande en parties égales? Et toutefois, s'ils concourent à former des cadences harmonieuses dans leur ordre et dans leur espèce, d'où tiennent-ils cette propriété, sinon de ce que, dans les pieds de cinq temps, la petite fraction a deux subdivisions en rapport avec les trois subdivisions de la grande, et que, dans les pieds de sept temps, la petite a trois subdivisions en rapport avec les quatre subdivisions de la grande ? Ainsi, dans un pied quelconque, il n'est pas de partie si petite qu'elle soit, admettant une mesure régulière, à laquelle ne s'unissent toutes les autres par un rapport d'égalité aussi étroit que possible.

27. Allons plus loin; dans un enchaînement de pieds, soit qu'il ait une étendue indéterminée, comme le rhythme, soit qu'il ait une fin déterminée, comme le mètre, soit qu'il se partage en deux hémistiches liés étroitement entre eux, comme le vers, quel autre rapport que celui de l'égalité, établit entre les pieds une alliance intime? Pourquoi, dans le molosse et dans les ioniques, la syllabe longue du milieu peut-elle se partager en deux intervalles égaux, non par une césure, mais par la volonté de celui qui la prononce ou qui en frappe la mesure, de telle façon que le pied tout entier soit ramené à un rapport de trois temps, quand il est combiné avec des pieds qui admettent ce mode de division ; pourquoi, dis-je, cette syllabe longue peut-elle se partager ainsi, sinon parce qu'elle est égale aux deux syllabes qui commencent et finissent le pied et qui, comme elle, sont de deux temps ? Pourquoi l'amphibraque [1] n'est-il pas susceptible de se partager ainsi, quand il est uni à des pieds de quatre temps, sinon parce que, les deux syllabes extrêmes étant brèves, et la moyenne, longue, il

[1] Bref tout autouré ἀμφί-βραχυς c'est-à-dire à chaque extremité ∪–∪.

n'offre pas un rapport aussi parfait d'égalité? Si l'oreille n'est ni trompée, ni offensée par les silences intermédiaires, cela ne vient-il pas de ce qu'on rétablit ainsi l'égalité, non par des sons, mais par une pause équivalente? Si une brève suivie d'un silence produit l'effet d'une longue sur l'oreille, non en vertu d'une convention, mais d'un jugement naturel que prononce l'oreille ; n'est-ce pas que l'égalité nous empêche encore d'abréger un son quand la durée se prolonge? Voilà pourquoi il est légitime de prolonger une syllabe au delà de deux temps, afin de combler par un son réel l'espace vide des silences; l'oreille, qu'elle écoute les sons ou qu'elle observe les silences, n'éprouve aucune déception. Mais si la syllabe n'a pas une valeur de deux temps, quand il reste une durée à remplir par des gestes muets, le sentiment de l'égalité est froissé, parce qu'il ne peut y avoir d'égalité, s'il n'y a pas au moins deux temps. Et dans la symétrie des membres qui composent les strophes lyriques ou périodes, et forment les vers, par quel moyen secret retrouve-t-on l'égalité? N'est-ce pas en faisant s'accorder dans la mesure le petit et le grand nombre par des pieds équivalents, pour les strophes, et, pour les vers, en cherchant dans les propriétés des nombres [1], des principes mystérieux qui relient les deux hémistiches inégaux et établissent entre eux un rapport d'égalité?

28. Donc la raison s'enquiert; elle examine l'émotion sensible de l'âme, qui s'érigeait en juge, et lui demande, quand des intervalles de temps égaux la ravissent, si, entre deux brèves quelconques qu'elle a entendues, il y a une égalité complète, ou s'il est possible d'en allonger une, non jusqu'à la durée totale d'une longue, mais à quelque degré qu'on voudra au-dessous, pourvu qu'elle se prolonge plus longtemps que la brève qui lui est associée. Dira-t-on que c'est possible, quand l'émotion sensible est incapable de saisir ces nuances, et qu'elle s'attache indifféremment aux intervalles égaux ou inégaux? Et qu'y a-t-il de plus honteux que cette méprise et ce défaut d'égalité? De là une leçon pour nous : c'est d'empêcher notre émotion de s'arrêter aux harmonies qui n'ont qu'un semblant d'égalité, ou dont l'égalité nous échappe. Il arrive même que nous comprenons fort bien qu'elles ne peuvent se ramener à l'égalité, et cependant par cela seul qu'elles en ont l'apparence, nous ne pouvons leur refuser un caractère de beauté dans leur ordre et dans leur espèce.

CHAPITRE XI.

L'HARMONIE, DANS LES CHOSES INFÉRIEURES, NE DOIT PAS OFFENSER, CELLE DES CHOSES SUPÉRIEURES DOIT SEULE CHARMER. DIFFÉRENCE ENTRE L'IMAGINATION DE MÉMOIRE ET L'IMAGINATION PURE.

29. Sans trop critiquer les choses inférieures, réglons si bien nos rapports entre les choses qui sont au-dessous de nous et celles qui sont au-dessus, avec l'aide de Dieu et de Notre-Seigneur, que les premières ne nous offensent pas et que les secondes seules nous charment. Le plaisir est en effet comme un poids attaché à l'âme : il sert donc à la mettre en équilibre. « Où sera ton trésor, là aussi sera ton cœur [1]. » Où est le plaisir, là est le cœur; où est le cœur, là se trouve aussi le bonheur ou le malheur. Mais quelles sont les choses supérieures? N'appellerons-nous pas ainsi celles où réside l'harmonie souveraine, permanente, immuable et éternelle, l'harmonie, où le temps ne se trouve pas, parce qu'elle est au-dessus de tout changement, mais d'où sort le temps avec ses mouvements réguliers, à l'image de l'éternité; tandis que la révolution du ciel s'accomplissant sur elle-même, ramène les corps célestes au même point, et règle leur marche, selon les lois de la proportion et de l'unité, par la succession des jours, des mois, des années, des lustres et le cours périodique des astres. Ainsi les choses de la terre sont subordonnées aux choses du ciel, et, par une succession harmonieuse, elles associent leurs mouvements réguliers à la musique de l'univers.

30. Dans ces mouvements, nous croyons voir bien du désordre et de l'irrégularité, parce que nous sommes étroitement liés à leur marche, selon nos mérites et sans savoir les œuvres de beauté que la Providence accomplit en nous. Nous ressemblons à un homme fixe comme une statue dans un coin d'un vaste et magnifique édifice : il ne peut comprendre la beauté de ce palais dont il est un point; de même un soldat, en ligne de bataille, ne peut apercevoir l'ordonnance de toute l'armée. Et si, dans un poème, chaque syllabe, à mesure qu'elle résonne, devenait animée et sensible, elle serait

[1] Nombres, est pris ici au propre, [illegible] : voy. liv. IV, ch. VII et surtout chap. XII.

[1] M[illegible] VI, [illegible]

impuissante à goûter l'harmonie et la beauté de l'ensemble : car elle ne pourrait le saisir dans son entier, vu qu'il est composé de la succession fugitive de chacune d'elles. C'est ainsi que Dieu a mis l'homme, malgré la honte attachée à sa faute, dans un ordre qui n'a rien de défectueux. En effet l'homme s'est abaissé par sa faute, en sacrifiant l'ordre universel dont il possédait les priviléges par sa soumission à Dieu, et il a été assujéti à un ordre spécial, celui d'être conduit par la loi dont il n'avait pas voulu suivre les règles. Or, tout ce qui est conforme à la loi est juste ; et tout ce qui est juste ne saurait jamais être une honte : car la perfection des œuvres de Dieu éclate dans la bassesse de nos actes : par exemple, l'adultère, en tant qu'adultère, est un acte coupable ; mais un homme en est souvent le fruit, et, d'un acte coupable de la volonté humaine, il sort un chef-d'œuvre de Dieu.

31. Donc, pour revenir au sujet qui nous a entraînés à ces réflexions, l'harmonie de la raison a une beauté supérieure. Suppose que nous y soyons étrangers ; dans les mouvements qui nous portent vers le corps, elle ne modifierait pas ces nombres de progrès qu'éveillent les sons : ces nombres, par les mouvements qu'ils communiquent aux corps, donnent naissance aux beautés toutes matérielles des intervalles de temps réguliers : ces intervalles, en frappant l'oreille, donnent naissance aux nombres de réaction qui s'élèvent sur leurs traces : la même âme recueille tous ces mouvements, fruit de son activité, les multiplie et leur donne la propriété de se renouveler, en vertu de cette faculté qu'on nomme en elle mémoire, et qui est d'un si grand secours dans les actes compliqués de la vie humaine.

32. Ce sont ces représentations des mouvements de l'âme, correspondant aux impressions des organes, qui, gravées dans le dépôt de la mémoire, s'appellent en grec fantaisie : je ne trouve pas en latin de terme qui soit préférable à celui-là ; n'y voyons pas des idées et des perceptions : ce serait tomber dans une existence conjecturale et l'illusion en serait le principe et pour ainsi dire l'entrée. Or, ces mouvements, dans leur concours réciproque, dans leur agitation produite par les impulsions diverses et opposées de l'activité, engendrent, à la suite les uns des autres, une foule de mouvements, qui ne sont plus en réalité des mouvements imprimés par les sens, quand ils réagissent contre les modifications des organes, et cependant qui leur ressemblent comme une image à une image et voilà ce qu'on est convenu d'appeler fantôme. En effet, je conçois autrement mon père que j'ai vu souvent et mon grand'père que je n'ai jamais vu. La première conception est une imagination, la seconde une forme imaginaire : l'une me vient de la mémoire, l'autre d'un mouvement de l'âme, né à la suite de ceux que la mémoire garde en dépôt. Comment naît-il! C'est un point difficile à expliquer. Toutefois, je suis bien convaincu que si je n'avais jamais vu de corps humain, il me serait impossible de me figurer ces conceptions sous une forme visible. Quand je conçois un objet après l'avoir vu, ma mémoire est en jeu : cependant autre chose est de retrouver une forme dans la mémoire, autre chose de la créer à l'aide de la mémoire : double opération dont l'âme est capable. Mais prendre des imaginations, fussent-elles véritables, pour des réalités, est une profonde erreur. Il y a bien dans les deux sortes de conceptions, un élément réel dont nous avons l'idée, on peut le soutenir : c'est que nous avons vu ou conçu de pareilles formes ; je puis dire sans inconséquence que j'ai eu un père et un grand'père mais dire que mon père et mon grand'père sont les formes mêmes que reproduit ou que crée mon imagination, ce serait le comble de la folie. Il est des hommes qui s'attachent si aveuglément à leurs imaginations, que la véritable source de toutes les fausses opinions ne consiste guère qu'à prendre des imaginations pour des perceptions réelles. Déployons donc toutes nos forces pour leur résister, loin de leur soumettre la raison si aveuglément que nous croyions apercevoir par l'entendement des formes où il n'y a de réel, que notre pensée.

33. Pourquoi donc, si ces nobles harmonies, qui s'élèvent dans l'âme appliquée aux choses d'ici-bas, ont une beauté qu'elles éveillent en passant, pourquoi, dis-je, la providence divine verrait-elle avec colère cette beauté qui prend naissance dans la mortalité même à laquelle nous avons été condamnés par un juste arrêt de Dieu ? Car, il ne nous a pas tellement abandonnés dans notre misère que nous ne puissions nous relever, et nous arracher, avec l'appui de sa miséricorde, aux plaisirs sensuels de la chair. Ces plaisirs en effet gravent énergiquement dans la mémoire ce qu'ils emprun-

tent de grossier à la lubricité des sens. C'est cette union intime de l'âme avec la chair, suite des émotions sensibles, que l'Ecriture sainte appelle du nom de chair. C'est la chair qui lutte contre l'esprit, et on peut alors répéter le mot de l'Apôtre : « J'obéis par l'esprit à la loi « de Dieu, et par la chair, à la loi de péché[1]. » Mais quand l'âme s'attache aux choses spirituelles et qu'elle s'y fixe avec une fermeté invincible, cette habitude perd de sa force, et insensiblement, à mesure qu'elle est combattue, elle s'efface et disparaît. L'habitude en effet était plus puissante, quand nous lui obéissions docilement : sans être entièrement anéantie, elle perd beaucoup de son énergie quand nous la réprimons; c'est en s'arrachant ainsi à tous les mouvements désordonnés qui ravissent à l'âme la plénitude de son être, que notre vie tout entière se rattache à Dieu par le charme des harmonies de la raison : la conversion de l'âme est alors complète; elle donne au corps l'harmonie de la santé sans en recevoir aucune joie, bonheur réservé à l'homme qui meurt aux choses du dehors et qui se tourne vers une existence plus haute.

CHAPITRE XII.

DES NOMBRES SPIRITUELS ET ÉTERNELS.

34. La mémoire ne recueille pas seulement les mouvements matériels de l'âme, dont l'harmonie a été considérée plus haut; elle recueille aussi les mouvements spirituels dont je vais dire seulement quelques mots. Plus ils sont simples, moins ils exigent de paroles, plus ils demandent l'élévation d'une âme calme. Cette égalité que les harmonies sensibles ne nous offraient pas dans sa perfection continue et durable, et dont nous ne reconnaissions qu'une ombre fugitive, ne serait jamais pour l'âme l'objet d'un désir si elle n'existait pas quelque part. Or elle ne peut exister dans les divisions de l'espace ou du temps : celles-ci se grossissent, celles-là s'évanouissent. Où se trouve-t-elle donc, à ton avis? Réponds-moi si tu le peux. Sans doute tu ne te figures pas qu'elle réside dans les formes des corps où tu découvriras par l'examen le plus simple un défaut de proportion ; ce n'est pas non plus dans les intervalles des temps : car nous ne savons pas toujours s'ils n'ont pas une étendue trop longue ou trop courte que l'oreille ne peut saisir. Je te demande donc où se trouve enfin cette harmonie parfaite, sur laquelle nous fixons notre esprit, quand nous aspirons à trouver dans certains corps ou dans certains mouvements des corps une exacte proportion, qu'un examen attentif nous fait trouver imparfaite. — *L'E.* Elle est sans doute dans le monde supérieur au monde sensible : seulement j'ignore si elle réside dans l'âme ou dans ce qui est supérieur à l'âme.

35. *Le M.* Eh bien ! dans l'art du rhythme ou du mètre dont les poètes suivent les règles, y a-t-il, à ton avis, une harmonie d'après laquelle ils composent leurs vers ? — *L'E.* Il m'est impossible de penser le contraire. — *Le M.* Cette harmonie, quelle qu'elle soit, passe-t-elle avec le vers, ou est-elle durable? — *L'E.* Elle est durable. — *Le M.* Donc il faut reconnaître qu'une harmonie fugitive naît d'une harmonie durable. — *L'E.* Cette conséquence est rigoureuse, à mon avis. — *Le M.* Et cet art? qu'est-ce, à tes yeux, sinon une aptitude de l'esprit initié à l'art? — *L'E.* C'est cela même. — *Le M.* Crois-tu que cette aptitude se rencontre dans un esprit qui n'est pas initié à cet art? — *L'E.* En aucune façon. — *Le M.* Et dans un esprit qui l'a oublié? — *L'E.* En aucune façon également : car il n'y est plus initié, quoiqu'il ait pu l'être autrefois. — *Le M.* Et si on l'en fait ressouvenir par des interrogations? Crois-tu que les principes de cette harmonie passent de l'esprit de celui qui l'interroge au sien ? Ou plutôt, ne s'opère-t-il pas un mouvement intérieur qui lui fait retrouver les idées qu'il avait laissé échapper? — *L'E.* Je crois que ce mouvement part de son propre fond[1]. — *Le M.* Eh ! crois-tu qu'on puisse lui rappeler, en l'interrogeant, la quantité brève ou longue d'une syllabe qu'il a complétement oubliée, quand, parmi les syllabes, les unes sont devenues brèves, les autres longues, en vertu d'une convention ou d'un usage de l'antiquité? Car, si cette quantité était fixe et invariable, d'après les lois de la nature ou les principes de l'art, on ne verrait pas des gens fort habiles de notre siècle allonger des syllabes que l'antiquité a faites brèves, ou faire brèves des syllabes que l'antiquité a allongées. — *L'E.* On le peut, je crois ; car il n'y a rien de si pro-

[1] Rom. VII, 26.

[1] On reconnaît ici, comme dans d'autres ouvrages de saint Augustin, la doctrine Platonicienne de la Réminiscence exposée en termes presque identiques dans le *Menon*. Leibnitz y voit avec raison une preuve de l'innéité des idées.

fondément oublié qu'on ne puisse, par une interrogation qui remue les souvenirs, rappeler à la mémoire. — *Le M.* Il serait bien étrange que les interrogations d'un homme te rappellent ce que tu as mangé à dîner, l'an dernier.— *L'E.* Oh ! pour cela, c'est impossible et je renonce à croire qu'on puisse, à l'aide d'interrogations, rappeler à l'esprit la quantité de syllabes dont on a perdu le souvenir. — *Le M.* Et d'où vient cela sinon que, dans le mot Italie, par exemple, la première syllabe, allongée autrefois librement par certaines gens, est devenue brève aujourd'hui par un autre caprice de la mode ? Or, que deux et un ne fassent pas trois et que deux brèves ne répondent pas à une longue, c'est un principe que les morts n'ont pu infirmer, que les vivants ne peuvent ébranler, et que n'ébranleront pas nos descendants. — *L'E.* Il n'y a rien de plus évident. — *Le M.* Et si on procède par la méthode d'interrogation, que nous venons d'appliquer à la question de savoir si deux et un font trois, à propos de cette harmonie supérieure, que fera l'homme chez qui l'ignorance tient, non à l'oubli, mais au manque d'instruction ? Ne penses-tu pas qu'en dehors de la quantité des syllabes il ne puisse pareillement connaître cet art ? — *L'E.* N'est-ce pas là un point incontestable ? — *Le M.* A quoi donc se réduit l'instinct qui éveillera chez lui la notion de l'harmonie et produira cette aptitude qu'on appelle l'art? Lui sera-t-elle communiquée par un interrogateur ? — *L'E.* Cet instinct se réduit à reconnaître la justesse des questions qu'on lui fait et à y répondre.

36. *Le M.* Eh bien ! dis-moi à présent si les nombres découverts par cette méthode te semblent variables ! — *L'E.* Non assurément. — *Le M.* Tu ne refuses donc pas d'admettre qu'ils sont éternels ? — *L'E.* Loin de là : je les reconnais pour tels. — *Le M.* Eh quoi ! N'éprouves-tu pas une crainte secrète qu'ils ne recèlent un certain défaut d'harmonie ? — *L'E.* Il n'est rien au monde dont je sois plus assuré que de leur harmonie. —*Le M.* Mais de quelle source l'âme peut-elle recevoir un principe éternel et immuable sinon de Dieu, l'Etre éternel et immuable ? — *L'E.* C'est la seule doctrine à laquelle on puisse s'arrêter. — *Le M.* Dernière conséquence. N'est-il pas évident que celui qui, à l'aide d'interrogations, ressent un élan intérieur qui le rapproche de Dieu, pour en comprendre l'immuable vérité, sera impuissant, s'il ne retient cet élan par la force de la mémoire, à contempler cette vérité sans recevoir un avertissement du dehors ? —*L'E.* C'est évident.

CHAPITRE XIII.

DE LA MANIÈRE DONT L'AME SE DÉTOURNE DE L'IMMUABLE VÉRITÉ.

37. *Le M.* Où se porte donc l'esprit, quand il se détourne de la contemplation des choses éternelles, au point que la mémoire doit l'y rappeler ? Ne serait-ce pas qu'il est occupé d'un autre objet ? — *L'E.* C'est mon avis. — *Le M.* Examinons donc, s'il te plaît, quel est l'objet qui attire son attention et la distrait de la contemplation de l'immuable et souveraine harmonie. Il n'y a de possibles que trois hypothèses : l'objet qui l'occupe doit être aussi parfait, inférieur ou supérieur. — *L'E.* Les deux premières hypothèses seules méritent d'être discutées : car je ne vois pas ce qui peut être supérieur à l'éternelle harmonie. — *Le M.* Vois-tu mieux ce qui peut être aussi parfait, sans se confondre avec elle ?—*L'E.* Assurément non.—*Le M.* Il se porte donc uniquement vers un objet inférieur. Or, le premier objet inférieur qui s'offre à la pensée, n'est-ce pas l'âme elle-même qui, tout en admettant l'existence de cette immuable harmonie, reconnaît qu'elle est elle-même sujette au changement par cela seul qu'elle porte son attention tantôt sur cette harmonie, tantôt sur un autre objet ; et qui, en changeant ainsi d'objets, crée cette succession du temps qui est incompatible avec les choses immuables et éternelles ?— *L'E.* J'y souscris. — *Le M.* Ainsi cette disposition ou ce mouvement qui fait comprendre à l'âme qu'il y a des choses éternelles et que les choses du temps leur sont inférieures, réside dans l'âme elle-même ; elle reconnaît aussi qu'il faut plutôt se porter vers les choses supérieures que vers les choses inférieures. N'est-ce pas sensé ? —*L'E.* Rien de plus raisonnable.

38. *Le M.* Ne serait-ce pas une question aussi intéressante à ton sens, que d'examiner comment l'âme ne s'attache pas aux choses éternelles aussitôt qu'elle sait qu'il faut s'y attacher ? — *L'E.* C'est une question que je te prie de traiter avec toute l'importance qu'elle mérite, et je brûle de savoir la cause de ce malheur. — *Le M.* Tu la découvriras aisément si tu veux bien remarquer quels sont les objets

qui, d'ordinaire, attirent le plus notre attention et provoquent le plus énergiquement nos efforts : car ce sont ceux-là que nous aimons le mieux, n'est-ce pas ton avis? — *L'E.* Assurément. — *Le M.* Eh ! pouvons-nous nous éprendre d'autre chose que de la beauté? Car, bien que certaines gens aiment la laideur et, comme disent communément les Grecs, ont des goûts bas [1], il importe de savoir jusqu'à quel point cette laideur est moins belle que ce qui plaît au grand nombre. Il est bien évident en effet que personne n'a de goût pour ce qui révolte les sens par sa laideur. — *L'E.* Cela est vrai. — *Le M.* Ces beaux objets plaisent par une exacte proportion, comme nous l'avons déjà vu ; et cette proportion ne se retrouve pas seulement dans les beautés qui relèvent de l'oreille ou dans les mouvements des corps, mais encore dans les formes qui tombent sous les regards et auxquelles on donne plus communément le nom de belles. N'y a-t-il pas en effet proportion et harmonie, lorsque dans un corps deux membres forment la paire et se correspondent, ou qu'un organe unique, occupe une place intermédiaire, à une égale distance de chaque côté [2]? — *L'E.* C'est bien mon avis.

Le M. Que cherchons-nous dans la lumière, reine de toutes les couleurs qui nous charment en revêtant les formes corporelles ; que cherchons-nous, dis-je, dans la lumière et les couleurs, sinon cette mesure qui est en rapport avec nos sens? Nous nous détournons d'un éclat excessif, nos regards se refusent à percer une obscurité trop épaisse , de même que les sons, quand ils sont trop forts, nous étourdissent, et, quand ils sont trop faibles, nous déplaisent, ce qui vient, non des intervalles de temps, mais du son même qui est comme la lumière de la musique et auquel est opposé le silence, au même titre que les couleurs aux ténèbres. Donc en recherchant dans ces objets ce qui est en proportion avec notre nature, en y repoussant ce qui nous est disproportionné, quoique nous comprenions bien qu'ils peuvent convenir à d'autres êtres, ne sommes-nous pas charmés par un certain sentiment d'égalité qui nous révèle qu'en vertu de rapports cachés, il y a symétrie entre des choses égales? C'est ce qu'on peut observer dans les parfums , les saveurs , et dans le toucher ; s'il est difficile d'analyser ces sensations avec profondeur, il est très-aisé d'en faire l'expérience : car il n'y a rien dans les choses visibles qui ne nous flatte par sa symétrie et son analogie. Or, partout où il y a symétrie et analogie, il y a harmonie. Car y a-t-il rien de plus symétrique, de plus analogue, que un plus un ? Aurais-tu quelque objection à me présenter ? — *L'E.* Je partage complétement cet avis.

39. Mais la théorie que nous avons exposée plus haut, ne nous a-t-elle pas convaincus que c'est là un effet de l'âme sur les organes et non une impression des organes sur l'âme? — *L'E.* Oui, assurément. — *Le M.* Le désir de réagir contre les impressions du corps détourne l'âme de la contemplation des choses éternelles, en la distrayant par l'appas des plaisirs sensibles, et c'est ce qu'elle fait par les nombres de réaction ; elle en est encore détournée par le désir de mettre les corps en mouvement, et c'est ce qu'elle fait par les nombres de progrès ; elle en est détournée par les représentations et les chimères de l'imagination, c'est ce qui a lieu par les nombres de mémoire ; elle l'est enfin par le désir qu'elle éprouve d'arriver à la connaissance frivole de pareils objets, c'est ce qui a lieu par les nombres sensibles, où se mêlent certaines règles qui sont une apparence agréable de l'art ; de là vient une recherche curieuse qui, comme le nom même l'indique (*cura*), est ennemie de la tranquillité, et à cause de sa frivolité même, n'atteint jamais la vérité.

40. Le besoin général d'agir qui nous écarte de la vérité a sa source dans l'orgueil, vice qui a pour conséquence d'inspirer à l'âme le désir d'imiter au lieu de servir Dieu. C'est donc avec raison qu'il est écrit dans les saintes Lettres : « Le commencement de l'orgueil chez « l'homme est de s'éloigner de Dieu ; » ou encore : « le commencement de toute faute, c'est « l'orgueil. » Et l'on ne saurait mieux définir l'orgueil que par ces mots de l'Ecriture : « D'où « vient que la cendre et la poussière s'enor- « gueillit, elle qui jette au dehors ses propres « biens [1] ? » En effet, l'âme n'étant rien par elle-même, autrement elle serait au-dessus du changement et ne perdrait rien de la plénitude de son être, l'âme, dis-je, n'étant rien par elle-même et tenant toute son essence de Dieu, tant qu'elle reste dans sa condition, elle possède par la communication avec Dieu toutes les

[1] Σαπρόφιλοι, amateurs de choses rebutantes.

[2] Par exemple les yeux et le nez.

[1] Eccli. x, 14, 15, 9, 10.

forces de sa raison et de sa conscience ; par conséquent, c'est un trésor qu'elle possède intérieurement. Donc être enflé d'orgueil consiste pour elle à se répandre au dehors, à s'épuiser pour ainsi dire et dès lors à avoir moins d'être. Or se répandre au dehors, qu'est-ce, sinon sacrifier les biens du dedans, en d'autres termes tenir Dieu éloigné de soi, non par la distance dans l'espace, mais par les dispositions de l'âme?

41. La tendance secrète de l'âme est de se soumettre les autres âmes ; je n'entends pas celles des animaux, que la loi divine nous a soumis, mais les êtres raisonnables qui lui tiennent de plus près et qui lui sont unis dans une égale et fraternelle communauté de priviléges. C'est sur eux que l'âme, dans son orgueil, désire surtout exercer son influence, et ce mode d'activité lui semble l'emporter autant sur le gouvernement des corps que l'âme l'emporte sur le corps même. Or Dieu seul peut agir sur les âmes, non par l'intermédiaire des corps, mais par sa puissance immédiate. Cependant dans la condition où le péché nous a placés, l'âme peut agir sur d'autres âmes, en leur manifestant sa volonté par des intermédiaires sensibles, c'est-à-dire par le langage naturel, comme l'expression de la physionomie ou les gestes, ou par des signes de convention, comme les paroles. Car, soit qu'elle commande, soit qu'elle emploie la persuasion, elle a recours à des signes : il en est de même dans toute autre sorte de communication des âmes entre elles. Une conséquence fort naturelle s'en est suivie : c'est que toutes les âmes qui désirent par orgueil exercer la prééminence, ne peuvent gouverner ni les organes auxquels elles sont unies, ni les autres corps, soit parce qu'elles n'ont pas en elles-mêmes une raison assez puissante, soit qu'elles s'affaissent sous le poids des chaînes de leur mortalité. Ainsi donc les nombres et les mouvements qui font agir les âmes les unes sur les autres, ont pour effet de les arracher, par le désir de la gloire et des grandeurs, à la contemplation de la simple et pure vérité. Il n'y a que Dieu en effet qui glorifie l'âme bienheureuse, en lui donnant la grâce de mener secrètement en sa présence une vie de justice et de piété.

42. Ces mouvements que l'âme produit à propos des âmes qui lui sont attachées ou soumises, ressemblent aux mouvements de progrès, car elle se porte vers elles comme elle ferait vers son corps. Quant à ceux qu'elle produit, lorsqu'elle désire s'attacher ou se soumettre quelques âmes, ils rentrent dans la classe des mouvements de réaction. Car l'âme agit alors comme elle ferait a propos d'une impression des sens, s'efforçant de s'assimiler un objet en quelque sorte du dehors et de repousser ce qu'elle ne peut s'assimiler. Ces deux espèces de mouvements sont recueillis par la mémoire qui leur communique la propriété de se reproduire, au milieu de l'agitation à laquelle elle se livre pour les imaginer en leur absence et pour en inventer de semblables. Pour apprécier ce qu'il y a de bien ou de mal dans ces actes, on voit s'élever dans l'âme les nombres de jugement, que nous pouvons appeler encore *sensibles*, parce que l'âme, pour agir sur l'âme, emploie des signes sensibles. Livrée à cette multitude d'efforts complexes, l'âme se détourne de la contemplation de la vérité : qu'y a-t-il d'étonnant? Elle l'aperçoit sans doute dans les moments de calme qu'ils lui laissent, mais comme elle n'a pu encore s'en affranchir, elle ne peut fixer son attention ni s'y arrêter. Par conséquent il ne suffit pas à l'âme de connaître l'objet sur lequel elle doit s'arrêter pour s'y arrêter effectivement. N'aurais-tu pas quelque objection à faire contre cette explication? — *L'E.* J'aurais mauvaise grâce à te contredire.

CHAPITRE XIV.

L'AME S'ÉLÈVE A L'AMOUR DE DIEU PAR LA CONNAISSANCE DE L'ORDRE ET DE L'HARMONIE QU'ELLE GOUTE DANS LES CHOSES.

43. *Le M.* Après avoir examiné, comme nous l'avons pu, les causes de la corruption et de l'abaissement de l'âme, qu'avons-nous à considérer sinon cette influence souveraine d'en-haut qui, la purifiant et la dégageant de son fardeau, lui fait reprendre son vol vers le séjour de la paix et la fait rentrer dans la joie de son Seigneur? — *L'E.* Examinons donc cette question. — *Le M.* Eh! crois-tu que je vais longtemps m'étendre sur ce sujet, quand la divine Ecriture, dans une foule de livres, d'une autorité, d'une sainteté incomparables, ne fait que nous avertir d'aimer Dieu et Notre-Seigneur, de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, et d'aimer le prochain

comme nous-mêmes? Si donc nous rattachons à cette fin tous les mouvements et tous les nombres de l'activité humaine, nous serons purifiés sans nul doute. N'es-tu pas de mon avis? — *L'E.* Assurément. Mais si ce principe est bientôt connu, il est dans la pratique d'une extrême difficulté.

44. *Le M.* Et qu'y a-t-il donc de facile? Est-ce d'aimer les couleurs, le chant, les mets délicats, les roses, les objets moelleux et polis? Quoi! il est facile à l'âme d'aimer des objets où elle cherche uniquement l'harmonie et la proportion, et qui ne lui offrent, si elle les considère avec un peu d'attention, qu'une ombre et une trace fugitive de ces beautés; et il lui serait difficile d'aimer Dieu en qui sa faible pensée, toute corrompue et tout altérée, ne peut apercevoir aucune disproportion, aucun changement, aucune limite dans l'espace, aucune succession dans le temps? Trouvera-t-elle son bonheur à élever de magnifiques édifices, à développer son activité dans des œuvres de ce genre? Mais si l'harmonie la charme dans de pareilles œuvres, et je n'y vois pas une autre cause de plaisir, quelle beauté de proportion et d'ensemble y trouverait-elle qui ne soit ridicule au point de vue du pur idéal? Et s'il en est ainsi, pourquoi se laisse-t-elle tomber de ce véritable centre de l'harmonie à ces misères, et élève-t-elle avec ses propres débris des ouvrages de boue? Telle n'est pas la promesse de Celui qui ne sait pas tromper: « Mon joug, dit-il, est léger[1]. » L'amour du monde entraîne plus de peines: car les biens que l'âme y cherche, je veux dire l'immuable et l'éternel, elle ne les y trouve pas; car cette infime beauté du monde n'existe que par le mouvement des choses et ce qui offre en elle l'apparence de l'immutabilité, lui vient de Dieu par l'âme; par l'âme qui, ne changeant qu'avec le temps, prime le monde qui change avec le temps et les lieux[2]. C'est pourquoi, si le Seigneur a prescrit aux âmes ce qu'elles doivent aimer, l'apôtre Jean leur a prescrit ce qu'elles doivent haïr: « N'aimez pas le monde, « parce que tout ce qui est dans le monde est « concupiscence de la chair, concupiscence des « yeux et vanité du siècle[3]. »

45. Que penser de l'homme quand il assigne pour but à tous les nombres qui ont le corps pour objet et qui sont une réaction contre les impressions corporelles, ou qui, à la suite de ceux-ci, naissent et se gardent dans la mémoire, moins les plaisirs de la chair, que la santé du corps; quand il voit dans les nombres qui se produisent soit pour entretenir soit pour faire naître l'union des âmes, et dans ceux qui à leur suite se gravent dans la mémoire, un moyen, non d'exercer un empire d'orgueil, mais d'être utile aux âmes elles-mêmes; quand enfin il se sert des nombres soit sensibles soit rationnels, régulateurs souverains des nombres qui passent successivement dans l'oreille, non pour satisfaire une curiosité inutile ou dangereuse, mais pour donner une approbation ou un blâme nécessaire? Ne voit-il pas s'élever en lui tous les nombres sans être jamais enveloppé dans leur réseau? Car, il se propose la santé du corps, pour n'éprouver jamais de peine, et il ramène tous ses actes à l'utilité du prochain qu'il a reçu l'ordre d'aimer comme lui-même, en vertu de la communauté de droits qui lie tous les hommes entre eux. — *L'E.* Tu traces là le portrait d'un homme supérieur ou plutôt l'idéal de la vertu humaine.

46. *Le M.* Par conséquent, ce n'est pas l'harmonie inférieure à la raison et belle en son genre, mais l'amour de la beauté inférieure qui dégrade et avilit l'âme. Aime-t-elle dans cette beauté, et l'harmonie, dont nous avons assez parlé selon le plan de cet ouvrage, et l'ordre? aussitôt elle est déchue de l'ordre supérieur auquel elle appartient; elle ne sort pas pour cela de l'ordre universel; car elle est alors dans un rang et à une place où une hiérarchie parfaite appelle les âmes ainsi dégradées. S'assujétir à l'ordre ou être assujéti dans les liens de l'ordre sont choses bien différentes. L'âme s'assujétit à l'ordre, quand elle s'attache tout entière à ce qui est au-dessus d'elle, je veux dire à Dieu, et qu'elle aime comme elle-même les autres âmes ses sœurs. Par la force de cet amour elle règle les choses inférieures et n'en est pas corrompue ni souillée. Ce qui souille l'âme, en effet, n'est pas mal[1]; car le corps même est un ouvrage de Dieu, il est orné de sa beauté particulière, quoique d'un ordre inférieur, et ce n'est qu'au prix de la dignité de l'âme qu'il est bas et méprisable, de même que

[1] Matth. XI, 30.
[2] Rét. liv. I, ch. XI, n. 4.
[3] I Jean, II, 15, 16.

[1] Ce n'est pas l'objet même qui souille, c'est l'abus qu'on en fait. Qu'on se rappelle le fruit défendu.

la beauté de l'or perd son éclat par son mélange avec l'argent le plus fin. Ainsi donc ne retranchons pas des œuvres de la Providence ces harmonies qui prennent naissance dans la condition mortelle, notre châtiment ici-bas ; car elles ont leur beauté particulière ; ne les aimons pas non plus comme si nous voulions demander le bonheur à de pareilles jouissances. Puisqu'elles sont temporelles, saisissons-les comme une planche sur les flots : ce n'est pas en les rejetant comme un fardeau ni en nous y attachant comme à un solide moyen de salut, c'est en les employant à un bon usage, que nous parviendrons à nous en passer. Et si nous aimons notre prochain dans toute l'étendue du commandement divin, nous trouverons dans cet amour l'échelle qui nous fait remonter jusqu'à Dieu : alors loin d'être emprisonnés dans l'ordre universel qu'il a établi, nous observerons tranquillement et sans orage l'ordre qui nous est spécial.

47. Que l'âme s'attache à l'ordre, les harmonies sensibles n'en sont-elles pas la preuve évidente? D'où vient en effet la succession établie entre les différents pieds, le pyrrhique d'abord, puis l'iambe, en troisième lieu le trochée, et ainsi des autres? Tu vas me dire, il est vrai, que c'est la raison et non l'oreille qui a fixé cette succession, et cela est juste. Mais au moins ne faut-il pas reconnaître comme un privilége de l'oreille l'instinct qui l'empêche de confondre huit syllables longues avec seize brèves, quoique leur durée soit la même ? Et quand la raison contrôle cette impression de l'oreille et qu'elle est avertie que le procéleusmatique est un équivalent du spondée, elle n'en trouve d'autre preuve sérieuse que la beauté même de l'ordre : car une syllabe longue n'est longue que par comparaison avec une brève, une brève n'est brève que par comparaison avec une longue, et par conséquent, si on prononce un vers iambique, en allongeant les syllabes autant qu'on voudra, pourvu qu'on garde toujours le rapport de un à deux, dans la mesure, le vers garde aussi son nom d'iambique : au contraire, si on prononce lentement un vers composé de pyrrhiques, il se change en un vers spondaïque, au point de vue, non de la prosodie, mais de la musique. Quant au vers dactylique ou anapestique, comme le mélange des brèves et des longues fait apprécier leur quantité relative, quelque temps qu'on mette à le prononcer, il garde son nom [1]. Pourquoi d'ailleurs n'emploie-t-on pas la même marche pour mettre des demi-pieds complémentaires soit à la fin soit au commencement du mètre, et ne peut-on se servir indifféremment de tous les demi-pieds qui se frappent de la même manière? Pourquoi aime-t-on mieux parfois placer à la fin deux brèves que deux longues? N'est-ce pas là une exigence de l'oreille ? Ce qui domine ici, ce n'est pas le rapport d'égalité, puisque la mesure est la même avec une longue ou deux brèves, c'est un rapport d'ordre. Il serait trop long d'étudier dans les mesures de temps tout ce qui a trait à cette question. En un mot, l'oreille même rejette les formes qu'approuvent les yeux, soit à cause de leur monotonie exagérée, soit à cause de leur commencement à contre-temps, et autres défauts analogues où elle condamne, non un rapport d'inégalité, puisque la symétrie des parties subsiste, mais une fausse harmonie [2]. Enfin lorsque, dans toutes les opérations de nos sens, nous nous accoutumons peu à peu à des actes que le défaut d'habitude nous rend pénibles à divers degrés, et que nous finissons par trouver agréable ce que d'abord nous avions eu peine à souffrir; n'employons-nous pas l'ordre pour ourdir ainsi comme une trame de plaisirs, sans agréer jamais un tout dont le commencement, le milieu et la fin ne forment pas un ensemble harmonieux?

48. Donc, ne plaçons nos joies ni dans les plaisirs de la chair, ni dans les grandeurs et la gloire du monde, ni dans la recherche des choses qui agissent du dehors sur les organes : possédons au fond de nous-mêmes Dieu, qui n'offre à notre amour que des beautés immuables et éternelles : de la sorte, les choses du temps se présentent à nous sans nous engager dans leurs liens; les objets extérieurs au corps s'éloignent sans nous causer de douleur ; le corps lui-même se décompose sans souffrance, ou sans souffrance trop vive, et se trouve rendu à sa nature première pour recevoir une forme nouvelle. Une foule de troubles et de peines naissent de l'attention que l'âme donne au corps, de son attachement à une œuvre unique et particulière au mépris de la loi universelle,

[1] De même dans la musique moderne, les mouvements *allegro* ou *andante*, etc. ne changent rien à la valeur intrinsèque des notes, le rapport d'une blanche à une noire, d'une noire à une croche étant le même.

[2] C'est ainsi qu'en français l'oreille n'est pas dupe d'une rime qui ne s'adresse qu'aux yeux.

bien que cette œuvre ne puisse échapper à l'ordre universel dont Dieu est l'arbitre et qu'elle y trouve sa place. Car celui qui n'aime pas les lois en devient l'esclave.

CHAPITRE XV.

L'AME ACCOMPLIRA EN PAIX LES MOUVEMENTS DU CORPS APRÈS LA RÉSURRECTION : LA PERFECTION DE L'AME CONSISTERA ALORS EN QUATRE VERTUS.

49. Si, dans le temps que notre pensée se reporte souvent, avec une attention profonde, sur les choses immatérielles et immuables, il s'élève par hasard en nous, à propos d'un mouvement facile et habituel du corps, comme une promenade, une psalmodie, des nombres qui s'évanouissent à notre insu, bien qu'ils n'existeraient pas sans un effort de notre activité ; si enfin, lorsque nous sommes plongés dans nos vaines imaginations, nous produisons également des nombres sans en avoir conscience ; combien cet état de l'âme ne sera-t-il pas plus élevé et plus durable, lorsque notre corruption aura revêtu l'incorruptibilité, que notre mortalité aura revêtu l'immortalité[1] ? En d'autres termes, pour exprimer cette vérité simplement, lorsque Dieu aura vivifié nos corps, mortels « à cause de l'Esprit qui demeure en « nous » comme dit l'Apôtre[2], avec quel bonheur, voyant Dieu seul et la vérité pure, face à face, comme il a été dit, sentirons-nous sans le moindre trouble s'élever en nous les nombres destinés à mouvoir les organes ? On ne saurait croire en effet que l'âme trouve sa félicité dans les biens qui lui doivent naissance, sans pouvoir la trouver dans les biens qui la rendent bonne elle-même.

50. Or, l'acte par lequel l'âme, avec l'aide de Dieu et de son Seigneur, s'arrache à l'amour de la beauté inférieure, en combattant avec énergie et en détruisant les habitudes qui lui font la guerre ; la victoire qui la fait triompher dans son sein des puissances de l'air[3] et prendre son vol, malgré leur jalousie et en dépit de tous leurs efforts, vers Dieu son soutien et son inébranlable appui, qu'est-ce, sinon la vertu qu'on appelle tempérance ? — *L'E.* Je la reconnais et j'en distincte parfaitement les traits. — *Le M.* Allons plus loin : quand elle marche à grands pas dans le chemin du ciel, qu'elle savoure déjà les joies éternelles et semble y toucher, la perte des biens périssables ou la mort pourrait-elle l'épouvanter ? Se troublerait-elle quand elle est assez forte pour dire à ses sœurs moins parfaites : « Il m'est avantageux de mourir « et de me réunir au Christ : mais il est né« cessaire, à cause de vous, que je reste dans « ma chair[1] ? » — *L'E.* Non, assurément. — *Le M.* Cette disposition qui lui fait braver les adversités et la mort ne doit-elle pas s'appeler force ? — *L'E.* J'en conviens encore. — *Le M.* Et cet ordre suivant lequel elle ne sert que Dieu, ne reconnaît pour égales que les âmes les plus pures, ne veut exercer d'empire que sur les bêtes et sur la nature physique, quelle vertu est-ce à ton avis ? — *L'E. La justice*, comment ne pas le voir ? — *Le M.* Tu as raison.

[1] I Cor. xv, 53. — [2] Rom. viii 11.
[3] Les démons.

CHAPITRE XVI.

COMMENT CES QUATRE VERTUS[2] SONT L'APANAGE DES BIENHEUREUX.

51. Maintenant une question : la *Prudence* consistant pour l'âme, comme nous en sommes convenus plus haut, à comprendre l'objet auquel elle doit s'arrêter et le but où elle doit atteindre par la tempérance, en d'autres termes, par la charité, qui tourne tout son amour vers Dieu, comme par le renoncement au monde, qui est un acte de force et de justice ; penses-tu qu'après avoir atteint l'objet de son amour et de ses peines par une sanctification parfaite, après avoir vu son corps vivifié, les imaginations désordonnées bannies de sa mémoire, après avoir commencé sa vie en Dieu et par Dieu seul ; expérimenté enfin cette promesse divine : « Mes bien-aimés, nous « sommes maintenant les enfants de Dieu et « on ne voit pas encore ce que nous serons : « mais nous savons que lorsqu'il apparaîtra, « nous serons semblables à lui parce que « nous le verrons tel qu'il est[3] ; » penses-tu, dis-je, que l'âme verra les vertus dont nous venons de parler subsister encore ? — *L'E.* Non : car les choses, contre lesquelles l'âme réagit, ayant disparu, je ne vois plus la raison d'être de la prudence, qui ne sert à porter la lumière que dans les contradictions ; de la tempérance, qui ne sert qu'à détourner

[1] Philip. i, 23, 24.
[2] Y compris la prudence dont saint Augustin parle immédiatement.
[3] I Jean, iii, 2.

l'amour d'un but funeste; de la force, qui ne sert qu'à résister au malheur; de la justice, qui n'aspire à l'égalité avec les âmes bienheureuses ou à l'empire sur les êtres inférieurs, que dans les luttes qui l'empêchent d'atteindre à ses fins.

52. *Le M.* Ta réponse n'est pas absolument dénuée de sens; ton opinion est celle de quelques philosophes, je ne le nie pas. Mais en consultant les *Livres* revêtus de la plus haute autorité, je trouve qu'il a été écrit : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est « doux [1], » passage répété par l'apôtre Pierre : « Si vous aviez goûté cependant combien le « Seigneur est doux [2] ! » C'est en cela précisément que consiste, selon moi, l'effet de ces vertus qui purifient l'âme en la convertissant. Car, le charme des choses périssables ne saurait être vaincu que par un certain attrait des choses éternelles. Mais que se passera-t-il au moment qui nous est révélé par ces paroles : « Les fils des hommes espéreront à l'ombre « de vos ailes : ils seront enivrés de l'abon« dance de votre maison, et vous les abreu« verez au torrent de votre félicité : car c'est « en vous qu'est la source de la vie ? » Il ne dit pas ici que le Seigneur sera doux à goûter; mais vois quelle intarissable effusion des trésors éternels nous est prédite ! Une ivresse divine en sera même la conséquence, et ce mot me semble exprimer merveilleusement l'oubli des vanités et des songes du monde. Il a ajouté : « Nous verrons votre lumière dans « votre lumière. Montrez votre miséricorde à « ceux qui vous connaissent. » Par lumière, il faut entendre le Christ qui est la sagesse de Dieu et mille fois nommé sa lumière. Donc ces deux mots : « nous verrons, » et, « ceux « qui vous connaissent, » nous font voir clairement que la prudence subsistera dans le ciel. Car est-il possible que, sans la prudence, l'âme voie et connaisse son véritable bien ? — *L'E.* J'entends.

53. *Le M.* Ceux qui ont le cœur droit peuvent-ils l'avoir sans la justice ? — *L'E.* Je me rappelle effectivement que par cette expression on désigne souvent la justice. — *Le M.* Ne voyons-nous pas cette alliance d'idées exprimée par le Prophète, lorsqu'il s'écrie d'un ton inspiré : « Et votre justice à ceux qui ont le « cœur droit ? » — *L'E.* C'est évident. — *Le M.* Eh bien ! rappelle-toi, je te prie, que l'âme, comme nous l'avons suffisamment démontré, se laissait aller par orgueil à des actes qui dépendaient de son pouvoir et tombait, au mépris de la loi universelle, dans la sphère de ses propres volontés, état qui s'appelle l'apostasie ou l'abandon de Dieu. — *L'E.* Je m'en souviens. — *Le M.* Quand l'âme donc s'efforce de s'arracher à ce plaisir du sens propre, ne te semble-t-elle pas reporter tout son amour sur Dieu, et, loin de toute souillure, mener une vie de tempérance, de pureté et de calme ? — *L'E.* Assurément. — *Le M.* Remarque aussi comme le Prophète ajoute : « Puissé-je n'avoir « jamais le pied de l'orgueilleux ! » Par *pied* il entend ici l'apostasie et la chute dont se préserve l'âme pour s'attacher à Dieu et vivre éternellement. — *L'E.* J'entends et j'adopte ta pensée.

54. Reste maintenant la force. Or, si la tempérance nous garde de la chute qui dépend de notre libre volonté, la force est surtout efficace contre la violence qui peut entraîner une âme peu vigoureuse à sa ruine et à sa dégradation déplorable. Cette violence a dans l'Ecriture un nom très-expressif : c'est celui de *bras*. Et qui peut faire cette violence, sinon les pécheurs? Si donc l'âme est prémunie contre une pareille violence et qu'elle ait pour sauvegarde l'appui de Dieu, qui la met à l'abri des coups, de quelque part qu'ils viennent, elle possède une puissance solide et pour ainsi dire invincible, puissance que l'on nomme la force à juste titre, comme tu en conviendras, et que le Prophète désigne, je le crois, lorsqu'il ajoute : « Et que le *bras* des pécheurs ne puisse m'é« carter de vous [1]. »

55. Quel que soit du reste le sens qu'on donne à ces mots, nieras-tu que l'âme, arrivée à cette perfection et à ce bonheur contemple la vérité, vit sans tache, reste inaccessible à toute espèce de peine et soumise à Dieu seul, et qu'enfin elle domine souverainement tous les autres êtres ? — *L'E.* Je ne conçois pas qu'il y ait pour elle une autre perfection, un autre bonheur. — *Le M.* Cette contemplation de la vérité, cette sanctification, cet empire sur la sensibilité, cette harmonie, composent les quatre vertus dans leur perfection absolue; ou, pour ne pas nous inquiéter des mots quand nous sommes d'accord sur le fond des choses, nous avons droit d'espérer qu'à ces vertus, dont l'âme fait usage dans ses épreuves,

[1] Ps. XXXIII, 9. — [2] I Pierre II, 3.

[1] Ps. XXXV, 8-12.

correspondent des attributs analogues dans l'éternité.

CHAPITRE XVII.

DES HARMONIES AUXQUELLES L'AME PÉCHERESSE DONNE NAISSANCE ET DE CELLES QUI LA DOMINENT. — CONCLUSION DE L'OUVRAGE.

56. Rappelons-nous seulement ce point essentiel dans le plan de notre ouvrage, que, par une loi de cette Providence qui a guidé Dieu dans toutes ses créations, l'âme pécheresse et infortunée est gouvernée par des harmonies ou produit elle-même des harmonies à un degré aussi bas que peut aller la corruption de la chair : ces harmonies vont sans cesse en perdant le caractère de la beauté, mais elles ne peuvent en être absolument dépouillées. Dieu, souverainement bon et souverainement juste, n'est pas jaloux de l'harmonie à laquelle donne naissance soit la damnation, soit la conversion, soit l'endurcissement de l'âme. Or, l'harmonie a son principe dans l'unité ; elle tire sa beauté de la proportion et de la symétrie, son enchaînement, de l'ordre. Aussi peut-on reconnaître que, pour subsister, tout être aspire à l'unité, s'efforce de demeurer semblable à lui-même, et maintient soit dans le temps soit dans l'espace, son rang particulier, en d'autres termes, qu'il assure la conservation de son organisme par un certain équilibre : sans reconnaître en même temps qu'un seul principe, qui se reproduit en image de soi-même parfaitement égale à lui-même, grâce au trésor de cette bonté qui fait régner la charité la plus parfaite entre l'unité et l'unité sortie de l'unité [1], a donné à tout l'être et la vie, à tous les degrés de la création.

57. Ainsi donc ce vers que nous avons déjà cité :

> Deus creator omnium,

ne charme pas seulement l'oreille par une cadence harmonieuse ; il fait éprouver à l'âme une joie plus délicieuse encore par la pureté et la vérité de la pensée qu'il exprime. Sans doute tu n'es pas ici arrêté par ces esprits un peu lourds, pour employer l'expression la plus douce, qui soutiennent que rien ne peut sortir du néant, quoique la toute-puissance de Dieu ait accompli ce miracle. Quoi! un artisan peut, grâce aux nombres intellectuels que recèle son art, développer ces nombres sensibles qu'il est dans son habitude de produire, et par les nombres sensibles, ces nombres de progrès dont il se sert dans l'action pour mettre en jeu les organes, nombres en harmonie avec les divisions du temps; il peut, dis-je, réaliser sur le bois des formes visibles en harmonie avec les divisions de l'espace ; la nature, qui obéit au signal de Dieu peut faire sortir le bois lui-même de la terre et des autres éléments : et Dieu n'aurait pu faire sortir les éléments mêmes du néant ? Mais il est nécessaire que les mouvements, dans le temps, précèdent les mouvements, dans l'espace; vois plutôt un arbre. Parmi les végétaux, il n'en est aucun qu'on ne voie, dans les intervalles de temps qu'exige sa maturité, croître, produire des jets, se développer dans les airs, déployer son feuillage, se fortifier et porter soit des fruits, soit la semence même destinée à le reproduire en vertu de mouvements mystérieux qui s'opèrent dans le bois lui-même; cette loi est encore plus sensible dans le corps des animaux, où les membres offrent aux regards une symétrie plus régulière. Et quand ces merveilles s'opèrent avec les éléments, les éléments eux-mêmes ne pourraient avoir été créés de rien ? Y aurait-il donc en eux rien qui fût plus bas, plus vil que la terre même ? Mais une parcelle de terre, si petite qu'elle soit, doit s'étendre en longueur, à partir d'un point indivisible, se développer en troisième lieu dans le sens de la largeur, et, en quatrième lieu, dans le sens de la profondeur, pour former un corps complet. Quel est donc le principe de cette dimension qui se développe depuis le point jusqu'au volume? Quel est le principe de cette symétrie des parties dans un solide, produite par la longueur, la largeur et la profondeur ? Quel est le principe de cette analogie, de ce rapport qui fait sortir, dans une exacte proportion, la longueur du point géométrique, la largeur de la longueur, la profondeur de la largeur ? Quel en est le principe, sinon la source éternelle et suprême de l'harmonie, de la proportion, de la symétrie et de l'ordre? Or, enlève à la terre ces propriétés, elle n'est plus rien. Donc la toute-puissance de Dieu a créé la terre, et la terre a été créée de rien.

[1] Dans ce « principe qui se reproduit en image de soi-même parfaitement égale à lui-même » et dans « cette unité sortie de l'unité, » tout lecteur intelligent sentira qu'il est question du plus grand de nos mystères.

58. D'ailleurs la figure même de la terre, qui sert à la distinguer des autres éléments, ne fait-elle pas apercevoir la propriété essentielle [1] qui lui a été communiquée? Y a-t-il en elle une partie différente du tout ? L'affinité et l'harmonie de ces parties entre elles ne lui fait-elle pas occuper le plus bas degré, place relativement très-avantageuse? Sur elle s'étend naturellement l'eau ; l'eau qui elle-même tend à l'unité, plus brillante et plus transparente que la terre, à cause de la ressemblance plus parfaite de ses molécules, gardant la place que lui assigne son rang et sa conservation. Que dire de l'air qui, par sa propriété de se condenser, tend plus aisément encore à l'unité, qui surpasse autant l'eau en transparence que l'eau surpasse la terre, et qui s'élève au-dessus pour trouver sa conservation dans sa hauteur même? Que dire de la voûte céleste, de cette circonférence où finit le monde visible des corps, de cette région la plus élevée et la plus pure en son genre? Or les éléments que nous distinguons par le ministère des sens avec tous les objets qu'ils renferment, ne peuvent ni admettre ni garder ces rapports dans l'espace, en apparence fixes et invariables, sans une influence antérieure et secrète des rapports de temps qui sont en mouvement à leur tour; ces nombres qui se déploient et se meuvent dans les divisions du temps, sont antérieurement modifiés par le mouvement de la vie, lequel ne dépend que du Maître de l'univers, et, sans avoir d'intervalles de temps qui règlent ses harmonies, reçoit de la puissance divine le bienfait du temps. Au-dessus des harmonies de la vie viennent les harmonies pures et toutes intellectuelles des âmes saintes et bienheureuses : la loi de Dieu, cette loi sans laquelle une feuille ne tombe pas d'un arbre et pour qui nos cheveux sont comptés, se communique sans intermédiaire à ces harmonies qui la transmettent à leur tour aux harmonies auxquelles obéissent la terre et les enfers [1].

[1] La pesanteur.

59. Conclusion. — J'ai discuté avec toi, comme je l'ai pu, de ces merveilles : elles sont si hautes et moi si petit ! Si ce dialogue tombe entre les mains de quelques lecteurs, qu'ils sachent bien que ceux qui l'ont composé sont infiniment plus faibles que ceux qui adorent la Trinité consubstantielle et immuable du Dieu tout-puissant et unique, principe de tout, auteur de tout, centre de tout, qui l'adorent, dis-je, en ne s'attachant qu'à l'autorité des deux Testaments, et l'honorent par des actes de foi, d'espérance et d'amour. Ce ne sont point les faibles lueurs du raisonnement humain qui les épurent, c'est le feu le plus ardent de la charité. Pour nous qui ne voulons pas négliger les âmes que les hérétiques abusent par de fausses promesses de philosophie et de science, nous devons explorer les chemins; et nous marchons d'un pas plus lent que les saints personnages qui, dans leur vol rapide, ne daignent pas même les examiner. Toutefois nous n'oserions pas suivre cette voie, si nous ne voyions que, parmi les pieux enfants de l'Eglise catholique, notre excellente Mère, il en est un grand nombre qui, après avoir reçu de l'éducation le talent de la parole et de la controverse, se sont vus contraints d'en faire usage pour réfuter l'hérésie.

[1] Rét. liv. I, ch. XI.

Le traité de la Musique est traduit par MM. THÉNARD et CITOLEUX, agrégés de l'Université.

DES MŒURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

ET

DES MŒURS DES MANICHÉENS [1].

LIVRE PREMIER.

Des Mœurs de l'Eglise catholique.

Le souverain bien, tel est le but assigné par l'Eglise à nos œuvres ; l'amour, telle est la voie qui y conduit. — Vertus produites par l'amour de Dieu et devoirs qu'il impose. — Exemples.

CHAPITRE PREMIER.

LES MANICHÉENS DÉMASQUÉS : DEUX MOYENS EMPLOYÉS PAR EUX POUR TROMPER.

1. Dans d'autres ouvrages, je crois avoir suffisamment montré ce que nous pouvons opposer aux invectives que lancent les manichéens contre la loi, c'est-à-dire contre l'Ancien Testament, et sur lesquelles ils reviennent avec une vaine jactance au milieu des applaudissements d'une foule ignorante. Je puis néanmoins le répéter ici en quelques mots. Quel esprit, en effet, pour peu qu'il ait du sens, ne comprend facilement que l'intelligence des Ecritures doit être demandée à ceux qui en sont les docteurs de profession ? Ne peut-il pas arriver, n'arrive-t-il pas toujours qu'un grand nombre de passages semblent absurdes à une intelligence peu exercée, tandis que, si des hommes plus instruits en donnent la clef, ils paraissent d'autant plus beaux et procurent un plaisir d'autant plus vif, qu'il était plus difficile d'en saisir la pensée ? C'est ce qui arrive en particulier pour les saints livres de l'Ancien Testament. Si l'on y rencontre des passages qui déplaisent, il faut s'adresser à un docteur pieux, plutôt qu'à un impie lacérateur, et avoir pour principe de s'inspirer du zèle qui cherche, plutôt que de la témérité qui censure. Il peut se faire qu'en cherchant à comprendre l'Ecriture, on rencontre des évêques, des prêtres, d'autres chefs et ministres de l'Eglise catholique, qui

[1] Voir hist. de s. Aug. ch. VII, et Rétr. liv. I, ch. VII.

évitent d'expliquer devant tous indistinctement les mystères de la révélation, ou, qui satisfaits d'une foi simple, ne se sont pas appliqués à en sonder les profondeurs. Cependant ne désespérez point de trouver la science de la vérité dans cette société, lors même que tous ceux qu'on y interroge ne peuvent pas enseigner, et que tous ceux qui interrogent ne sont pas dignes d'apprendre. Il faut donc tout ensemble et la diligence et la piété: par la première nous méritons de trouver de bons maîtres, et par la seconde de profiter de leurs leçons.

2. A l'aide de deux puissants moyens de séduction les manichéens parviennent à se faire passer pour docteurs aux yeux des simples. D'abord ils attaquent les Ecritures qu'ils comprennent mal ou qu'ils veulent être mal comprises; ensuite ils affichent les apparences d'une vie chaste et d'une prodigieuse continence. En conséquence ce livre aura pour but d'exposer ma manière de voir conforme à la doctrine catholique, sur la règle des mœurs; en le lisant on comprendra facilement qu'il est aisé de simuler la vertu, mais qu'il est difficile de la pratiquer sincèrement. Je m'efforcerai de témoigner moins de colère contre les excès d'adversaires qui me sont trop connus, qu'ils n'en montrent eux-mêmes contre ce qu'ils ignorent; ce que je me propose, c'est leur guérison si elle est possible, plutôt que le plaisir de les attaquer. Je n'emprunterai à l'Ecriture que les témoignages d'une crédibilité évidente à leurs yeux; je n'invoquerai que le Nouveau Testament, et encore je laisserai de côté les autorités qu'ils prétendent avoir été ajoutées après coup, lorsqu'ils se sentent serrés de trop près, me bornant aux passages qu'ils sont forcés d'admettre et d'approuver. Seulement, tous les textes que j'emprunterai à l'enseignement apostolique, je les comparerai à un texte correspondant de l'Ancien Testament. Dès lors, pourvu qu'ils ne mettent pas d'obstination à demeurer ensevelis dans leurs rêveries, ils sortiront de leur sommeil, et, respirant du côté de la lumière de la foi chrétienne, ils verront sans peine que la vie qu'ils affectent au dehors n'est rien moins que la vie chrétienne, ils conviendront aussi que l'Ecriture qu'ils lacèrent est véritablement l'Ecriture de Jésus-Christ.

CHAPITRE II.

LES MANICHÉENS CONDAMNÉS AU TRIBUNAL DE LA RAISON. — VICE DE LEUR MÉTHODE.

3. Sur quoi m'appuyer d'abord? sur l'autorité ou sur la raison? Sans doute d'après l'ordre même de la nature, lorsqu'on veut apprendre une chose, l'autorité doit précéder la raison. En effet l'infirmité de la raison se montre en ce que, si elle veut d'abord marcher d'elle-même, elle s'appuie ensuite sur l'autorité pour se fortifier. Ainsi, parce que l'intelligence humaine, obscurcie trop souvent par les ténèbres épaisses du vice et du péché, ne peut fixer sur l'évidence de la raison un regard pur et assuré, on a adopté l'usage éminemment salutaire de faire appel à l'autorité, pour affermir l'œil tremblant de la raison. L'autorité en effet c'est comme l'ombre projetée par tous les rameaux de l'humanité qui adoucit l'éclat éblouissant de la vérité. Mais puisque je m'adresse à des adversaires qui sentent, parlent et agissent contre l'ordre naturel; à des adversaires dont la maxime par excellence est de soutenir que la raison doit marcher avant tout, je descendrai sur leur terrain. J'affirme que c'est là un mode vicieux dans toute discussion, mais je m'y soumets. C'est pour moi le plus ineffable plaisir d'imiter, autant que je le puis, la mansuétude de Jésus-Christ mon divin Maître, qui a daigné se revêtir du mal même de la mort, afin de nous en dépouiller.

CHAPITRE III.

LE SOUVERAIN BIEN POUR L'HOMME. — SES CONDITIONS.

4. Au flambeau de la raison, cherchons donc quelle doit être la vie de l'homme. Sans nul doute nous aspirons tous au bonheur et il n'est personne au monde qui n'admette ce principe avant même qu'il soit énoncé. Or, à mon avis, on ne peut appeler heureux, ni celui qui n'a pas ce qu'il aime, quel que soit d'ailleurs l'objet de son amour; ni celui qui a ce qu'il aime, si ce qu'il aime lui est nuisible; ni celui qui n'aime pas ce qu'il a, lors même que ce serait un bien excellent. En effet désirer ce que l'on ne peut obtenir, c'est être tour-

menté; c'est être trompé que d'obtenir ce que l'on ne devait pas désirer, et c'est être malade que de ne pas désirer ce que l'on doit obtenir. Rien de tout cela ne peut survenir sans produire la souffrance. La misère et la béatitude n'ont pas coutume d'habiter simultanément dans un seul homme; dès lors aucun de ceux-là n'est heureux. Reste donc un quatrième état, seul compatible avec le bonheur; il consiste à aimer et à posséder ce qui est le plus excellent pour l'homme. Jouir en effet, n'est-ce pas avoir à sa disposition ce que l'on aime? peut-on être heureux si l'on ne jouit pas de ce qui pour l'homme est le bien par excellence? et peut-on ne pas l'être si l'on en jouit? Concluons dès lors que si nous aspirons à vivre heureux, nous devons pouvoir posséder notre souverain bien.

5. Reste donc à chercher quel est le souverain bien de l'homme, et de toute évidence ce bien ne saurait être inférieur à l'homme. Car c'est s'abaisser que de chercher ce qui est plus bas que soi. Si donc c'est une obligation pour l'homme d'aspirer au plus parfait, ce bien par excellence ne saurait lui être inférieur. Sera-ce quelque chose d'égal à lui-même? L'affirmer c'est prétendre que parmi les biens dont on peut jouir il n'en est pas de supérieur à l'homme. Si donc nous trouvons quelque bien qui soit supérieur à l'homme tout en restant à la disposition de celui qui l'aime, nous concluons que l'homme doit tendre vers ce but manifestement supérieur à celui qui y aspire. En effet si le bonheur consiste dans la possession d'un bien tel qu'il ne peut y en avoir de plus grand, en d'autres termes, dans le bien par excellence, à quel titre peut-on appeler heureux celui qui ne possède pas encore son souverain bien? Ou comment serait-ce le souverain bien, s'il y en a un meilleur que nous puissions posséder? J'ajoute que le souverain bien, s'il existe, doit être tel que nous ne puissions en être privés contre notre gré. En effet nous ne saurions nous reposer pleinement dans un bien si nous sentons qu'il peut nous être arraché alors même que nous voulons le conserver et l'étreindre. Et si l'on n'est pas assuré de la possession du bien dont on jouit, pourra-t-on être heureux, avec cette douloureuse crainte de le perdre?

CHAPITRE IV.

QU'EST-CE QUE L'HOMME?

6. Cherchons donc quel bien peut être supérieur à l'homme. Mais comment le trouver si auparavant nous n'avons étudié et compris l'homme lui-même? Toutefois ce ne peut être une simple définition que l'on me demande, car tout le monde, ou du moins mes adversaires et moi nous sommes parfaitement d'accord sur ce point, à savoir que nous sommes composés d'une âme et d'un corps. La question à résoudre est donc plutôt celle-ci : de ces deux substances que j'ai nommées, laquelle est l'homme? Est-ce le corps seulement ou seulement l'âme? En effet ce sont là deux choses distinctes, et aucune des deux prises séparément ne peut être appelée l'homme, car le corps ne serait pas l'homme s'il n'y avait pas d'âme, et l'âme ne serait pas l'homme si le corps n'était animé par elle. Cependant il peut se faire que l'une des deux paraisse être l'homme et en porte le nom. Qu'appellerons-nous donc l'homme? Est-ce l'âme et le corps unis entre eux comme le char l'est aux coursiers, ou à la manière du centaure? N'est-ce que le corps au service de l'âme qui le gouverne, et que nous appelons l'homme, comme nous désignons par le nom de lanterne, non pas tout ensemble la lumière et le vase qui la porte, mais le vase seulement, quoique ce nom lui vienne à raison même de la lumière qu'il renferme? Ou bien appellerons-nous du nom d'homme l'âme seulement, mais à raison du corps qu'elle anime, comme nous appelons cavalier non pas l'homme et le cheval, mais l'homme seulement, en tant qu'il est assis sur le cheval qu'il dirige? Une telle controverse est difficile à vider; si la raison y parvient aisément, ce ne peut être sans une longue dissertation, et nous n'avons nul besoin d'entreprendre ce travail ni de retarder ainsi notre discussion. Dites que l'homme c'est l'âme et le corps tout ensemble, ou que c'est l'âme seule, peu importe; il n'en sera pas moins vrai que le souverain bien de l'homme n'est pas le souverain bien du corps, mais le souverain bien du corps et de l'âme tout ensemble, ou de l'âme seule.

CHAPITRE V.

LE SOUVERAIN BIEN DE L'HOMME EST AVANT TOUT LE SOUVERAIN BIEN DE SON AME.

7. Si nous demandons ce qui peut être le souverain bien du corps, la raison nous le montre sans hésiter dans ce qui procure au corps la perfection la plus grande possible. Or de tous les biens qui perfectionnent le corps, le plus excellent, sans aucun doute, c'est l'âme. Le souverain bien du corps ce n'est donc, ni le plaisir, ni l'insensibilité, ni la force, ni la beauté, ni l'agilité, ni les autres biens corporels, quels qu'ils soient, mais uniquement l'âme. En effet tous ces biens que je viens d'énumérer, c'est l'âme, par sa présence, qui les procure au corps et surtout elle lui procure la vie, qui les surpasse tous. D'où je conclus que l'âme ne me paraît pas être le souverain bien de l'homme, soit que nous voyions l'homme dans l'âme et le corps tout ensemble, soit que nous le voyions dans l'âme seule. En effet, de même que la raison nous affirme que le souverain bien du corps c'est ce qui est meilleur que le corps, ce qui lui donne la vigueur et la vie, de même si quelque chose surpasse l'âme, l'âme en s'y attachant en deviendra plus parfaite; peu importe du reste que l'on trouve l'homme dans le corps et l'âme tout ensemble ou dans l'âme seulement. Si donc nous découvrons ce quelque chose de plus parfait que l'âme, sans aucun détour, sans nulle hésitation nous l'appellerons le souverain bien de l'homme.

8. Si c'était le corps qui fût l'homme, je ne pourrais me refuser à avouer que le souverain bien de l'homme, c'est l'âme. Mais quand il s'agit de mœurs, quand nous cherchons le genre de vie que l'homme doit mener pour arriver à la béatitude, ce n'est point au corps que nous donnons des préceptes; et nous ne sommes pas à la recherche de la science de gouverner le corps. Enfin notre tâche, ici, est de rechercher et d'apprendre les bonnes mœurs. Or c'est là l'action propre de l'âme, et dès qu'il s'agit d'acquérir la vertu, il ne peut être question du corps. Par conséquent, et ce point est hors de doute, si le corps, quand il est dirigé par l'âme, n'en est que beaucoup mieux et beaucoup plus honnêtement dirigé; s'il devient d'autant plus parfait que l'âme, à laquelle il est légitimement soumis, est plus parfaite elle-même, on doit nécessairement regarder comme étant le souverain bien de l'homme, ce qui peut rendre l'âme souverainement bonne, dût-on ne voir l'homme que dans le corps. De même, si un cocher obéissant à mes ordres nourrit et dirige parfaitement les chevaux qui lui sont confiés, et si je me montre d'autant plus généreux envers lui qu'il m'obéit mieux, peut-on nier qu'à moi revient le mérite de la bonne tenue et du cocher et des coursiers? Donc appelez homme le corps seulement, ou l'âme seulement, ou bien le corps et l'âme réunis, ce que je dois chercher avant tout, c'est ce qui peut rendre l'âme plus parfaite. Car lorsque nous l'aurons trouvé, nous aurons ce qu'il faut pour que l'homme puisse, sinon s'élever à la perfection, du moins devenir beaucoup meilleur qu'il ne le serait, privé de cette unique connaissance.

CHAPITRE VI.

LA VERTU CONDUIT A LA POSSESSION DE DIEU.

9. Il est hors de doute que la vertu rend l'âme parfaite. Mais on peut demander si la vertu existe par elle-même, ou si, pour exister, elle a besoin d'être dans l'âme. C'est encore là une question très-relevée et qui exigerait de longs développements. Mais voici comment je l'abrégerai; et comptant sur l'assistance divine, j'espère la résoudre, selon mes forces, avec clarté et concision. Que la vertu puisse exister par elle-même, sans être localisée dans l'âme, ou qu'elle ait besoin de l'âme pour subsister; il est certain que pour parvenir à la vertu l'âme suit une certaine direction ; est-ce la sienne propre? est-ce celle de la vertu? est-ce celle qui lui serait imprimée par un troisième moteur qui ne serait ni l'âme ni la vertu? Mais si l'âme se suit elle-même, pour parvenir à la vertu, elle suit je ne sais quel guide insensé; car tant qu'elle ne possède pas la vertu, l'âme n'est qu'une insensée. D'un autre côté le but suprême de ceux qui cherchent, c'est d'atteindre ce qu'ils poursuivent ; l'âme désirera-t-elle ne pas atteindre ce qu'elle cherche ? c'est une absurdité ; ou bien, comme en se suivant elle-même elle ne suit qu'un guide insensé, elle parviendra infailliblement à la folie qu'elle veut éviter. Et si c'est la vertu qu'elle suit, avec le désir de l'obtenir, comment poursuit-elle ce qui n'est pas? ou comment désire-t-elle

obtenir ce qu'elle possède ? Donc, ou la vertu est quelque chose de distinct de l'âme, ou, si l'on veut qu'elle n'en soit qu'une habitude et pour ainsi dire une qualité, il est nécessaire que l'âme poursuive quelque chose au dehors d'elle, si elle veut que la vertu puisse germer en elle. En effet, et c'est là, pour moi, une vérité de la dernière évidence, si elle ne poursuit rien, ou si elle ne poursuit que la folie, elle ne saurait parvenir à la sagesse.

10. Ce que l'âme poursuit pour arriver à la possession de la vertu et de la sagesse, ne peut être que l'homme sage ou bien Dieu. Mais nous avons dit précédemment que le souverain bien de l'homme doit être tel qu'on ne puisse le perdre involontairement et malgré soi. Or peut-on douter un instant que l'homme sage, si c'est lui qu'il suffit de rechercher pour être vertueux, puisse nous être enlevé, et sans notre consentement, et malgré notre opposition? Il ne reste donc plus que Dieu ; c'est en le recherchant que nous arriverons à la vie vertueuse, et c'est en le trouvant que nous trouverons en outre le bonheur. Niera-t-on l'existence de Dieu? A celui qui en serait là, je ne saurais plus quel langage adresser; le meilleur langage serait le silence le plus profond. Toutefois s'il se rencontrait de ces athées, il faudrait avec eux invoquer d'autres principes, développer d'autres raisons et débuter autrement que nous ne l'avons fait dans ce livre. Quant à mes adversaires actuels, ils ne nient pas l'existence de Dieu, ils avouent même que sa providence prend soin des choses humaines. Et en vérité pourrait-on donner le nom de religion à une secte qui refuserait d'admettre que la Providence divine s'étend au moins sur nos âmes?

CHAPITRE VII.

DIEU RÉVÉLÉ PAR LES ÉCRITURES. — L'ÉCONOMIE DIVINE TOUCHANT NOTRE SALUT. — ABRÉGÉ DE LA FOI.

11. Comment poursuivre Dieu puisque nous ne le voyons pas? et comment le verrions-nous, n'étant que des hommes et des hommes insensés? Sans doute ce n'est pas par les yeux du corps, mais par l'esprit que nous pouvons le voir; mais où trouver un esprit qui tout enveloppé du voile de l'ignorance soit capable, je ne dis pas d'arriver, mais de faire effort pour arriver à se plonger dans cet océan de lumière? Recourons donc à l'enseignement de ceux dont la sagesse nous offre des garanties suffisantes. La raison a pu nous amener jusqu'ici. Car elle traitait de choses humaines, sinon avec la certitude de la vérité, au moins avec la sécurité que donne l'habitude. Mais maintenant que nous sommes arrivés au seuil des choses divines, elle fait volte-face, son regard est impuissant, elle est frémissante, haletante, palpitante d'amour, mais, frappée par l'éclat de la vérité, elle veut rentrer dans ses ténèbres habituelles, moins par choix que par impuissance. C'est ici qu'il faut craindre, qu'il faut trembler qu'elle ne devienne la victime d'une faiblesse plus grande encore, en demandant, dans sa lassitude, le repos aux ténèbres. Au moment où nous allions désirer nous y enfoncer de nouveau, ah ! qu'il plaise à l'ineffable Sagesse de nous offrir l'ombrage de l'autorité; qu'elle ranime doucement notre courage en montrant à nos yeux les faits et les paroles des Livres saints, comme autant de signes qui par leurs ombres mêmes adouciront pour nous l'éclat de la vérité.

12. Notre salut pourrait-il exiger quelque chose de plus ? Où trouver et plus de bienveillance et plus de libéralité que dans la divine Providence? Refusant d'abandonner entièrement à lui-même l'homme révolté contre ses lois, le voyant dévoré par la passion des choses mortelles et condamné avec justice à ne laisser après lui qu'une postérité soumise à la mort, elle ne l'a pas entièrement délaissé. Grâce à des secrets admirables et incompréhensibles; grâce à la succession mystérieuse des biens qu'elle a créés pour l'homme, cette puissance souverainement juste possède tout à la fois et la sévérité de la vengeance et la libéralité du pardon. Voulons-nous comprendre ce que cette conduite renferme de beauté, de grandeur, de vraiment digne de Dieu; enfin de vérité objet de mes recherches? Commençons par l'étude des choses humaines et de ce qui nous touche de plus près, gardons la foi et les préceptes de la vraie religion ; ne désertons pas ce chemin sûr où Dieu nous donne pour guides les patriarches avec leur élection, la loi et son pacte, les prophètes avec leurs prédictions, le mystère de l'Homme-Dieu, le témoignage des apôtres, le sang des martyrs et la conversion des gentils. Ne me demandez donc pas ma pensée personnelle; écoutons

plutôt les oracles célestes, et aux enseignements divins soumettons nos faibles raisonnements.

CHAPITRE VIII.

S'ÉLEVER VERS DIEU PAR UN AMOUR SOUVERAIN.

13. Voyons quelle règle de vie nous trace le Seigneur lui-même dans l'Evangile, et l'apôtre Paul après lui : ces Ecritures, du moins, nos adversaires n'osent pas les rejeter. Dites-nous vous-même, ô Christ, quelle fin, quelle béatitude vous nous prescrivez ! Il n'en faut pas douter; cette fin sera celle vers laquelle nous devons tendre par un souverain amour. « Tu aimeras, nous dit-il, le Seigneur ton « Dieu.» Dites-moi, je vous en prie, dans quelle mesure je dois aimer; car dans l'amour de mon Seigneur je crains de faillir par excès ou par défaut. « Tu aimeras, répond-il, de tout « ton cœur.» Ce n'est pas assez. De toute « ton « âme. » Ce n'est pas assez encore. De tout « ton « esprit [1].» Que veux-tu de plus?—Si je voyais quelque chose de plus, je le voudrais encore. Et saint Paul, qu'ajoute-t-il? «Nous savons, dit-« il, que pour ceux qui aiment Dieu, toutes « choses se changent en bien.» Qu'il nous dise à son tour la manière d'aimer. Il répond : « Qui « pourra nous séparer de la charité de Jésus-« Christ? les tribulations? les chaînes? la persé-« cution? la faim? la nudité? les dangers? le « glaive [2]? » Nous venons d'apprendre ce que nous devons aimer, et dans quelle mesure nous devons l'aimer : c'est là que doivent tendre tous nos efforts, tel doit être le but de tous nos desseins. Notre souverain bien c'est Dieu ; ne restons pas en deçà, ne cherchons rien au delà ; le premier est dangereux, le second est inutile.

CHAPITRE IX.

LA CHARITÉ. — ACCORD DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT.

14. Maintenant voyons si ces maximes tirées de l'Evangile et de saint Paul sont aussi revêtues de l'autorité de l'Ancien Testament; dans un sujet aussi évident et facile, des investigations profondes ne sont point nécessaires, l'attention suffit. Quant à la première de ces maximes, il est clair pour tout le monde

[1] Matth. XXII, 37. — [2] Rom. VIII, 28, 35.

qu'elle est tirée de cette loi, qui fut donnée par Moïse. En effet, nous y lisons : « Tu aime-« ras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, « de toute ton âme et de tout ton esprit [1]. » Et quant au rapprochement à établir entre le texte de saint Paul et l'Ancien Testament, pourquoi insister, puisque l'Apôtre, afin de nous épargner une trop longue recherche, a fait lui-même ce rapprochement? Après avoir dit que rien, ni la tribulation, ni les chaînes, ni la persécution, ni la pauvreté, ni les périls, ni le glaive, ne peut nous séparer de la charité de Jésus-Christ, il ajoute aussitôt : « Comme il « est écrit, c'est à cause de vous que nous som-« mes dans l'affliction tous les jours, on nous « regarde comme des brebis destinées à la bou-« cherie [2]. » Nos adversaires, il est vrai, ont pour habitude d'objecter que ce passage a été inséré après coup par les falsificateurs du texte sacré. Misérable réponse, et qui montre combien ils sont pris de court ! Car n'est-ce pas là le dernier mot de ceux qui n'ont plus rien à dire?

15. J'insiste et leur pose ces questions : Niez-vous que cette maxime se trouve dans l'Ancien Testament, ou bien prétendez-vous qu'elle ne concorde pas avec celle de l'Apôtre ? Pour répondre à la première question, il suffit d'ouvrir les Livres saints; quant à la seconde, en les voyant hésiter et courir à travers champs, je les invite à réfléchir et à peser les paroles citées. A cette condition je leur offre la paix; autrement je les poursuivrai en leur déroulant l'interprétation donnée par des intelligences jugeant sans passion. En effet, quoi de plus sensible que la relation qui unit ces deux maximes? Les tribulations, les chaînes, la persécution, la faim, la nudité, le péril, ces afflictions de toute sorte sont renfermées dans ce seul mot de l'Ancien Testament : « c'est pour vous « que nous sommes affligés. » Reste le glaive qui, à la vérité, ne nous procure pas une vie douloureuse, puisqu'il tranche l'existence contre laquelle il se lève. Or c'est au glaive que correspondent ces paroles : « On nous a regardés « comme des brebis destinées au sacrifice.» Enfin la charité pouvait-elle être désignée plus clairement que par ces paroles : « à cause de vous?» Essaie maintenant de prouver que ce texte ne se trouve pas dans l'apôtre saint Paul, et que c'est moi qui l'ai forgé. Hérétique, prouve alors que ces paroles ne se rencontrent pas dans l'ancienne loi, ou bien qu'elles ne concor-

[1] Deut. VI, 5. — [2] Rom. VIII, 28, 35.

dent pas avec le texte de l'Apôtre. Tu ne l'oseras pas; et comment l'oserais-tu? D'un côté le manuscrit lui-même, de l'autre l'intelligence de chacun attestent et l'authenticité de ces paroles et leur parfaite conformité avec celles de l'Apôtre. De quelle valeur est maintenant cette audacieuse imputation : les Ecritures ont été interpolées? Enfin que répondras-tu à celui qui te dira : c'est ainsi que je crois, et si je lis ces Livres, c'est parce que tout m'y apparaît concorder parfaitement avec la foi chrétienne? Dis plutôt, si tu l'oses, et si la pensée te vient de me répondre, dis qu'il faut bien se garder de croire que les apôtres et les martyrs aient souffert, pour Jésus-Christ, les tourments les plus cruels; qu'ils aient été regardés par leurs persécuteurs comme des agneaux destinés au sacrifice. Et si ce langage te révolte toi-même, pourquoi me calomnier jusqu'à me faire un crime de trouver dans ce livre ce que, de ton propre aveu, je suis obligé de croire?

CHAPITRE X.

CE QUE L'ÉGLISE NOUS ENSEIGNE PAR RAPPORT A DIEU.— LES DEUX DIEUX DES MANICHÉENS.

16. Accordes-tu que l'on doit aimer Dieu, mais non ce Dieu qu'adorent tous ceux qui acceptent l'autorité de l'Ancien Testament? Tu prétends donc que l'on ne doit aucun culte à ce Dieu qui a créé le ciel et la terre. C'est là, en effet, le Dieu qui nous est proclamé dans toutes les pages de nos livres sacrés, et vous-mêmes vous avouez que cet univers, que nous exprimons par le ciel et la terre, a pour Créateur un Dieu et un Dieu bon. Je n'ignore pas qu'en discutant avec vous, il faut faire une restriction, quand on parle de Dieu. En effet, vous enseignez la coexistence de deux dieux distincts, l'un bon et l'autre mauvais. Vous dites que vous honorez, et que, selon vous, on doit honorer le Dieu par qui le monde a été créé, mais vous soutenez que ce Dieu n'est pas celui dont nous parle l'Ancien Testament. Quelle impudence de vous obstiner, mais en vain, à donner une mauvaise interprétation à la croyance qui nous a été transmise avec autant de raison que d'utilité! Mais sachez-le, vos discussions, aussi insensées qu'impies, ne peuvent soutenir la comparaison avec l'enseignement de ces hommes doctes et pieux qui, dans l'Eglise catholique, expliquent les saintes Ecritures à ceux qui veulent les entendre et qui en sont dignes. Nous avons, bien autrement que vous ne le pensez, l'intelligence de la loi et des prophètes. Cessez de vous tromper vous-mêmes; le Dieu que nous adorons n'est point un Dieu pénitent, un Dieu jaloux, indigent, cruel, cherchant son plaisir dans l'effusion du sang des hommes ou des animaux, voyant d'un œil satisfait les fautes et les crimes, bornant son empire à une parcelle de terre. C'est pourtant à de semblables inepties que vous vous attachez, avec autant d'obstination que de gravité! Aussi vos invectives ne nous atteignent point, quoique vous exposiez vos contes de vieilles femmes et vos fables puériles, dans un style d'autant plus sot qu'il affecte plus de violence. Et si parmi nous il en est qui se laissent ébranler et qui passent dans votre camp, n'en concluez pas qu'ils condamnent l'enseignement de notre Eglise, mais seulement qu'ils l'ignorent.

17. Si donc quelque chose d'humain bat encore dans votre poitrine, si vous avez quelque souci pour vous-mêmes, cherchez plutôt, avec soin et piété, l'explication de ces textes. Cherchez, malheureux; car nous réprouvons de toutes nos forces, et sans relâche, cette foi qui attribue à Dieu des imperfections qui ne peuvent lui convenir. Quand nous voyons interpréter à la lettre ces textes de l'Ecriture, nous redressons cette simplicité, nous nous rions de cette obstination. Et sur beaucoup d'autres points que vous ne pouvez comprendre, la doctrine catholique en défend la croyance à tous ceux qui se sont dépouillés de la légèreté de l'esprit et qui, grâce à l'étude et à la méditation plus encore qu'aux années, parviennent rapidement à la blanche couronne de la sagesse. Croire que Dieu, à l'instar d'une quantité, est contenu dans l'espace, supposât-on cet espace infini, nous enseignons que c'est là une folie. Admettre qu'il se meut d'un point à un autre, soit quant à sa substance tout entière, soit quant à telle portion de lui-même, nous proclamons hautement que c'est un crime. Et si quelqu'un s'imagine que Dieu, dans sa substance ou sa nature, peut subir, de quelque manière que ce soit, une mutation ou un changement, nous le condamnons comme victime d'une incroyable démence et d'une impiété criminelle. C'est là imiter les enfants qui, très-souvent, se représentent Dieu sous une forme humaine et s'imaginent que c'est

là sa réalité. Peut-on quelque chose de plus abject? Mais on trouve aussi beaucoup de vieillards qui contemplent l'inviolable et immuable majesté, bien au-dessus et au-delà de toute forme du corps et de l'esprit humain. Or, nous l'avons déjà dit, ces différents âges se font reconnaître à la vertu et à la prudence dont ils donnent des preuves et non aux années qu'ils ont vécu. Mais parmi vous, s'il n'est personne qui assimile la substance divine au corps humain, il n'est personne non plus qui ne la souille de la difformité de l'erreur humaine. Au contraire ceux qui, semblables à des enfants au berceau, restent suspendus au sein de l'Eglise catholique, s'ils ont été soustraits aux ravages de l'hérésie, nous les voyons se nourrir chacun suivant ses besoins et ses forces, et s'avancer tous, quoique d'une manière différente, vers la plénitude de l'homme parfait. Ils arrivent ensuite à la maturité et à la science de la sagesse et obtiennent ainsi, dans la mesure même de la volonté, la faculté de jouir de la béatitude.

CHAPITRE XI.

DE L'AMOUR SOUVERAIN POUR DIEU. — LES DEUX CONDITIONS DU SOUVERAIN BIEN.

18. Chercher Dieu c'est donc aspirer à la béatitude ; le posséder c'est la béatitude même. C'est par l'amour que nous le cherchons. L'atteindre, ce n'est pas nous transformer en lui, mais nous rapprocher de lui d'une manière admirable et tout intellectuelle, devenant, pour ainsi dire, tout illuminés et inondés de sa vérité et de sa sainteté. En effet, il est la lumière elle-même et c'est par lui seul que nous pouvons être éclairés. Dès lors, pour parvenir à la vie heureuse, « le grand et le premier com« mandement le voici : Tu aimeras le Seigneur « ton Dieu , de tout ton cœur, de toute ton « âme et de tout ton esprit : car tout se change « en bien pour ceux qui aiment Dieu. » C'est pourquoi l'Apôtre ajoute presque aussitôt : « Je « suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les « anges, ni les puissances, ni les choses présen« tes ni les choses futures, ni la hauteur, ni la « profondeur, ni aucune créature ne pourra « nous séparer de la charité de Dieu qui est en « Jésus-Christ Notre-Seigneur [1]. » Si donc tout se change en bien pour ceux qui aiment Dieu, il faut conclure que le souverain bien ou le bien par excellence consiste non-seulement à aimer, mais à aimer de telle sorte que nous ne puissions rien aimer davantage. Et c'est là ce qui nous est indiqué et exprimé par ces paroles : « De toute ton âme, de tout ton « cœur, de tout ton esprit. » Après des expressions aussi formelles et acceptées avec la foi la plus vive, comment douter encore que Dieu soit pour nous le bien par excellence, à l'acquisition duquel nous devions tendre de tous nos efforts, en le préférant à tout? D'un autre côté, si rien au monde ne peut nous séparer de sa charité, Dieu est donc de tous les biens non-seulement le plus excellent, mais encore le plus assuré.

19. Etudions brièvement chacun de ces caractères. Personne ne peut nous séparer de Dieu, nous menaçât-il de la mort. En effet, ce par quoi nous aimons Dieu ne peut mourir qu'en cessant d'aimer Dieu ; mourir c'est ne pas aimer Dieu, et ne pas aimer Dieu c'est aimer et chercher de préférence un autre objet que lui. Pour nous séparer de Dieu, nous promettra-t-on la vie? Ce serait promettre l'eau en renonçant à la source. Un ange ne saurait nous en séparer, car quand nous sommes unis à Dieu, un ange même n'est pas plus puissant que notre âme. La vertu ne nous en sépare pas, car dût-on parler de cette vertu qui a quelque pouvoir en ce monde, l'âme unie à Dieu est bien au-dessus du monde tout entier ; et si par vertu on entend l'affection légitime de notre cœur, il nous suffit de la rencontrer dans un autre, pour nous sentir portés vers Dieu; et mieux encore, si elle est en nous c'est elle-même qui forme cette union. Les peines de la vie présente ne nous séparent pas de la charité de Dieu, car elles nous paraissent d'autant plus légères que nous nous attachons plus étroitement à Celui dont elles chercheraient à nous séparer. La promesse des biens futurs ne nous en sépare pas, car c'est de Dieu que nous viennent les promesses les plus assurées des choses futures, et quelle chose peut être meilleure que Dieu, qui est toujours présent à ceux qui lui sont unis? Ni la hauteur, ni la profondeur ne nous en séparent. En effet, veut-on parler de la hauteur ou de la profondeur de la science, j'éviterai une excessive curiosité dans la crainte de me séparer de Dieu; et l'enseignement de qui que ce soit ne m'en séparera pas davantage sous prétexte de dissi-

[1] Matth. XXII, 37, 38; Rom. VIII, 28, 38, 39.

per mon erreur, car on n'est dans l'erreur qu'autant qu'on est séparé de Dieu. Si au contraire, par ces paroles on entend les choses supérieures et les choses inférieures de ce monde, qui osera me promettre le ciel, en me séparant du Créateur du ciel; et quel enfer pourra m'effrayer jusqu'à me faire quitter Dieu, puisque si jamais je ne l'avais quitté, jamais je n'aurais connu d'enfer? Enfin quel lieu pourrait me séparer de la charité de Dieu, lui qui est tout entier partout et qui n'y serait pas ainsi, s'il pouvait être renfermé dans tel ou tel lieu particulier?

CHAPITRE XII.

LA CHARITÉ NOUS UNIT A DIEU.

20. Non, dit l'Apôtre, aucune autre créature ne nous peut séparer de Dieu. O révélateur des plus profonds mystères! Il ne s'est pas contenté de dire : une créature; il dit : aucune autre créature, nous apprenant ainsi que notre cœur, notre esprit, par lesquels nous aimons Dieu et nous nous attachons à lui, ne sont eux-mêmes que des créatures. Par ces mots : « aucune autre créature, » il entend donc les corps. Car si l'âme est une chose « intelligible, » c'est-à-dire si elle ne peut être connue que par l'intelligence, il faut entendre par les « autres » créatures, tout ce qui est « sensible, » c'est-à-dire toutes les choses qui se font connaître à nous par les yeux, les oreilles, l'odorat, le goût et le toucher; et celles-ci sont évidemment inférieures aux choses perçues par l'intelligence. Or Dieu, quoique supérieur à l'intelligence qui le perçoit, puisqu'il est son créateur et son auteur, n'est cependant lui-même connu de ceux qui en sont dignes que par cette même intelligence. Aussi était-il à craindre que l'âme humaine, élevée qu'elle est au rang des créatures invisibles et intellectuelles, ne s'aveuglât jusqu'au point de se croire de même nature que Celui qui l'a créée, et qu'ainsi elle ne se séparât par orgueil de Celui à qui elle doit rester unie par la charité. Pourtant, du moins dans une certaine mesure, elle devient semblable à Dieu; mais c'est quand elle se soumet à Lui pour en recevoir la clarté et la lumière. Si donc son union avec Dieu est d'autant plus étroite, que sa soumission est plus profonde, on doit nécessairement conclure qu'elle s'éloigne d'autant plus de lui, qu'elle porte plus loin son audace à s'égaler à lui. Et c'est cette audace qui la dissuade d'obéir aux lois de Dieu, en lui persuadant qu'il est en son propre pouvoir de devenir ce qu'est Dieu lui-même.

21. Donc plus cette âme s'éloigne de Dieu, non pas d'une distance locale, mais par l'amour et le désir des biens terrestres, inférieurs à elle-même, plus elle s'enfonce dans la folie et la misère. Au contraire, elle remonte vers Dieu par la charité et par le désir, non pas de se poser son égale, mais de se soumettre à lui. Et plus elle y apportera d'efforts et de soins, plus elle sera grande et heureuse, plus elle sera libre sous la domination de ce Maître unique. Qu'elle sache donc toujours qu'elle n'est qu'une créature. Qu'elle voie dans son Créateur une nature divine, infiniment et inviolablement douée de la vérité et de la sagesse, tandis que sur elle peut s'appesantir la folie et le mensonge, à cause des erreurs mêmes dont elle désire se dépouiller. Qu'elle prenne garde aussi que l'amour du monde sensible ne la sépare de la charité de Dieu, charité qui la sanctifie et lui assure le bonheur le plus grand et le plus constant. Donc puisque nous-mêmes nous sommes des créatures, aucune « autre » créature ne nous sépare de la charité de Dieu, qui est en Jésus-Christ Notre-Seigneur.

CHAPITRE XIII.

UNION AVEC DIEU PAR JÉSUS-CHRIST ET LE SAINT-ESPRIT.

22. A saint Paul il appartient aussi de nous dire quel est ce Christ Jésus, Notre-Seigneur. « A ceux qui sont appelés, nous prêchons, dit-il, « le Christ, Vertu et Sagesse de Dieu [1]. » Quoi donc? Jésus-Christ ne dit-il pas lui-même : « Je « suis la Vérité? » Si donc nous voulons savoir ce que c'est de bien vivre, c'est-à-dire de tendre à la béatitude par une bonne vie, ne répondrons-nous pas que c'est aimer la Vertu, aimer la Sagesse, aimer la Vérité, et l'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, cette Vertu inviolable et invincible, cette Sagesse sans aucun mélange de folie, cette Vérité sans altération et toujours la même? C'est par elle que nous connaissons le Père, car il a été dit : « personne ne vient au Père que par

[1] I [illegible]

« moi [1].» Or nous lui sommes unis par la sanctification. En effet, la sanctification produit en nous les ardeurs d'une charité pleine et entière, seule assez forte pour nous empêcher de nous détourner de Dieu, et nous porter à nous former selon lui plutôt que selon le monde. «Car, « dit le même Apôtre, il nous a prédestinés à « devenir conformes à l'image de son Fils [2]. »

23. Dès lors la charité nous rend semblables à Dieu; et après nous avoir obtenu de lui le sceau de cette conformité, de cette ressemblance, elle nous circoncit des désirs de ce monde, elle nous empêche de nous confondre avec les créatures qui doivent nous être soumises. Telle est l'œuvre propre du Saint-Esprit. « L'espérance nous préserve de la confusion, « dit l'Apôtre, parce que la charité de Dieu a été « répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit « qui nous a été donné [3].» Or nous ne pourrions jamais être renouvelés dans notre intégrité primitive par le Saint-Esprit, si lui-même n'était doué d'intégrité et d'immutabilité; et il ne peut l'être qu'en possédant la substance et la nature même de Dieu à qui seul appartient l'immutabilité et l'identité souveraine. En effet, et ce n'est pas moi qui l'affirme; c'est le même Apôtre : « toute créature est soumise à la « vanité [4]. » Or ce qui est soumis à la vanité ne peut ni nous y arracher, ni nous unir à la vérité. Si c'est là l'œuvre du Saint-Esprit, il n'est donc point une simple créature, il est Dieu, car on ne peut être que Dieu ou créature.

CHAPITRE XIV.

L'AMOUR NOUS UNIT A LA TRINITÉ.

24. Nous devons donc aimer Dieu, c'est-à-dire une sorte d'unité trine, Père, Fils et Saint-Esprit, dont je ne dirai rien autre chose, si ce n'est qu'elle est l'Etre lui-même. Car Dieu n'est-il pas le vrai et souverain Etre, « lui de « qui, par qui et en qui toutes choses existent, » comme le dit saint Paul. Il ajoute : « A lui la « gloire [5].» A lui et non pas à eux, car il n'y a qu'un Dieu. A lui la gloire, c'est-à-dire la gloire par excellence, la gloire la plus pure, la plus haute, la plus étendue. En effet plus son nom est proclamé, plus loin il est connu, plus aussi il est aimé et ardemment aimé. En agir ainsi, c'est donc, de la part du genre humain, marcher d'un pas sûr et constant vers la vie parfaite et heureuse. Quand il s'agit de mœurs, à mon avis l'unique question à résoudre, c'est celle du souverain bien de l'homme vers lequel tout doit tendre. Or nous avons prouvé, soit par la raison, du moins autant que nous l'avons pu, soit par l'autorité divine, infiniment supérieure à notre raison, que ce souverain bien de l'homme n'est autre que Dieu lui-même. En effet quel peut être pour l'homme le bien par excellence, en dehors de celui dont la possession produit le souverain bonheur? Et ce bien, c'est Dieu à qui nous ne pouvons nous unir que par la dilection, l'amour, la charité.

CHAPITRE XV.

DÉFINITION CHRÉTIENNE DES QUATRE VERTUS CARDINALES.

25. Si la vertu est le chemin du bonheur, que peut être la vertu sinon amour souverain pour Dieu ? Quand donc on dit qu'elle est quadruple, je crois qu'on l'entend des divers états de cet amour. Ces quatre vertus, plaise à Dieu que leur efficacité soit dans tous les cœurs, comme leurs noms sont dans toutes les bouches ! — Voici comme je les définis sans hésiter : La tempérance, c'est l'amour se donnant tout entier à l'objet aimé ; la force, c'est l'amour supportant tous les maux à cause de l'objet aimé ; la justice, l'amour soumis au seul objet aimé, et par suite régnant sur tout le reste avec droiture ; enfin, la prudence, c'est l'amour faisant un choix judicieux de ce qui peut lui être utile à l'exclusion de ce qui peut lui être nuisible . Et cet amour, nous avons dit que ce n'est pas l'amour de n'importe quel objet, mais uniquement l'amour de Dieu, c'est-à-dire l'amour du souverain bien, de la souveraine sagesse, de la concorde souveraine. Je pourrais donc encore définir ces vertus : la tempérance c'est l'amour de Dieu, se conservant intègre et incorruptible; la force, c'est l'amour supportant facilement tout à cause de Dieu ; la justice, c'est l'amour ne servant que Dieu seul et par suite régissant avec droiture tout ce qui est soumis à l'homme; la prudence, c'est l'amour discernant judicieusement ce qui peut nous aider à arriver à Dieu ou ce qui peut nous détourner de lui.

[1] Jean, XIV, 6. — [2] Rom. VIII, 29. — [3] Ib. V, 6. — [4] Ib. VIII, 20. — [5] Rom. XI, 36,

CHAPITRE XVI.

ACCORD DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT.

26. Quant au genre de vie qui découle de chacune de ces vertus, je l'exposerai brièvement. Mais avant tout, comme je l'ai promis, je dois rapprocher de ces témoignages du Nouveau Testament que j'invoque déjà depuis longtemps, d'autres témoignages semblables tirés de l'ancien. Paul serait-il le seul à nous dire que nous devons être soumis à Dieu, que rien ne doit s'interposer entre nous et lui? Le prophète n'a-t-il pas exposé très-exactement et brièvement la même pensée quand il a dit : « Il m'est bon d'adhérer à Dieu [1] ? » Tout ce qui est longuement développé, dans saint Paul, au sujet de la charité, n'est-il pas renfermé dans ce seul mot : « adhérer? » Et cette expression : « il m'est bon, » n'a-t-elle pas le même sens que ces autres paroles : « tout « se change en bien pour ceux qui aiment « Dieu [2]. » Il suffit donc d'une seule phrase et de deux mots, au prophète, pour exposer et la puissance et l'efficacité de la charité.

27. De même l'Apôtre nous dit du Fils de Dieu, qu'il est la vertu et la sagesse de Dieu [3], attribuant ainsi la vertu à l'action, et la sagesse à l'enseignement. D'un autre côté nous lisons dans l'Evangile : « tout a été fait par lui ; » et il y a là l'expression de l'action et de la vertu ; ailleurs, l'enseignement et la connaissance du vrai nous sont aussi clairement indiqués par ces paroles : « Et la vie était la lumière des hom« mes [4]. » Or ces témoignages du Nouveau Testament ne trouvent-ils pas un parallèle bien frappant dans ces paroles de l'Ancien, traitant de la sagesse : « Elle atteint de la fin à la fin avec « force et elle dispose tout avec douceur ? » Atteindre fortement, c'est bien le caractère de la force ; disposer avec suavité, c'est bien l'art et la raison. Mais si ces rapprochements vous paraissent obscurs, entendez ce qui suit : « Dieu l'a « aimée par-dessus tout, car elle est la maîtresse « de l'enseignement de Dieu et l'électrice de « ses œuvres [5]. » Il ne s'agit point ici de l'action ; car choisir les œuvres n'est pas une même chose avec l'action même ; c'est l'enseignement seul que nous devons y voir. Mais afin que la proposition que nous voulons démontrer soit complète et afin de prouver que l'œuvre est due à la force, lisez ce qui suit : « Que si, « est-il dit, la possession que l'on ambitionne « dans la vie est honnête, qu'y a-t-il de plus « honnête que la sagesse qui opère toutes cho« ses? » Se peut-il une expression plus belle et plus claire, et même plus riche? Si vous n'en êtes pas frappé, écoutez encore et toujours dans le même sens : « La sagesse enseigne la sobriété, « la justice et la vertu.[1] » La sobriété me semble désigner la connaissance même du vrai, c'est-à-dire l'enseignement ; quant à la justice et à la force elles se rapportent à l'action et à l'opération. Cette force et cette sobriété dont le Fils de Dieu gratifie ceux qui l'aiment, je ne sais à quoi les comparer, puisque le même prophète, pour en exprimer la valeur ajoute aussitôt : « La sagesse enseigne la tempérance, la jus« tice et la force, et rien n'est plus utile aux « hommes pendant la vie [2]. »

28. Dira-t-on que ces paroles n'ont pas été dites du Fils de Dieu ? Mais que signifient donc celles-ci : « La sagesse révèle la gloire de sa « génération, car elle habite avec Dieu [3]. » Le sens ordinaire du mot génération n'a-t-il pas trait à la paternité? La cohabitation, à son tour, ne proclame-t-elle pas, n'affirme-t-elle pas l'égalité avec le Père? De plus, puisque Paul dit du Fils de Dieu qu'il est « la sagesse de Dieu [4] ; » puisque le Sauveur dit de lui-même : « Per« sonne ne connaît le Père, si ce n'est son Fils « unique [5], » le Prophète pouvait-il s'exprimer plus clairement qu'en disant : « Elle était avec « vous, cette sagesse qui connaît vos œuvres, « elle était avec vous quand vous formiez l'im« mense univers, et elle savait ce qui devrait « plaire à vos yeux [6]. » Que Jésus-Christ soit la vérité, c'est ce que nous prouvent ces paroles : « Il est la splendeur du Père [7]. » Qu'y a-t-il en effet autour du soleil si ce n'est la splendeur ? et que peut-on voir de plus clair et de plus formel dans l'Ancien Testament pour exprimer la même pensée, si ce n'est ces paroles : « Votre vérité vous entoure [8] ? » Enfin la Sagesse même nous dit dans l'Evangile : « Per« sonne ne vient à mon Père si ce n'est par « moi [9] ; » et le Prophète dit de même : « Qui « donc connaît votre pensée, si vous ne lui avez « pas donné la sagesse ? » Et un peu plus loin : « Les hommes ont connu les choses qui vous « plaisent, et ils ont été guéris par la sagesse [10]. »

[1] Ps. LXXII, 28. — [2] Rom, VIII. 35, 28. — [3] I Cor. I, 24. — [4] Jean, I, 3, 4. — [5] Sag. VIII, 1, 2.

[1] Sag. VIII, 5,7. — [2] Retract. l. I, c. 7, n. 3. — [3] Sag. VIII, 3. — [4] I Cor. I, 24. — [5] Mat. XI, 27. — [6] Sag. IX, 9. — [7] Hebr. I, 3. — [8] Ps. LXXXVIII, 9. — [9] Jean, XIV, 6. — [10] Sag. IX, 17, 19.

29. Saint Paul nous dit : « la charité de Dieu « a été répandue dans nos cœurs par le Saint-« Esprit qui nous a été donné [1] ; » et le Prophète : « Parce que le Saint-Esprit, qui ensei-« gne toute science, fuit le déguisement [2]. » Là où il y a déguisement il n'y a pas de charité. Saint Paul ajoute : « Devenir semblables à l'i-« mage du Fils de Dieu [3]. » Et le Prophète : « La « lumière de votre visage, Seigneur, a été gra-« vée sur nous [4]. » Saint Paul prouve que le Saint-Esprit est Dieu, et dès lors qu'il n'est point une simple créature ; le Prophète dit de même : « Et du haut des cieux vous enverrez le « Saint-Esprit [5]. » Or Dieu seul est le Très-Haut, rien ne le surpasse en élévation. Paul prouve que la Trinité est un seul Dieu quand il dit : « A lui la gloire [6]. » Nous lisons de même dans l'Ancien Testament : « Ecoute, Israël, le Sei-« gneur ton Dieu est un seul Dieu [7]. »

CHAPITRE XVII.

APOSTROPHE AUX MANICHÉENS.

30. Que voulez-vous de plus ? Pourquoi cette cruauté aveugle et impie ? Pourquoi, par une funeste séduction, pervertir les âmes ignorantes ? Pour les deux Testaments il n'y a qu'un seul et même Dieu. Ce parfait accord que je vous ai fait remarquer entre l'un et l'autre, vous l'observerez aussi sur tous les autres points si vous voulez y apporter un examen diligent et judicieux. Mais parce que plusieurs passages ne revêtent aucun ornement et y sont parfaitement appropriés à la multitude des simples esprits, auxquels ils s'adressent ; parce qu'ils leur parlent un langage humain, pour les élever à des pensées divines ; parce que beaucoup d'autres passages y sont employés dans un sens figuré ; parce que toute intelligence sérieuse, par cela même qu'elle s'exerce plus utilement à en découvrir le sens véritable, éprouve à le trouver la satisfaction la plus complète ; vous, Manichéens, vous abusez étrangement de ce plan admirable du Saint-Esprit, vous l'exploitez pour tromper vos auditeurs et les faire tomber dans le piége. Quant à savoir pourquoi la divine Providence vous laisse en agir ainsi, et avec quelle vérité l'Apôtre a dit : « Il faut qu'il y ait des hérésies, « afin que les justes se manifestent parmi « vous [8], » ce pourquoi, il serait trop long de l'expliquer, et ce que l'on pourrait vous dire, il ne vous est pas donné de le comprendre. Je vous connais parfaitement. Vous venez avec des âmes malades, empoisonnées, alourdies par ces fantômes corporels dont vous vous repaissez ; vous venez ainsi essayer de juger les choses divines, dont vos pensées ne soupçonnent pas la hauteur.

31. Tout ce que nous prétendons avec vous, ce n'est pas de vous faire comprendre, vous ne le pouvez pas, mais de vous inspirer au moins quelquefois le désir de comprendre. C'est là l'œuvre de la simple et pure charité de Dieu, cette charité dont nous avons déjà beaucoup parlé, c'est surtout dans les mœurs qu'elle éclate, et inspirée par le Saint-Esprit elle conduit au Fils, c'est-à-dire à la sagesse de Dieu, par laquelle le Père lui-même nous est connu. Mais si toutes les forces de l'âme ne se réunissent pas pour parvenir à la Sagesse et à la vérité, jamais nous ne pourrons y atteindre. Au contraire, si on les recherche comme elles le méritent, elles ne pourront ni se soustraire ni se cacher à ceux qui les aiment. De là cette parole que vous avez vous-mêmes habituellement sur les lèvres : « Demandez et « vous recevrez, cherchez et vous trouverez, « frappez et l'on vous ouvrira [1]. Il n'est rien de « caché qui ne doive être découvert [2]. » C'est par l'amour que l'on demande, par l'amour que l'on cherche ; il enflamme nos désirs, nous révèle les secrets divins, et nous y attache indissolublement. A l'aide de menteuses interprétations, vous alléguez l'Ancien Testament pour vous détourner de cet amour de la sagesse et de l'empressement à la chercher, tandis que nous y trouvons de quoi enflammer de plus en plus nos désirs.

32. Soyez donc un instant dociles, et écoutez sans obstination ce que dit le Prophète : « La « sagesse brille et ne s'éclipse jamais, elle se « laisse voir à ceux qui l'aiment et trouver à « ceux qui la cherchent ; elle vole à la rencon-« tre de ceux qui la désirent, afin de se dévoiler « à leurs yeux. Quiconque lui consacrera ses « veilles, n'éprouvera aucune lassitude, car il « la trouvera assise à la porte de sa demeure. « Si l'on fait d'elle l'aliment de ses pensées, on « fait preuve d'un sens consommé ; et celui qui « veillera à cause d'elle sera promptement en « sûreté, car elle va cherchant de tous côtés « ceux qui sont dignes d'elle ; sur le chemin elle

[1] Rom. v, 5, — [2] Sag. I, 5. — [3] Rom. VIII, 29. — [4] Ps. IV, 7. — [5] Sag. IX, 17 — [6] Rom. XI, 36. — [7] Deut. VI, 4. — [8] I Cor. XI, 19.

[1] Matth. VII, 7. — [2] Id. X, 26.

« montre à eux avec un visage riant, et accourt « à leur rencontre avec le cortége de sa Provi- « dence. Dès lors, le commencement de la sa- « gesse, c'est le désir sincère de l'instruction ; « le désir de l'instruction c'est l'amour de la « sagesse ; cet amour n'est autre que l'observa- « tion de ses lois ; cette observation est la con- « sommation de la parfaite pureté de l'âme ; « enfin cette parfaite pureté approche l'homme « de Dieu. C'est ainsi que le désir de la sagesse « conduit l'homme au royaume éternel[1]. » Déclamerez-vous donc encore contre ces vérités ? Ainsi exposées et avant même d'être comprises, n'annoncent-elles pas qu'elles signifient quelque chose de grand, et qu'elles renferment quelque chose d'ineffable ? Oh ! que ne pouvez-vous comprendre ce qui vient d'être cité ! A l'instant même vous rejetteriez avec mépris toutes ces fables ineptes, ces vaines images corporelles, et avec la plus vive allégresse, avec l'amour le plus sincère et la foi la plus inébranlable, vous vous jetteriez dans le très-chaste sein de l'Eglise catholique.

CHAPITRE XVIII.

L'EGLISE CATHOLIQUE RÉSUMANT LES DEUX TESTAMENTS.

33. Je pouvais, dans la mesure de ma faiblesse, discuter chaque point en particulier, éclaircir et démontrer les passages que j'ai cités et dont l'excellence et la profondeur surpassent tout ce que l'on en peut dire. Je le pouvais, mais jusqu'à ce que vous ayez fait taire vos récriminations je dois garder le silence. En effet ce n'est pas en vain qu'il a été « dit : Ne donnez pas aux chiens les choses « saintes[2]. » Ne vous irritez pas. Moi-même j'ai crié, j'ai été chien, quand il s'agissait pour moi non pas du droit d'enseigner, mais de résister aux mauvais traitements. Si donc vous aviez la charité dont nous traitons, ou même si vous l'aviez eue autrefois, au degré que réclame l'importance de connaître la vérité, Dieu vous montrerait que ce n'est pas parmi les Manichéens que se trouve la foi chrétienne ; cette foi qui conduit jusqu'à la plus sublime sagesse, jusqu'à la plus haute vérité et dont la possession réalise en nous le vrai bonheur ; Dieu vous montrerait enfin que cette foi n'est nulle part que dans l'enseignement catholique.

[1] Sag. VI, 13-21. — [2] Matth. VII, 6.

Et quel autre désir exprime saint Paul quand il s'écrie : « Dans ce but je courbe les genoux « devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ « de qui découle toute paternité au ciel et sur « la terre, afin que selon les richesses de sa « gloire, il vous fortifie dans l'homme inté- « rieur par son Esprit-Saint, qu'il fasse que Jé- « sus-Christ habite par la foi dans vos cœurs, et « qu'étant enracinés et fondés dans la charité, « vous puissiez comprendre avec tous les saints « quelle est la largeur, la longueur, la hauteur « et la profondeur de l'amour de Jésus-Christ « pour vous, et qu'ainsi vous soyez comblés de « toute la plénitude des dons de Dieu[1] ? » Peut-on s'exprimer plus clairement ?

34. Je vous en prie, examinez un peu, étudiez l'accord des deux Testaments. Cet accord nous découvrira et nous enseignera suffisamment la direction à imprimer aux mœurs et le terme auquel il faut rapporter toutes choses. L'amour de Dieu ; c'est de lui que l'Evangile nous parle dans ces paroles : « Demandez, cher- « chez, frappez[2] ; » c'est vers lui que nous presse saint Paul en disant : « Afin qu'enracinés et fon- « dés dans la charité vous puissiez compren- « dre[3]. » De son côté le Prophète nous assure que la sagesse peut être facilement connue de ceux qui l'aiment, la cherchent, la désirent, lui consacrent leurs veilles, leurs pensées et leurs soins. Le salut de l'âme et la voie du bonheur jaillissent donc visiblement de l'accord des deux Ecritures ; et pourtant vous préférez les poursuivre de vos cris calomnieux, plutôt que de vous soumettre à leur enseignement. Je formulerai en peu de mots ma pensée : écoutez les docteurs de l'Eglise avec le même esprit pacifique et la même bonne volonté avec lesquels je vous ai écoutés moi-même ; il ne vous faudra pas neuf ans, comme vous les avez exigés de moi, sans doute pour vous jouer de ma simplicité. En bien moins de temps vous pourrez saisir la différence qui sépare la vérité du mensonge.

CHAPITRE XIX.

L'OFFICE DE LA TEMPÉRANCE, D'APRÈS LES ÉCRITURES.

35. Mais il est temps de reprendre les quatre vertus dont nous avons parlé et de tirer de chacune d'elles le mode de direction à donner

[1] Ephés. III, 14-19. — [2] Matth. VII, 7. — [3] Ephés. III, 17.

à notre vie. Etudions d'abord la tempérance qui nous assure l'intégrité et la pureté de cet amour qui nous unit à Dieu. Sa fonction est de réprimer et de calmer les passions qui nous entraînent loin des lois de Dieu et nous privent des fruits de sa bonté, c'est-à-dire, pour m'exprimer en un mot, de la vie heureuse : c'est là en effet que siége la vérité, dont la contemplation, la jouissance et l'amour persévérant nous rendent heureux. Ceux au contraire qui s'en éloignent deviennent par le fait même victimes des plus grandes erreurs et des tourments les plus cruels. En effet, comme le dit l'Apôtre, « la racine de tous les maux c'est la « cupidité; en suivant son attrait beaucoup ont « fait naufrage dans la foi et se sont attirés des « douleurs de toute sorte [1]. » L'Ancien Testament, pour ceux qui veulent le comprendre, nous signale sans détour ce péché comme ayant été l'objet de la prévarication de l'homme dans le paradis terrestre. « Tous nous mourons dans « Adam, nous dit encore l'Apôtre, et tous nous « ressusciterons en Jésus-Christ [2]. » O sublimes mystères ! Mais je m'arrête, car je n'ai pas entrepris de vous enseigner la vérité, mais uniquement de vous détromper du mensonge, si je le puis, c'est-à-dire si Dieu exauce le vœu que je forme pour vous.

36. L'Apôtre dit donc que la racine de tous les maux c'est la cupidité ; la loi ancienne elle-même ne craint pas de lui attribuer la chute du premier homme. Le même Apôtre nous avertit aussi de dépouiller le vieil homme et de revêtir l'homme nouveau [3]. Par le premier homme il désigne Adam qui a péché ; l'homme nouveau c'est celui que dans l'Incarnation le Fils de Dieu a revêtu pour nous racheter. En effet il dit ailleurs : « Le premier « homme est l'homme terrestre formé de la « terre, et le second est l'homme céleste, des« cendu du ciel. Comme le premier fut terres« tre, ses enfants le sont aussi, et comme le « second est céleste, ses enfants partagent avec « lui cette glorieuse prérogative. Dès lors puis« que nous avons porté l'image de l'homme ter« restre, portons aussi l'image de l'homme cé« leste [4]. » En d'autres termes : Dépouillez-vous du vieil homme et revêtez l'homme nouveau. La tempérance a donc pour fonction de dépouiller le vieil homme et de nous renouveler en Dieu, c'est-à-dire de fouler aux pieds toutes les séductions corporelles, la louange populaire et de concentrer tout notre amour vers les choses invisibles et célestes. De là cette belle parole : « Si notre homme extérieur est cor« rompu, l'homme intérieur est renouvelé de « jour en jour [1]. » Entendez aussi ce chant du Prophète : « O Dieu, créez en moi un cœur pur « et dans mon sein renouvelez un esprit droit [2]. » Contre un accord aussi manifeste qui pourrait s'insurger, si ce n'est d'aveugles ennemis ?

[1] I Tim. VI, 10. — [2] I Cor. XV, 22. — [3] Coloss. III, 9, 10.
[4] I Cor. XI, 47-49.

CHAPITRE XX.

MÉPRIS DES CHOSES SENSIBLES. — AMOUR DE DIEU SEUL.

37. Le corps est séduit par ce qui tombe sous le sens corporel, ou, comme s'expriment certains auteurs, par les choses sensibles. Entre toutes celles-ci la plus excellente est cette lumière accessible à tous ; aussi, de tous les sens le principal c'est la vue, et la sainte Ecriture désigne sous le nom de choses visibles, toutes les choses sensibles en général. Voici en quels termes le Nouveau Testament nous interdit de les aimer : « Ne considérez point ce « qui se voit, mais ce qui ne se voit pas. Car ce « qui se voit est temporel, et ce qui ne se voit « pas est éternel [3]. » D'où l'on peut conclure que ceux-là sont bien loin du christianisme qui estiment le soleil et la lune dignes non-seulement d'amour, mais de culte. Et pourtant que pouvons-nous voir si nous ne voyons pas le soleil et la lune ? Si donc il nous est défendu de nous attacher aux choses visibles, comment pourrait les aimer celui qui veut offrir à Dieu un amour pur? Du reste ce sujet sera traité ailleurs plus explicitement : il ne s'agit pas ici de la foi mais des mœurs, car c'est par elles, si elles sont bonnes, que nous méritons de savoir ce que nous croyons. Dieu seul donc doit être aimé ; quant à ce monde tout entier et aux choses sensibles, elles ne méritent que notre mépris, et si nous nous en servons, ce n'est que pour satisfaire aux besoins de notre existence.

[1] II Cor. IV, 16. — [2] Ps. L, 12. — [3] II Cor. IV, 18.

CHAPITRE XXI.

LA GLOIRE MONDAINE ET LA CURIOSITÉ CONDAMNÉES PAR LES ÉCRITURES.

38. Le Nouveau Testament réprouve et méprise en ces termes la gloire populaire : « Si je « cherchais à plaire aux hommes, je ne serais « pas le serviteur de Jésus-Christ[1]. » D'un autre côté l'âme se forme certaines images des corps, et le résultat se nomme la science des choses. Voilà pourquoi la curiosité est également défendue, et c'est la grande fonction de la tempérance de nous en corriger. De là cette parole : « Prenez garde de vous laisser séduire par « la philosophie. » Et parce que le nom même de philosophie, pour peu qu'on l'examine, exprime une grande chose digne d'enflammer tous nos désirs, puisque la philosophie est l'amour et l'étude de la sagesse, l'Apôtre, évitant avec un grand soin de paraître nous détourner de cette sagesse, ajoute les paroles suivantes : « Et les éléments de ce monde[2]. » Combien d'hommes, en effet, après avoir quitté la vertu, ne sachant même ce qu'est Dieu et avec quelle majesté il préside à l'ordre constant de cet univers, croient se relever à leurs yeux en se livrant à des recherches curieuses et persévérantes sur cette masse de matière que nous appelons le monde. De là naît en eux un si grand orgueil qu'ils se croient volontiers habitants du ciel, parce que le ciel est assez souvent l'objet de leurs discussions. Si donc l'âme veut se conserver pure devant Dieu, qu'elle se mette en garde contre ce désir d'une vaine connaissance. En effet, trompé par cet amour, on en vient souvent à ne voir plus en soi qu'un corps. Ou bien, si forcé par l'autorité on concède encore l'existence dans l'homme de quelque chose d'incorporel, toutes les idées qu'on s'en forme, on les revêt d'images corporelles, et on prend pour la réalité ce que le sens trompeur nous découvre. C'est à cela que se rapporte la défense relative aux images, ou simulacres.

39. Ainsi le Nouveau Testament nous défend d'aimer quoi que ce soit de ce monde[3], et surtout il nous adresse cette invitation : « Gar« dez-vous de vous conformer à ce siècle[4], » parce que l'on tend toujours à se conformer à l'objet de son amour. Cherchons maintenant dans l'Ancien Testament des témoignages, nous les trouverons en grand nombre. Mais, entre tous, un seul livre de Salomon, l'Ecclésiaste, est des plus propres à faire naître en nous ce souverain mépris des choses de la terre. Voici son début : « Vanité des vani« tés[1], et tout est vanité ; quelle abondance « résulte pour l'homme de tous les travaux « qu'il accomplit sous le soleil[2] ? » Si nous étudions, si nous pesons, si nous discutons ces paroles, nous trouverons qu'elles sont de la plus absolue nécessité à tous ceux qui, pour Dieu, désirent fuir et quitter ce monde. Mais une telle étude serait trop longue ; du reste, mon sujet m'entraîne ailleurs. Qu'il me suffise de conclure que l'on doit regarder comme victimes de la vanité, tous ceux qui se laissent prendre aux apparences. Il est vrai que c'est Dieu qui est l'auteur de tous ces vains objets qui les séduisent ; mais il est vrai aussi que les hommes ne peuvent, sans crime, se soumettre à ces objets, puisque ces objets leur sont de beaucoup inférieurs. Se laisser illusionner et tromper par les biens de la terre, qu'est-ce autre chose que s'enflammer d'admiration et d'amour pour des choses bien indignes de nous ? Dès lors, dans ces choses mortelles et passagères, n'écouter que les règles de la tempérance, c'est une règle tracée par les deux Testaments. Celui qui en est là n'attache son cœur à rien, il est convaincu que rien n'est digne de nos désirs ; s'il en use ce n'est que pour satisfaire aux exigences de la vie et du devoir ; mais toujours avec modération et un détachement véritable. Au sujet de la tempérance, que ces courtes réflexions nous suffisent ; sans doute le sujet serait bien vaste, mais le but que nous nous sommes proposé, nous paraît suffisamment atteint.

CHAPITRE XXII.

L'AMOUR DE DIEU PRODUIT LA FORCE.

40. De la force, nous ne dirons que quelques mots. Quand cet amour, qui doit s'enflammer pour Dieu en toute sainteté, évite de désirer ces choses, nous lui donnons le nom de tempérance ; si, au contraire, il a pour objet ces mêmes biens à quitter, il s'appelle force. Or, de tout ce que l'on peut posséder en cette vie, le corps forme assurément pour l'homme la

[1] Gal. I, 10. — [2] Coloss. II, 8. — [3] I Jean, II, 15. — [4] Rom. XII, 2.

[1] Rét. liv. I, c. 7, n. 3. — [2] Eccles. I, 2, 3.

chaîne la plus lourde; et, d'après une juste disposition des lois de Dieu, il en devait être ainsi en punition de cet ancien péché, qui est si connu quand il s'agit d'en parler, mais qui est si mystérieux quand on essaye de le comprendre. Ce lien du corps peut empêcher qu'on ne le brise ou qu'on ne le tourmente, imprime à l'âme l'horreur du travail et de la douleur, et pour empêcher qu'on ne le perde ou qu'on ne le brise il effraye par les terreurs de la mort. L'âme, en effet, aime le corps par la force de l'habitude; mais elle ne comprend pas toujours que si elle s'en sert légitimement et en conformité avec la loi divine, il dépend d'elle de mériter à ce corps un droit légitime à son renouvellement et à sa résurrection. Quand donc, appuyée sur cet amour, elle se sera tournée tout entière vers Dieu, non-seulement elle méprisera la mort, elle ira même jusqu'à la désirer.

41. Mais reste le grand combat contre la douleur. Ici encore il n'est rien de si ardu, rien de si inflexible qui ne soit vaincu par la force de l'amour. Si, portée par cet amour, l'âme s'élève vers Dieu, on la verra supérieure à toutes les tortures, et, admirable de grandeur, elle prendra son vol sur ces ailes aussi belles que puissantes sur lesquelles s'appuie l'amour pour recevoir le baiser de Dieu. Et Dieu ne permettra pas que les adorateurs de l'or, les adorateurs de la louange, les adorateurs des femmes soient plus forts que ses propres adorateurs; pour ceux-là, en effet, ce qui les pousse ce n'est point l'amour, c'est plutôt la cupidité ou la passion. Toutefois, remarquant avec quelle ardeur ils se portent vers l'objet de leur affection, comme ils y aspirent sans cesse, comme ils surmontent les plus grands obstacles, nous devons conclure que nous aussi nous devons tout braver plutôt que d'abandonner Dieu, puisque, pour le quitter, ils ont fait de si puissants efforts.

CHAPITRE XXIII.

CONSEILS ET EXEMPLES DE FORCE TIRÉS DE L'ÉCRITURE.

42. Pourquoi réunir ici les témoignages tirés du Nouveau Testament? N'est-il pas dit: « La tribulation produit la patience, la patience « l'épreuve, et l'épreuve l'espérance[1]? » Non-seulement cette parole a été dite, elle a été prouvée et confirmée par l'exemple de ceux qui l'ont prononcée. De préférence, je chercherai donc des exemples de patience dans l'Ancien Testament, contre lequel nos ennemis déploient tant de rage. Je ne rappellerai pas même cet homme qui, au sein des souffrances du corps les plus cruelles, à la vue de l'horrible décomposition de ses membres, non-seulement supportait ces douleurs humaines, mais dissertait encore sur les choses divines. Dans chacune de ses paroles, si on les étudie avec impartialité, on verra quel cas il faut faire de ces biens sur lesquels l'homme qui les possède, prétend exercer son empire, tandis que c'est plutôt lui-même qui est asservi par la cupidité, et qu'il devient l'esclave des choses mortelles, au moment où il désire maladroitement en être le maître. Cet homme dépouillé de toutes ses richesses et réduit subitement à la plus extrême pauvreté, conserva son cœur si ferme et si attaché à Dieu, qu'il prouva suffisamment, non pas que les richesses étaient grandes pour lui, mais que lui-même était grand pour elles, et Dieu seul grand pour lui[1]. Si les hommes de notre époque pouvaient partager ces dispositions, le Nouveau Testament n'aurait pas fait, du dépouillement de ces biens, une condition si nécessaire de la perfection. Il est bien plus admirable, en effet, de les posséder sans y attacher son cœur, que d'en être entièrement dépouillé.

43. Mais puisque nous traitons de la patience à supporter la douleur et les souffrances corporelles, laissons cet homme, malgré sa grandeur, malgré son courage invincible; c'était un homme. Mais voici que l'Ecriture nous offre l'exemple d'une femme qui a déployé une force étonnante, c'est d'elle aussi que je dois m'occuper. Sans exhaler aucune parole sacrilége elle jeta au bourreau et au tyran ses sept enfants et ses entrailles maternelles. C'est elle qui, par ses exhortations, communiqua à ses enfants, dans les membres desquels elle se sentait torturée, cette force héroïque qu'elle devait déployer pour supporter elle-même les souffrances qu'elle leur avait prescrit d'acepter avec résignation[2]. Se peut-il quelque chose de plus admirable? Et cependant pourquoi s'étonner de voir l'amour de Dieu, qui la possédait entièrement, résister au tyran, au bourreau, à la douleur, à son propre

[1] Rom. v, 3, 4.

[1] Job, III. — [2] II Mac. VII.

corps, à son sexe, à ses affections? N'avait-elle pas entendu cette parole : « La mort des saints « est précieuse devant Dieu[1]. » Et cette autre : « L'homme patient est supérieur au plus « fort[2] ; » et cette autre encore : « Tout ce qui « t'arrivera accepte-le ; sois constant dans la « douleur ; prends patience au sein des hu- « miliations : car c'est dans le feu que l'or et « l'argent s'éprouvent[3] ; » et cette autre enfin : « La fournaise éprouve les vases du potier et « les tribulations éprouvent l'homme juste[4]. » Cette femme s'était nourrie de ces paroles et d'autres semblables, que le seul Esprit de Dieu a dictées non-seulement dans les livres du Nouveau Testament, mais aussi dans ceux de l'Ancien; les seuls existant alors et dans lesquels était écrit le divin précepte de la force.

CHAPITRE XXIV.

DE LA JUSTICE ET DE LA PRUDENCE.

44. Que dirai-je de la justice, dont Dieu est l'objet? N'entendons-nous pas le Seigneur nous donner cet avertissement : « Vous ne pouvez « servir deux maîtres[5]? » L'Apôtre de son côté, blâme ceux qui servent la créature de préférence au Créateur[6]. Mais auparavant n'avait-il pas été dit dans l'Ancien Testament : « Tu « adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne « serviras que lui[7]? » Du reste, pourquoi insister davantage sur ce point, puisque les livres de l'Ancien Testament sont remplis de maximes semblables? Voici donc la règle de vie que la justice imposera à cet homme aimant dont nous parlons : qu'il serve de grand cœur ce Dieu qu'il aime, c'est-à-dire le souverain bien, la souveraine sagesse, la paix par excellence. Quant au reste, qu'il se montre le maître de ce qui lui est inférieur ou, du moins, qu'il aspire à l'être. Cette règle, comme nous l'avons enseigné, repose sur l'autorité des deux Testaments.

45. Je n'insisterai pas non plus longuement sur la prudence. Sa fonction est de nous faire discerner ce que nous devons rechercher et ce que nous devons éviter. Dès lors ses soins et sa vigilance la plus assidue tendent à nous soustraire à toutes les illusions, à toutes les insinuations qui pourraient nous surprendre. De là cette parole si souvent répétée du Sauveur : « Veillez[1] ; » et celle-ci : « Marchez pen- « dant que vous avez la lumière, dans la « crainte que les ténèbres ne vous surpren- « nent[2]. » Il est dit de même : « Ne savez-vous « pas qu'un peu de levain suffit pour jeter la « fermentation dans toute la masse de la pâte[3]. » Et contre cet assoupissement de l'âme qui nous empêche de sentir le mal se glisser en nous peu à peu, quel témoignage plus formel emprunter à l'Ancien Testament, que cette parole du Prophète : « Celui qui méprise les petites cho- « ses tombera peu à peu dans les grandes[4]? » Si je n'avais pas hâte d'avancer, je développerais largement cette maxime, et si le but que nous poursuivons l'exigeait, je dévoilerais la sublimité de ces mystères, que des hommes ignorants et sacriléges couvrent de leurs railleries, prouvant ainsi, non pas qu'ils tombent peu à peu, mais qu'ils sont déjà tombés au fond de l'abîme.

CHAPITRE XXV.

LES QUATRE VERTUS ET L'AMOUR DE DIEU.

46. Pourquoi disserter plus longtemps sur les mœurs? Si Dieu est le souverain bien de l'homme, et pouvez-vous en douter? il suit nécessairement qu'aspirer au souverain bien, c'est bien vivre. Dès lors bien vivre, ce n'est rien autre chose qu'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit. C'est là, en effet, le moyen infaillible de conserver en soi un amour pur et intègre, c'est là le propre de la tempérance ; de ne laisser briser cet amour par aucun obstacle, et c'est là le propre de la force ; de ne se faire l'esclave d'aucune créature, c'est là le propre de la justice ; enfin, d'être vigilant à discerner toutes choses, pour ne se laisser surprendre ni par l'illusion, ni par le mensonge, ce qui est le propre de la prudence. Tout cela constitue une seule et même perfection pour l'homme, et cette perfection lui procure le privilége de jouir de la vérité dans toute son intégrité ; tout cela est également célébré dans les deux Testaments ; tout cela nous y est conseillé dans l'un comme dans l'autre, de la manière la plus pressante. Pourquoi donc vous obstinez-vous encore à calomnier des Ecritures dont la connaissance vous échappe? Oubliez-vous de quelle ignorance vous faites preuve en lacérant ces livres?

[1] Ps. CXV, 15. — [2] Prov. XVI, 32. — [3] Eccli, II, 4-5. — [4] Id. XXVII, 5. — [5] Matth. VI, 24. — [6] Rom. I, 25. — [7] Deut. VI, 13.

[1] Matth. XXIV, 42. — [2] Jean, XII, 35. — [3] I Cor. V, 6. — [4] Eccli. XIX, 1.

s'insurger contre eux, c'est prouver qu'on ne les comprend pas, puisque ceux-là seuls les incriminent qui ne les comprennent pas, et ceux-là seuls ne les comprennent pas qui les incriminent. En effet, s'en faire l'ennemi, c'est se mettre dans l'impossibilité de les connaître, car en les connaissant on ne peut que les aimer.

47. Aimons donc Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, nous tous qui aspirons à la vie éternelle. La vie éternelle, telle est en effet la récompense dont la promesse nous comble de joie; mais une récompense ne saurait précéder les mérites, pour l'obtenir il faut l'avoir gagnée. Qu'y aurait-il de plus injuste, et Dieu n'est-il pas la justice souveraine? Dès lors ne demandons pas la récompense avant d'avoir mérité de la recevoir. Ce serait peut-être ici le lieu de se demander ce qu'est la vie éternelle. Mais qu'il nous suffise d'entendre Celui qui nous l'accorde : « La « vie éternelle, dit-il, consiste à vous connaî- « tre, vous le vrai Dieu, et Jésus-Christ que « vous avez envoyé [1]. » La vie éternelle, c'est donc la connaissance même de la vérité. Jugez dès lors de l'erreur et du sens renversé de ceux qui se flattent d'enseigner la connaissance de Dieu, comme moyen, pour nous, d'arriver à la perfection, quand, au contraire, c'est cette même connaissance qui est la récompense de la perfection. Que devons-nous donc faire, je le demande, si ce n'est tout d'abord d'aimer d'une charité entière Celui que nous désirons connaître? De là ce principe que nous avons posé dès le début et qui est celui de l'Eglise catholique : rien n'est plus salutaire que de faire précéder la raison par l'autorité.

CHAPITRE XXVI.

AMOUR DE SOI-MÊME ET DU PROCHAIN.

48. Allons plus loin : il semble que nous n'avons rien dit du sujet de la charité, de l'homme lui-même. Mais celui qui serait de cet avis prouverait qu'il a bien peu compris ce que nous avons dit. En effet, il est impossible que celui qui aime Dieu ne s'aime pas lui-même. Je vais plus loin et je dis que celui-là seul qui aime Dieu sait s'aimer lui-même. N'est-ce pas s'aimer suffisamment soi-même que d'employer tous ses soins à parvenir à la jouissance du vrai et souverain bien? Et si ce souverain bien, comme nous l'avons prouvé, c'est Dieu lui-même, peut-on douter qu'aimer Dieu et s'aimer soi-même ne soit une seule et même chose? Mais quoi ! est-ce qu'entre les hommes, il ne doit y avoir aucun lien d'amour? Il doit tellement y en avoir, que le degré le plus sûr, pour parvenir à l'amour de Dieu, c'est l'amour de l'homme pour ses semblables.

49. Interrogé sur les préceptes qui conduisent à la vie éternelle, que le Seigneur nous formule lui-même le second commandement! Car il ne s'est pas contenté d'un seul, lui qui savait qu'entre Dieu et l'homme il y a une distance infinie, la distance qui sépare le Créateur de la créature faite à son image. Comment s'exprime-t-il? « Tu aimeras ton prochain « comme toi-même [1]. » Tu t'aimeras suffisamment toi-même, si tu aimes Dieu plus que toi-même. Dès lors ce que tu fais pour toi, fais-le aussi pour ton prochain, et cela afin qu'il aime Dieu d'un amour parfait. En effet, tu ne l'aimes pas comme toi-même, si tu ne travailles à lui faire acquérir ce même bien auquel tu aspires. Car ce bien unique est de telle nature, qu'il ne perd rien de son immensité, lors même que tous y tendent avec toi. De ce précepte donc découlent les devoirs de la société humaine, sur lesquels il est difficile de ne pas s'illusionner. Avant tout pratiquons la bienveillance, c'est-à-dire n'usons contre personne, ni de méchanceté, ni de ruse, et souvenons-nous que nous n'avons rien de plus proche que l'homme lui-même.

50. Recueille donc cette parole de saint Paul : « L'amour du prochain ne fait pas le « mal [2]. » Les témoignages que j'invoque sont très-courts, mais, si je ne me trompe, ils sont très-bien choisis et d'un parfait à-propos. Personne n'ignore, sans doute, qu'au sujet de l'amour du prochain, les Livres saints renferment, à toutes les pages, des paroles aussi nombreuses qu'importantes. Or, on peut commettre deux sortes d'offenses contre le prochain, soit en le lésant, soit en ne lui aidant pas quand on le peut. S'en rendre coupable, c'est ce qu'on appelle parmi les hommes être méchant, et celui qui aime les évite avec soin. D'où je conclus que notre proposition est suffisamment démontrée par cette parole : « la cha- « rité pour le prochain évite de faire le mal. »

[1] Jean, XVII, 3. — [2] Rét. liv. I. ch. 7, n. 4.

[1] Matth. XXII, 39. — [2] Rom. XIII, 10.

Et si nous ne pouvons parvenir au bien qu'en cessant de faire le mal, nous sommes parfaitement dans la vérité, en trouvant dans ces caractères de l'amour du prochain la source même et comme le berceau de la charité envers Dieu. En effet, de ce principe : « L'amour « du prochain ne fait pas le mal », nous nous élevons à réaliser cette autre parole citée plus haut : « Nous savons que tout arrive en bien à « ceux qui aiment Dieu [1]. »

51. Mais s'agit-il de décider si l'amour de Dieu et l'amour du prochain, marchant d'un pas égal, arrivent ensemble à la plénitude et à la perfection, ou bien si l'amour de Dieu commence le premier et si ensuite c'est l'amour du prochain qui se perfectionne avant l'autre, j'avoue que je l'ignore. D'un côté, il semble qu'au début la divine charité nous attire puissamment à elle ; de l'autre, il paraît plus facile d'atteindre la perfection dans les choses moindres. Quoi qu'il en soit, soyons certains avant tout que celui qui éprouve des sentiments de mépris à l'égard du prochain ne parviendra jamais ni à la béatitude, ni à Dieu, que pourtant il croit aimer. Plût au ciel qu'il fût aussi facile de faire du bien ou de ne pas nuire au prochain, qu'il est facile de l'aimer quand on est bien élevé et bienveillant ! La bonne volonté ne suffit pas, on a besoin encore d'une certaine raison et d'une certaine prudence que Dieu seul peut nous donner comme étant la source de tous les biens. J'avoue que c'est là une question difficile, mais puisque le sujet l'exige j'en dirai quelques mots, espérant tout de Celui qui est l'auteur de ces dons.

CHAPITRE XXVII.

BIENFAISANCE EN FAVEUR DU CORPS DU PROCHAIN.

52. Comme nous le savons, l'homme est une âme raisonnable usant d'un corps mortel et terrestre. Or celui qui aime le prochain se montre bienfaisant, aussi bien pour le corps que pour l'âme de son frère. On désigne souvent du nom de médecine les services rendus au corps, et ceux que l'on rend à l'âme se résument dans l'enseignement. Sous le nom de médecine je comprendrai ici tout ce qui protége ou rend la santé du corps. A cette classe se rapporte non-seulement ce qui est du ressort des médecins, mais encore la nourriture et le breuvage, le vêtement et l'habitation, enfin tous les moyens de défense et de protection que nous avons coutume d'employer pour soustraire notre corps aux lésions extérieures et aux accidents. En effet la faim, la soif, le froid, la chaleur et tous les accidents graves qui nous viennent du dehors sont contraires à la santé du corps.

53. Tous ceux donc qui, officieusement et par humanité, apportent remède à ces maux divers et à ces incommodités, nous les appelons des hommes miséricordieux, lors même qu'ils porteraient la sagesse jusqu'à n'être plus troublés par aucune douleur de l'âme ! Qui ne sait, en effet, que la miséricorde est ainsi nommée parce qu'elle fait sentir la *misère* au cœur de celui qui compatit aux douleurs du prochain? Cependant peut-on ne pas avouer que le sage doit être libre de toute misère quand il donne l'aumône au pauvre, la nourriture à celui qui a faim, le breuvage à celui qui a soif, le vêtement à celui qui est nu, le logement au voyageur, la liberté au captif et la sépulture au mort? Lors même qu'il accomplirait toutes ces œuvres avec un esprit tranquille, sans être atteint ni excité par l'aiguillon de la douleur, et uniquement mû par le désir d'exercer la vertu de bonté, on lui donnerait encore le nom de miséricordieux. L'exemption de toute misère n'empêche pas la juste application du mot.

54. Quand donc les insensés évitent la miséricorde comme un vice, parce que la pensée seule du devoir est impuissante à les déterminer, s'ils ne sont en proie à une perturbation réelle, on peut les croire plutôt glacés par le froid de l'insensibilité, que rassérénés par la tranquillité de la raison. Aussi le titre de miséricordieux s'applique-t-il très-justement à Dieu même. C'est à ceux qui en sont capables, par la pratique de la religion et des œuvres de zèle, à comprendre en quel sens Dieu est miséricordieux. Il ne faut pas nous laisser séduire sottement par le langage des prétendus savants ; nous arriverions à endurcir les cœurs des hommes simples, sous prétexte de leur faire éviter la pitié, au lieu de les rendre doux en leur faisant désirer la bonté. De même donc que la miséricorde nous ordonne d'apporter remède aux maux du prochain, de même l'innocence nous défend de les lui faire éprouver.

[1] Rom. VIII, 28.

CHAPITRE XXVIII.

BIENFAISANCE EN FAVEUR DE L'AME DU PROCHAIN.

55. Quant à l'enseignement, dont l'effet est de rendre à l'âme elle-même sa santé, et dont la privation fait que la santé même du corps ne peut nous exempter de la misère, c'est une science extrêmement difficile. Pour ce qui est du corps, disions-nous, autre chose est de guérir les maladies et les plaies, fonction propre à un petit nombre d'hommes ; autre chose d'apaiser la faim, d'étancher la soif et de prodiguer tous ces autres secours qui sont à la portée de tous, même des hommes de la condition la plus commune. De même, en ce qui regarde l'âme, les ministères distingués et précieux ne manquent pas non plus. Tels sont, par exemple, les exhortations et les avis par lesquels nous excitons les hommes à accomplir, envers leurs semblables, ces devoirs de miséricorde corporelle. Lorsque nous faisons nous-mêmes ces sortes d'œuvres, nous sommes utiles au corps du prochain ; lorsque nous enseignons aux autres à les faire, nous sommes utiles à l'âme.

Il est encore d'autres moyens puissants pour guérir admirablement les maladies de l'âme, aussi nombreuses que variées, et si le ciel n'avait pas daigné départir ces remèdes aux nations, il ne resterait aucune espérance de salut, en face de tous ces crimes qui progressent d'une manière si frappante. Pourquoi même ne point ajouter qu'il n'est pas jusqu'à ces soulagements du corps, pour peu qu'on remonte jusqu'à la source, qui ne portent avec eux la preuve certaine, qu'ils n'ont pu venir aux hommes d'une autre source que de Dieu même? Car c'est à lui que nous devons rapporter la stabilité et le salut de toutes choses.

56. Toutefois cet enseignement dont nous parlons, autant du moins que nous pouvons le conclure des divines Ecritures, se divise en deux parties, la coërcition et l'instruction. La coërcition se fait par la crainte et l'instruction par l'amour, j'entends l'amour pour celui à qui on vient en aide par l'instruction ; car entre ces deux motifs, celui qui vient en aide au prochain se propose toujours le motif de l'amour. Dieu seul les réunit tous les deux ; Dieu dont la bonté et la clémence nous ont faits ce que nous sommes, nous a tracé les règles de cet enseignement dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Sans doute dans l'une et l'autre de ces deux révélations, nous trouvons la crainte et l'amour : cependant la crainte l'emporte dans l'Ancien Testament, c'est l'amour qui domine dans le Nouveau ; là on nous prêchait la servitude, ici les apôtres nous prêchent la liberté. Il serait trop long de faire ressortir l'ordre admirable et l'accord divin qui unissent ces deux Testaments ; beaucoup d'écrivains aussi pieux que savants ont développé ce point de vue. Mais un tel sujet demande de nombreux volumes, si l'on veut le traiter et l'exploiter comme il le mérite et comme le comportent les forces humaines. Celui donc qui aime le prochain, s'emploie de tout son pouvoir à procurer la santé de son corps et de son âme, mais de manière toutefois à rapporter à la santé de l'âme la santé même du corps. La gradation à suivre quant à ce qui regarde l'âme c'est de lui inspirer la crainte de Dieu et ensuite son amour. Là se résume toute la perfection des mœurs, dont le résultat doit être pour nous la connaissance même de la vérité à laquelle nous aspirons si ardemment.

57. Que nous devions aimer Dieu et le prochain, les manichéens et moi nous sommes d'accord sur ce point. Seulement, ils nient que ce précepte soit renfermé dans l'Ancien Testament ; mais cette erreur a été, je crois, suffisamment réfutée par les divers témoignages tirés des deux Testaments, et cités plus haut. Toutefois, afin de tout résumer en un mot, mais un mot auquel on ne puisse résister sans faire preuve de démence, je leur demanderai s'ils ne voient pas combien il est absurde de leur part de nier que ces deux préceptes, qu'ils sont forcés d'approuver, aient été tirés par le Sauveur de l'Ancien Testament pour être insérés dans l'Evangile textuellement. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, « de toute ton âme et de tout ton esprit ; « voilà le premier ; et voici le second : tu aimeras ton prochain, comme toi-même [1]. » Ou bien si, accablés par la lumière de la vérité, ils n'osent pas nier ces textes, qu'ils aient donc la hardiesse de soutenir que ces préceptes ne sont pas salutaires, qu'ils ne renferment pas les bonnes mœurs ; qu'ils affirment que l'on ne doit point aimer Dieu, que l'on ne doit point aimer le prochain, que toutes choses ne

[1] Deut. VI, 5 ; Lévit. XIX, 18 ; Matth. XXII, 37, 37.

tournent point à bien à ceux qui aiment Dieu[1]; que l'amour du prochain n'empêche pas de faire le mal[2]; deux préceptes pourtant qui contiennent pour la vie humaine la disposition la plus salutaire et la plus parfaite. Si leur entêtement les pousse à dire le contraire, les voilà en contradiction manifeste, non-seulement avec les chrétiens, mais encore avec le genre humain tout entier. Si au contraire ils ne portent point jusque-là leur témérité, s'ils sont contraints d'avouer que ces préceptes sont divins, que ne cessent-ils donc d'accuser et de calomnier avec une impiété aussi éclatante les livres qui les contiennent?

58. Diront-ils qu'il ne suffit pas d'avoir trouvé ces passages, pour conclure que les livres qui les renferment sont nécessairement bons? C'est là en effet leur réponse ordinaire. A ce faux-fuyant, je ne vois pas trop que répliquer. Discuterai-je l'une après l'autre, les paroles de l'Ancien Testament dans le but de prouver à des obstinés et à des ignorants qu'il y a entre ces paroles et celles de l'Evangile une conformité parfaite? Un tel travail, quand sera-t-il fait? y suffirais-je moi-même? Et eux y consentiraient-ils? Dès lors, quel parti prendre? Abandonnerai-je ma cause? les laisserai-je croupir dans une opinion fausse et condamnable quoique difficile à réfuter? Non, je ne le souffrirai pas. Dieu lui-même, auteur unique de ces préceptes, Dieu qui est près de moi viendra à mon aide, il ne m'abandonnera pas à mon impuissance et à mon isolement, dans une si grande perplexité.

CHAPITRE XXIX.

DE L'AUTORITÉ DES ÉCRITURES.

59. Manichéens, prêtez-moi donc une attention soutenue, si toutefois la superstition qui vous obsède vous laisse encore quelque issue pour en sortir. Ecoutez-moi sans entêtement, sans parti pris de résister; autrement tout jugement que vous porteriez, vous serait très-pernicieux. En effet, c'est une vérité évidente pour tous, et vous-mêmes vous ne pouvez être assez éloignés de la vérité, pour ne pas comprendre que, s'il est bon, comme personne n'en doute, d'aimer Dieu et le prochain, tout ce que renferment ces deux préceptes ne peut être blâmé sans injustice. Or que renferment-ils? C'est se rendre ridicule que de me le demander à moi. Ecoutez le Christ lui-même, écoutez, dis-je, le Christ, la Sagesse de Dieu : « Dans ces deux préceptes, dit-il, sont renfermés la loi et les prophètes[1]. »

60. Alors que peut répliquer l'obstination la plus impudente? Que Jésus-Christ n'a pas prononcé cette parole? Mais elle se trouve littéralement dans l'Evangile. Qu'elle est faussement rapportée? Un tel sacrilége ne surpasse-t-il pas ce qu'il y a de plus impie? quoi de plus téméraire? quoi de plus audacieux? quoi de plus criminel? Les adorateurs des idoles, qui eux aussi blasphèment le nom de Jésus-Christ, n'ont jamais contre les Ecritures tenu un semblable langage. Il suivrait de là en effet que tous les écrits du monde seraient altérés; qu'il faut anéantir tous les livres connus, si ce qui est appuyé sur la religion des peuples, ce qui est confirmé par l'accord unanime des siècles et des hommes, peut devenir l'objet d'un doute capable de faire perdre toute confiance et toute garantie à l'histoire la plus vulgaire. Enfin quelles maximes pouvez-vous tirer des Ecritures, quelles qu'elles soient, contre lesquelles je ne puisse répliquer par votre réponse même, si elles contredisaient mon sentiment et mon opinion?

61. Qui pourra souffrir que les manichéens nous refusent le droit de croire à des livres très-connus et placés entre les mains de tous, et qu'en même temps ils nous commandent de croire à ce qu'ils enseignent eux-mêmes? Si l'on doit douter de toute écriture, ne doit-on pas douter surtout de celle qui n'a pas même mérité l'honneur de la publicité et qui a pu n'être tout entière qu'une fiction sous un nom emprunté. Si donc tu me l'opposes quoique je n'en veuille pas; si tu me forces à y ajouter foi par des preuves d'autorité; comment d'un autre côté, douterai-je de nos Ecritures que je vois constamment répandues sur toute la face du monde, que je trouve munies du témoignage unanime de toutes les Eglises de l'univers? Ne serais-je pas malheureux d'en douter, et plus malheureux encore de n'en douter que sur ton témoignage? Alors même que tu me présenterais d'autres exemplaires, je ne devrais m'en tenir qu'à ceux qui me seraient recommandés par le consentement du plus grand nombre. Maintenant tu n'as à m'opposer que ta propre parole, aussi vaine que téméraire.

[1] Rom. VIII, 28. — [2] Ibid. XIII, 10.

[1] Matth. XXII, 40.

Crois-tu donc que le genre humain soit assez dépourvu de bon sens et tellement privé de l'assistance divine, qu'il préfère à ces Ecritures, non pas même d'autres écritures par toi présentées comme réfutation, mais uniquement ta parole ? Produis donc, il le faut ! un autre texte contenant la même doctrine, mais non altéré et plus authentique, et dans lequel il ne manquerait que les points que tu soutiens y avoir été criminellement introduits ! Par exemple si tu prétends que l'épître de saint Paul aux Romains a été interpolée, présente-m'en une autre qui soit restée intacte; ou plutôt montre un autre manuscrit renfermant cette même épître de l'Apôtre sans altération, sans falsification. Je ne le ferai pas, dis-tu, dans la crainte qu'on ne la croie interpolée par moi-même. C'est là en effet votre réponse habituelle, et elle est juste. Car si tu le faisais, tu n'empêcherais pas les hommes doués du bon sens le plus vulgaire, de te soupçonner. Par là, juge toi-même de quel poids doit être à tes yeux ta propre autorité; comprends enfin quel cas il faut faire de tes attaques contre l'Ecriture, en voyant de quelle témérité on serait accusé, pour ajouter foi à un manuscrit, uniquement parce qu'il serait produit par toi.

CHAPITRE XXX.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

62. Mais pourquoi insister davantage? Qui ne comprend que ceux-là ne sont certainement pas chrétiens qui lancent de semblables invectives contre les Ecritures chrétiennes, jusqu'à faire croire qu'elles ne sont pas ce que pense le genre humain? En effet, à nous chrétiens, a été donnée cette règle de vie, d'aimer le Seigneur notre Dieu, de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, et ensuite notre prochain comme nous-mêmes; car c'est dans ces deux préceptes que se résument la loi et les prophètes [1]. C'est donc avec justice, ô Eglise catholique, véritable mère des chrétiens, que vous nous exhortez d'abord à nous élever, par le culte le plus pur et le plus chaste, vers Dieu dont la possession constitue le souverain bonheur; c'est avec justice que vous ne proposez à nos adorations aucune créature, que nous devions servir; c'est avec justice que, de cette éternité incorruptible et inviolable à laquelle seule l'homme doit se soumettre, à laquelle seule l'âme raisonnable doit adhérer sous peine de profondes angoisses, vous excluez tout ce qui a été fait, ce qui est soumis au changement, ce qui subit les vicissitudes du temps; sans jamais confondre ce que l'éternité, la vérité, la loi de paix elle-même ordonnent de distinguer, sans jamais séparer non plus ce que l'unité de la majesté réunit. Au premier précepte vous joignez le second, et vous embrassez tellement l'amour et la charité pour le prochain, que l'on trouve en vous tous les remèdes pour les maladies dont souffrent les âmes à cause de leurs péchés.

63. Vous présentez la simplicité aux enfants, la force aux jeunes gens, le calme aux vieillards, vous savez proportionner vos préceptes et vos enseigements non-seulement au nombre des années, mais encore à la vertu de chacun. Vous soumettez, par une chaste et fidèle obéissance, les femmes à leurs maris, non pour satisfaire les passions, mais pour multiplier la race et former la société domestique. Vous préposez les hommes à leurs épouses, non pour se jouer d'un sexe plus faible, mais pour observer les lois d'un amour sincère. Vous soumettez les enfants à leurs parents, dans une sorte de libre esclavage, et vous préposez les parents à leurs enfants par une pieuse domination. Vous unissez les frères aux frères, par le lien de la religion, lien plus fort et plus étroit que celui même du sang. La parenté de race, les affinités nécessaires, vous les resserrez par une charité mutuelle, tout en conservant les nœuds de la nature et de la volonté. Vous apprenez aux serviteurs à s'attacher à leurs maîtres, non pas tant par la nécessité de leur condition que par amour du devoir. En considération de Dieu, souverain Maître de tous, vous rendez les maîtres doux à l'égard de leurs serviteurs et vous les inclinez à agir par persuasion plutôt que par contrainte. Vous unissez les citoyens aux citoyens, les nations aux nations, et tous les hommes par le souvenir de nos premiers parents. Dès lors ce n'est pas seulement une société que vous formez, mais une fraternité véritable. Vous enseignez aux rois à veiller au bien de leurs sujets; vous avertissez les peuples de se soumettre aux rois. Vous proclamez avec soin à qui est dû l'honneur, à qui l'affection, à qui le respect, à qui la crainte, à qui la consolation, à qui les avis, à qui les exhortations, à qui l'instruction, à qui les re-

[1] Deut. VI, 5; Matth. XXII, 37.

proches, à qui le châtiment. Vous montrez ainsi que tous les devoirs ne sont pas dus à tous, mais que l'on doit à tous la charité, tandis que l'injustice n'est due à personne.

64. Or lorsque cet amour des hommes a nourri et fortifié le cœur suspendu à votre sein, dès qu'il l'a rendu capable de s'attacher à Dieu ; dès que la majesté divine a commencé à se dévoiler, autant du moins que l'homme, pendant son séjour ici-bas, est capable de cette manifestation, on voit naître une si grande ardeur de charité, l'incendie de l'amour divin jaillit si puissant, que tous les vices en sont consumés, l'homme en est purifié et sanctifié, et alors, on découvre combien est divine cette parole : « Je suis un feu consumant [1] ; je suis « venu apporter le feu dans ce monde [2]. » Ces deux paroles d'un même Dieu unique, consignées dans les deux Testaments, attestent d'un commun accord la sanctification de l'âme, et alors se réalise ce mot du Nouveau également emprunté à l'Ancien : « La mort a été abîmée « dans sa victoire; ô mort, où est ton aiguillon? « ô mort, où est ta puissance [3]? » Si cette seule parole pouvait être comprise par les hérétiques, déposant tout orgueil et rendus à la paix, ils n'adoreraient plus Dieu qu'en vous et dans votre sein. Il est donc bien vrai que les préceptes divins sont, en vous, largement et abondamment conservés. Il est bien vrai que, auprès de vous, l'on comprend qu'il est plus criminel de pécher contre une loi connue que contre une loi inconnue; « car l'aiguillon de la mort « c'est le péché, et la puissance du péché c'est « la loi [4], » dont la connaissance détermine la violence et l'intensité des remords de la conscience après la violation du commandement. C'est vous encore qui faites comprendre toute la vanité des actions légales, quand la passion porte le ravage dans l'âme et qu'il faut toute la crainte des châtiments pour l'enchaîner, sans que l'amour de la vertu puisse l'éteindre. A vous seule il appartient de former ces multitudes d'hommes hospitaliers, dévoués, miséricordieux, savants, chastes, saints et tellement consumés de l'amour de Dieu, qu'ils mettent tout leur bonheur dans la solitude, dans la continence la plus parfaite et dans un suprême mépris du monde.

[1] Deut. IV, 24 ; Rétr. liv. I, ch. 7, n. 5. — [2] Luc, XII, 49. — [3] I Cor. XV, 54, 55. — [4] Ib. 56.

CHAPITRE XXXI.

LES ANACHORÈTES ET LES CÉNOBITES.

65. Aimer l'homme et se priver de sa vue, n'y a-t-il pas là quelque chose de surhumain? Manichéens, embrassez donc ces mœurs et cette admirable continence des chrétiens parfaits qui ont cru devoir non-seulement louer, mais même pratiquer la chasteté parfaite. Alors, si du moins il vous reste quelque pudeur, vous n'oserez plus auprès des ignorants vanter impudemment votre prétendu détachement sous prétexte qu'il est très-difficile. Je ne parlerai pas de ce que vous ignorez, mais seulement de ce que vous cachez. Qui ne sait en effet que le nombre des chrétiens adonnés à la continence parfaite, va croissant de jour en jour, sur toute la face de l'univers, surtout en Orient et en Egypte? Un fait aussi public, vous ne pouvez l'ignorer.

66. Je ne dirai rien de ces hommes dont je viens de parler, et qui, soustraits entièrement à tout regard humain, se contentent d'un peu de pain et d'eau qu'on leur apporte à des jours marqués, n'ont d'autre habitation que les plus sombres déserts, ne connaissent de jouissance que leur entretien avec Dieu et se trouvent souverainement heureux dans la contemplation de cette beauté divine qui n'est accessible qu'à l'intelligence des saints. Je le répète, je ne dirai rien d'eux. Plusieurs les accusent d'avoir porté trop loin le renoncement aux choses de la terre : de tels accusateurs ne comprennent pas combien les prières de ces âmes nous sont utiles; quel puissant exemple est pour nous la vie de ceux mêmes dont la vue nous échappe. Mais il me paraît inutile de discuter longuement sur ce sujet. Comment nos paroles feraient-elles admirer cette sainteté suréminente à ceux qui ne l'honorent pas spontanément? Contentons-nous de faire remarquer à ceux qui se mettent sottement au-dessus des autres que cette tempérance et cette continence des chrétiens parfaits a été portée si loin, que plusieurs estiment qu'elle doit être diminuée et ramenée à une mesure en quelque sorte plus humaine. Tant leur genre de vie paraît surhumain à ceux-là mêmes à qui il déplaît!

67. Mais si nos regards sont trop faibles pour soutenir ce spectacle, pourrons-nous refuser

notre admiration et nos éloges à ces autres hommes qui, méprisant et quittant les jouissances de ce monde, même la vie commune, embrassent la chasteté et la perfection, adonnés à la prière, à la lecture, à l'étude, inaccessibles au gonflement de l'orgueil, aux contentions de l'amour-propre, aux tourments de l'envie, respirant la modestie, le respect, la paix? De leur vie passée tout entière dans la concorde et dans l'union avec Dieu, ils font une offrande des plus agréables au Seigneur, qui leur a donné de pouvoir faire de si grandes choses. Aucun d'entre eux ne possède rien en propre; aucun n'est à charge aux autres. Par le travail manuel ils se procurent ce qui est nécessaire à leur corps, de manière, toutefois, à ne pas distraire leur esprit de la pensée de Dieu. Leur ouvrage achevé, ils le remettent aux mains de ceux qu'ils appellent doyens, parce que chacun de ces derniers a dix hommes sous sa surveillance. Par ce moyen aucun d'eux n'a à s'occuper du soin de son corps ni quant à la nourriture ni quant au vêtement, ni quant à ses autres besoins, ni quant aux nécessités de chaque jour, ni même quant aux changements survenus dans sa santé. Pour ces doyens, s'occupant de tout avec la plus vive sollicitude, empressés de se prêter à toutes les exigences de cette vie, et à toutes les faiblesses du corps, ils ne laissent pas cependant de rendre compte de leur propre administration à un supérieur à qui ils donnent le nom de père. De leur côté, ces pères, remarquables non-seulement par la sainteté de leurs mœurs, mais aussi par leur science éminente des choses divines et par leur supériorité en toutes choses, prennent soin, sans orgueil, de ceux qu'ils appellent leurs fils.

Ainsi jaillit d'un côté la plus sublime autorité dans le commandement, et de l'autre le plus parfait accord dans l'obéissance. Chaque soir, avant de prendre aucune nourriture, ils sortent tous de leurs habitations pour se réunir en commun et recueillir la parole de leur père. Autour de chacun de ces pères on voit accourir jusqu'à trois mille hommes, quelquefois même on en trouve un plus grand nombre soumis à l'autorité d'un seul. Ils écoutent avec un zèle admirable et dans le plus profond silence, manifestant par des gémissements, par des larmes ou par une joie modeste et silencieuse les diverses impressions que fait naître en eux la parole de l'orateur. Ensuite ils prennent leur réfection corporelle, dans la mesure exigée par leur santé, chacun s'occupant de réprimer les élans de la concupiscence, qui ne peut trouver de satisfaction dans des aliments communs et peu abondants. Ainsi non-seulement ils se privent de viandes et de vin, dans une mesure suffisante pour dompter leurs passions, ils s'abstiennent encore de ce qui peut aiguillonner l'estomac ou les jouissances du palais, je veux dire la manière recherchée de préparer les aliments, sous prétexte de propreté. De là en effet est venue l'habitude ridicule et honteuse de patronner le coupable désir des nourritures recherchées, autres que les viandes. Ce travail des mains, cette sobriété des repas doit leur laisser un imposant superflu; ce superflu est distribué aux pauvres avec plus de zèle que n'en mettent à l'acquérir ceux même qui le distribuent. En effet, ils ne se préoccupent nullement d'arriver à cette abondance, tandis qu'ils s'empressent de se dépouiller de ce qui peut leur être superflu; c'est au point qu'on les voit expédier des vaisseaux tout chargés dans les lieux habités par des indigents. Mais n'insistons pas davantage sur des faits que tous connaissent parfaitement.

68. Telle est aussi la vie des femmes qui s'empressent au service de Dieu dans la chasteté. Réunies dans des demeures spéciales et convenablement distantes de celles des hommes, elles ne leur sont unies que par la charité et par l'imitation de leurs vertus. Aucun jeune homme n'a accès auprès d'elles, les vieillards même les plus graves et les plus éprouvés ne franchissent pas le vestibule, quand ils se présentent pour leur fournir les choses nécessaires. Le travail de la laine exerce leur corps et subvient à leurs besoins; elles fournissent les vêtements aux frères et reçoivent en retour ce qui est nécessaire à leur nourriture. Quand je me proposerais de louer ces mœurs, cette vie, cet ordre, cette institution, je ne pourrais le faire dignement, et je craindrais de laisser croire que tant de merveilles ont besoin pour être admirées d'autre chose que d'être simplement exposées, si à la simplicité de la narration je croyais devoir ajouter le cothurne du panégyriste. Manichéens, critiquez ces merveilles, si vous le pouvez. Mais gardez-vous de semer si ostensiblement votre zizanie parmi des hommes aveugles et incapables de discernement.

CHAPITRE XXXII.

ÉLOGE DES CLERCS.

69. Toutefois, dans l'Eglise catholique, les mœurs excellentes sont loin d'être chose si rare qu'il n'y ait à louer que la vie des hommes dont je viens de parler. En effet, combien j'ai connu d'évêques de la plus haute vertu, de la sainteté la plus éminente; combien de prêtres, combien de diacres et de ministres des divins sacrements dont la vertu me paraît d'autant plus admirable, d'autant plus digne d'être célébrée, qu'elle est plus difficile à conserver au sein de cette immense variété d'hommes, et dans le tumulte de cette vie! En effet c'est autant à ceux qui ont besoin de guérison qu'à ceux qui sont guéris qu'ils sont chargés de donner leurs soins. On doit supporter les vices de la multitude afin de les guérir, et avant de calmer la peste il faut d'abord la tolérer. Mais qu'il est difficile de ne pas se départir ici de la vie la plus parfaite et de conserver son cœur dans le calme et la tranquillité! Pour tout dire en un mot, les premiers se portent là où l'on apprend à vivre, et les autres où l'on vit.

CHAPITRE XXXIII.

LES CHRÉTIENS DANS LE MONDE.

70. Je me garderai bien cependant de jeter le mépris sur une classe très-louable de chrétiens. Je veux parler de ceux qui passent leur vie dans les cités et qui sont pourtant loin de ressembler au vulgaire. J'ai vu moi-même la demeure des saints à Milan; ils étaient nombreux et présidés par un seul prêtre dont la sainteté rivalisait avec la science. A Rome j'ai connu plusieurs de ces habitations, dans lesquelles ceux qui se distinguent par la gravité, la prudence et la science des choses divines, ont seuls le droit de présider les autres. Tous vivent dans la charité chrétienne, dans la sainteté et la liberté. Afin de n'être à charge à personne, suivant en cela l'habitude des Orientaux et l'exemple de l'apôtre saint Paul, ils se suffisent par le travail des mains. J'ai même appris que plusieurs s'y livraient à des jeûnes incroyables, refusant de prendre de la nourriture chaque jour au déclin de la lumière, ce qui pourtant est d'un usage universel, mais allant jusqu'à passer trois jours de suite et quelquefois plus, sans prendre aucun aliment ou aucun breuvage. Et ce ne sont pas seulement les hommes, mais les femmes elles-mêmes qui en agissent ainsi. On voit de ces femmes, veuves et vierges, habiter ensemble en grand nombre, gagner leur nourriture en tissant la laine et la toile. Elles sont présidées par les plus habiles et les plus aptes non-seulement à former les mœurs mais encore à développer les intelligences, unissant pour cela la gravité la plus austère à l'expérience la plus consommée.

71. Et néanmoins personne n'est contraint à ce qui surpasserait ses forces; on n'impose à qui que ce soit ce qu'il ne veut pas accepter, et si quelqu'un se déclare impuissant à marcher sur les traces des autres, il n'est pas pour cela condamné. Tous en effet se souviennent de l'instante recommandation faite dans toutes les Ecritures de pratiquer la charité. Ils n'oublient pas que « tout est pur pour les purs[1], » ni : « ce « n'est pas ce qui entre dans votre bouche qui « vous souille, mais ce qui en sort[2]. » Tous leurs soins consistent à se priver de nourriture, non pas parce que les viandes seraient impures à leurs yeux, mais dans le but de dompter la concupiscence. Leur grande sollicitude est également de conserver la charité fraternelle. Ils n'oublient pas ces paroles : « La nourriture est « pour l'estomac et l'estomac pour la nourri« ture; or Dieu détruira l'un et l'autre[3]; » et ailleurs : « Ce n'est pas parce que nous avons « mangé que nous serons dans l'abondance, ni « parce que nous n'aurons pas mangé que nous « serons dans le besoin[4]. » Et surtout : « Il est « bon, mes frères, de ne pas manger de chair, « de ne pas boire de vin et de ne faire quoi que « ce soit, s'il doit en résulter du scandale pour « vos frères. » Dans ce passage, l'Apôtre prouve que c'est vers la charité que tout cela doit être dirigé. « En effet l'un se persuade qu'il peut « manger de tout; mais, dit-il, que celui qui « est faible mange des légumes. Que celui qui « mange ne méprise pas celui qui croit devoir « ne pas manger, et que celui qui ne mange pas « ne juge pas celui qui mange, car il ne relève « que de Dieu. Qu'es-tu donc, pour juger le ser« viteur d'autrui? C'est pour son maître qu'il se « tiendra debout ou qu'il tombera; or il se tien« dra debout, car Dieu est assez puissant pour « l'affermir. » Et un peu plus loin : « Celui qui « mange, le fait pour le Seigneur et il rend grâ-

[1] Tit. I, 15. — [2] Matth. XV, 11. — [3] I Cor. VI, 13 — [4] Ib. VIII, 8.

« ces à Dieu, et celui qui ne mange pas, c'est « pour le Seigneur qu'il refuse la nourriture, « et il rend grâces à Dieu. Donc, ajoute-t-il, « chacun d'entre nous aura à rendre compte de « lui-même. Ne nous jugeons donc plus les uns « les autres ; faites seulement en sorte de ne pas « servir d'obstacle ou de scandale à votre frère. « Je sais en Notre-Seigneur Jésus-Christ et « d'une manière certaine que rien n'est com- « mun par soi-même ; il n'y a quelque chose de « commun que pour celui qui le croit. » Pouvait-on prouver plus clairement que ce n'est pas dans les choses mêmes dont nous nous nourrissons, mais dans l'intention que se trouve la cause de la souillure? Dès lors ceux qui sont assez forts pour mépriser ces distinctions de viandes, avec la persuasion intime qu'ils ne sont pas souillés, pour avoir accepté telle nourriture sans y joindre aucun désir coupable, ceux-là même ne doivent pas perdre de vue la charité. Ecoutez ce qui suit : « Car si à l'occasion « de la nourriture votre frère est contristé, « vous cessez de marcher selon la charité [1]. »

72. Lisez le reste, car il serait trop long de tout citer, et vous trouverez que ceux qui pouvaient mépriser ces formalités, c'est-à-dire les forts et les savants, étaient cependant obligés d'apporter assez de modération dans leurs actes pour n'offenser en aucune manière ceux dont la faiblesse était encore trop grande pour passer outre. Or, les chrétiens dont je parlais connaissent ces règles et s'y soumettent, car ils sont, non pas hérétiques, mais chrétiens. Ils interprètent les Ecritures selon l'esprit apostolique et non selon le nom orgueilleux et usurpé d'apôtre. Personne ne méprise celui qui refuse de manger, personne ne juge celui qui mange. Celui qui est faible mange des légumes, et beaucoup de ceux qui sont forts en mangent aussi, pour ménager la faiblesse des faibles. D'autres encore, et en grand nombre, le font sans aucune nécessité, uniquement parce qu'ils préfèrent une alimentation plus vile et une existence moins somptueuse et plus tranquille. « Tout m'est permis, dit-il, et pour- « tant je ne m'astreindrai à rien [2]. » C'est ainsi que plusieurs refusent de se nourrir de viandes quoique cependant ils ne les regardent pas superstitieusement comme impures. De même ceux qui s'en abstiennent, quand ils sont en bonne santé, en usent sans crainte quand ils sont malades. Beaucoup ne boivent pas de vin,

[1] Rom. XIV, 2-21. — [2] I Cor. VI, 12.

et cependant ils ne se regarderaient pas comme souillés par le vin ; aussi en font-ils donner très-volontiers et très-amicalement à ceux qui sont languissants ou qui en ont besoin pour conserver leurs forces. Ceux qui en refuseraient par superstition, on les avertit fraternellement de ne pas s'exposer à s'affaiblir, avant de se sanctifier. On leur lit le passage où l'Apôtre ordonne à son disciple de prendre un peu de vin, à raison de ses fréquentes infirmités [1]. C'est ainsi qu'ils embrassent la piété avec zèle ; et quant aux exercices du corps, ils comprennent, comme le dit le même apôtre, qu'ils doivent y consacrer quelques instants [2].

73. Ceux donc qui peuvent s'abstenir s'abstiennent, et ils sont en grand nombre. Ils se privent de viandes et de vin pour deux motifs : ou bien pour ménager la faiblesse des frères, ou pour se rendre plus libres eux-mêmes. Mais c'est surtout à la charité qu'ils s'attachent, c'est à elle qu'ils conforment leur nourriture, leur langage, leur vêtement, leur extérieur. C'est dans la charité seule qu'ils s'unissent et conspirent ; l'offenser, c'est à leurs yeux offenser Dieu lui-même ; si quelqu'un s'obstine à la violer, on le blâme ou on le chasse. Ce qui blesse cette vertu ne peut durer un seul jour. Ils savent que Jésus-Christ et les apôtres ont recommandé la charité d'une manière si pressante, que si elle disparaît tout disparaît avec elle, et si elle règne tout abonde.

CHAPITRE XXXIV.

LES MAUVAIS CHRÉTIENS CONDAMNÉS.

74. Manichéens, répondez si le vous pouvez. Considérez ces chrétiens, et si vous l'osez, nommez-les sans mensonge et au prix de votre honte. A leurs jeûnes comparez les vôtres, chasteté à chasteté, vêtement à vêtement, repas à repas, modestie à modestie, charité à charité, et surtout, car la discussion présente le réclame, comparez leurs préceptes et les vôtres. Alors vous saisirez la différence qui existe entre l'ostentation et la sincérité, entre le droit chemin et les faux sentiers, entre la vérité et le mensonge, entre la force et l'enflure, entre la béatitude et la misère, entre l'unité et la division, enfin entre les sirènes de la superstition et le port assuré de la religion.

[1] I Tim. V, 23. — [2] Ib. IV, 8.

75. Gardez-vous de m'opposer ceux qui portant le nom de chrétiens ou bien ignorent ou bien ne réalisent pas la sublimité de leur profession. N'arguez rien de cette multitude d'ignorants qui, même dans la vraie religion, sont superstitieux ou tellement esclaves de leurs passions, qu'ils oublient les promesses par eux jurées à Dieu. J'en ai connu plusieurs qui adoraient les sépulcres et les peintures, j'en ai connu plusieurs qui se livraient à d'abondantes libations sur les morts, offrant des festins aux cadavres. Ceux-là s'ensevelissent eux-mêmes sur ces cadavres ensevelis, et font hommage à la religion de leurs excès et de leur ivresse. J'en ai connu plusieurs qui, en paroles, ont renoncé au siècle et qui se laissent encore opprimer par toutes les vanités de ce siècle, trouvant leur joie dans cette oppression même. Au sein d'une si grande foule de peuple, il n'est pas étonnant que vous en trouviez dont la vie méprisable vous serve à tromper les imprudents, à les détourner du salut catholique. Vous-mêmes, qui êtes si peu nombreux, vous éprouvez de cruelles angoisses quand nous vous sommons, parmi ceux que vous nommez les élus, d'en montrer un seul qui observe ces préceptes dont une folle superstition vous fait prendre la défense. Mais j'ai résolu de vous montrer, dans un autre volume, combien ces préceptes sont vains, nuisibles et sacriléges, et comment il peut se faire qu'ils soient inobservés par le plus grand nombre d'entre vous et presque par vous tous.

76. Maintenant il ne me reste qu'à vous avertir de cesser enfin de maudire l'Eglise catholique, en blâmant les mœurs d'hommes coupables qu'elle condamne la première, et que chaque jour elle s'applique à corriger comme on corrige des enfants vicieux. Or, tous ceux d'entre eux qui, aidés de leur bonne volonté et de la grâce de Dieu, se corrigent de leurs fautes, recouvrent, par la pénitence, ce qu'ils avaient perdu par le péché. Ceux, au contraire, qui par une volonté mauvaise persévèrent dans leurs vices anciens et en ajoutent toujours de plus graves, on les laisse, il est vrai, dans le champ du Seigneur, on leur permet de croître avec les bonnes semences, mais viendra un temps où l'on séparera la zizanie. Ou bien, si à cause de leur nom de chrétiens, on doit plutôt les assimiler à la paille qu'aux épines, viendra aussi Celui qui purifiera son aire, séparera la paille du froment, et avec une souveraine équité rendra à chacun selon ses œuvres [1].

CHAPITRE XXXV.

CONCESSIONS FAITES PAR L'APÔTRE AUX BAPTISÉS.

77. Pourquoi donc vous enflammer de haine, pourquoi vous laisser aveugler par l'esprit de parti? Pourquoi vous embarrasser dans la longue défense de cette grande erreur ? Cherchez les fruits dans la campagne et le froment dans l'aire, vous en découvrirez facilement; ils se présenteront d'eux-mêmes à vous. Pourquoi trop fixer vos regards sur des purifications de détail? Pourquoi, en les effrayant par les aspérités de la haie, priver des hommes ignorants de l'abondance d'un jardin fertile? Il y a une entrée sûre que bien peu connaissent, entrée dont vous niez l'existence ou que vous ne voulez pas découvrir. Il y a dans l'Eglise catholique une multitude innombrable de fidèles qui n'usent pas de ce monde; il en est qui en usent comme n'en usant pas [2], selon la parole de l'Apôtre, et c'est ce qui a été prouvé dans ces temps où l'on voulait contraindre les chrétiens à adorer les idoles. Combien d'hommes l'on vit alors, comblés de richesses, combien de pères de famille dans les campagnes, de négociants, de militaires, de chefs de cité, de sénateurs, de personnes de l'un et de l'autre sexe, quitter tous ces biens temporels, dont ils usaient, il est vrai, mais sans en être les esclaves, subir la mort pour la foi et la religion, et prouver aux infidèles que ces richesses sont plutôt possédées par les chrétiens, que les chrétiens ne sont possédés par elles !

78. Pourquoi mentir jusqu'à ce point, et soutenir que les fidèles renouvelés par le baptême, doivent s'interdire la génération des enfants, la possession de champs, de maisons et d'argent ? Rien de tout cela n'est proscrit par l'Apôtre. Ecrivant aux fidèles, après avoir fait l'énumération de beaucoup de vices qui excluent du royaume des cieux, il ajoute : « Et « c'est là ce que vous avez été, mais vous êtes « purifiés, sanctifiés, justifiés au nom de Notre « Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre « Dieu. » Ces hommes purifiés et sanctifiés, tous comprennent que ce sont les fidèles, et ceux qui ont renoncé au monde. Mais puisqu'il

[1] Matt. III, 12, XIII, 24, 43. — [2] I Cor. VII, 31.

nous déclare quels sont ceux à qui il écrit, voyons s'il leur permet ce dont nous parlons. « Tout m'est permis, ajoute-t-il, mais tout « ne m'est pas avantageux ; tout m'est permis, « mais je ne me rendrai l'esclave de quoi que « ce soit. La nourriture est pour l'estomac et « l'estomac pour la nourriture ; mais Dieu dé- « truira l'un et l'autre. Le corps n'est pas pour « la fornication mais pour le Seigneur, et le « Seigneur pour le corps. Or Dieu a ressuscité « le Seigneur, et nous aussi il nous ressuscitera « par sa puissance. Ignorez-vous que vos corps « sont les membres du Christ? Prendrai-je donc « les membres du Christ pour en faire les « membres d'une prostituée? assurément non. « Ignorez-vous que celui qui s'attache à une « prostituée, devient un même corps avec elle? « Car, dit Dieu, ils seront deux dans une seule « chair. Or celui qui s'attache à Dieu, devient « un même esprit avec lui. Fuyez la forni- « cation. Tout péché que commet un homme est « un péché extérieur au corps ; au contraire, « celui qui commet la fornication pèche con- « tre son propre corps. Ignorez-vous que vos « membres sont le temple du Saint-Esprit, qui « est en vous, que vous avez reçu de Dieu? « vous ne vous appartenez donc pas à vous- « mêmes : car vous avez été chèrement achetés ; « glorifiez donc et portez Dieu dans votre corps[1]. « — Quant à ce qui fait l'objet de votre lettre, « je dis qu'il est bon à l'homme de ne pas tou- « cher de femme. Mais par crainte d'inconti- « nence, que chacun ait sa femme, et que « chaque femme ait son mari. Que le mari « rende le devoir à son épouse, et l'épouse à « son mari. La femme n'a point pouvoir sur « son corps, c'est l'homme qui a ce pouvoir. « De même l'homme n'a point pouvoir sur son « propre corps, ce pouvoir appartient à la « femme. Ne vous séparez point, si ce n'est « d'un mutuel consentement, pour un temps, « et afin de vous livrer à la prière. Puis reve- « nez l'un à l'autre, de peur que Satan ne vous « tente, à raison de votre incontinence. Or, en « vous parlant ainsi, je le fais par indulgence, « ce n'est pas des ordres que j'impose. Je vou- « drais, en effet, que tous les hommes fussent « comme moi; mais chacun a reçu de Dieu « un don particulier, l'un d'une manière, l'au- « tre de l'autre[2]. »

79. L'Apôtre vous paraît-il avoir suffisamment démontré la souveraine perfection à ceux qui sont forts, et avoir permis à ceux qui sont plus faibles ce qui est plus à leur portée? Le comble de la perfection c'est de ne point toucher de femme ; c'est ce qu'il prouve en disant : « Je voudrais que tous les hommes fus- « sent comme moi. » Or, ce qui est voisin de cette perfection c'est la chasteté conjugale, qui défend à l'homme de faire naufrage dans la fornication. Et parce que plusieurs usent du mariage, l'Apôtre les exclut-il du nombre des fidèles? Il affirme au contraire qu'ils se sanctifient réciproquement par cette chasteté du mariage ; il affirme que si l'un des deux époux est un infidèle, les enfants qui naissent de cette union sont sanctifiés, comme les époux le sont eux-mêmes : « Le mari infidèle, dit-il, a été « sanctifié dans la femme fidèle, et la femme « infidèle a été sanctifiée par le mari fidèle. « Autrement vos enfants seraient impurs et « voici qu'ils sont saints[1]. » Pourquoi vous obstiner contre une vérité si évidente? Pourquoi vous efforcer de couvrir d'ombres vaines cette lumière des Ecritures?

80. Gardez-vous de dire qu'il est permis aux catéchumènes de connaître leur femme et que ce droit est refusé aux fidèles ; qu'il est permis aux catéchumènes de posséder des richesses, tandis que les fidèles ne le peuvent pas. Sachez seulement qu'il en est beaucoup qui en usent comme n'en usant pas. Dans le bain salutaire du baptême commence en effet la rénovation de l'homme nouveau, laquelle va toujours croissant, plus promptement dans les uns, plus lentement dans les autres. Pour le plus grand nombre toutefois c'est le point de départ d'une vie nouvelle, quand on s'y applique non pas avec répugnance mais avec amour. En effet, comme le dit l'Apôtre, « bien que notre homme « extérieur soit corrompu, l'homme intérieur « se renouvelle de jour en jour[2]. » Mais si c'est afin de se perfectionner que l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour, comment donc exigez-vous qu'il commence par la perfection? Mais non, ce n'est pas là ce que vous voulez, car vous cherchez moins à relever les faibles qu'à tromper les imprudents. Vous ne devriez pas soutenir ces erreurs avec tant d'audace, lors même qu'il ne serait pas prouvé que vous êtes bien éloignés de vous acquitter en perfection de vos observances puériles. Vous n'êtes

[1] I Cor. VI, 11-20.
[2] Ib. VII, 1, 7.

[1] Ibid. 14.
[2] II Cor. IV, 16.

pas sans connaître ceux que vous admettez dans votre secte. En les voyant se lier d'une plus grande intimité avec vous, personne ne soupçonnait qu'ils trouveraient en vous ce que vous incriminez dans les autres. Se peut-il donc une plus grande impudence que d'exiger la perfection des catholiques les plus faibles, afin de pervertir les simples, tandis que tu ne leur en montreras pas l'ombre dans ta secte, lorsque tu les auras attirés? Mais je ne veux paraître vous accuser témérairement en quoi que ce soit; c'est pourquoi terminant ici ce volume, je vais dans un autre dévoiler vos maximes, et révéler vos étranges mœurs.

LIVRE SECOND.

Des Mœurs des Manichéens.

Origine et nature du mal, d'après les Manichéens. — Leurs infâmes mystères.

CHAPITRE PREMIER.

LE SOUVERAIN BIEN EST LE SOUVERAIN ÊTRE.

1. Quand on traite du bien et du mal, je crois qu'il ne peut venir en doute à personne que ce genre de question soit du ressort de la morale. Or, c'est de la morale qu'il s'agit dans cette discussion. Aussi je voudrais voir les hommes apporter à cette investigation une disposition d'esprit des plus parfaites et des plus pures ; je voudrais qu'ils pussent contempler le souverain bien, j'entends celui qui est le bien incomparable et par excellence, et auquel l'âme raisonnable, pure et parfaite, se soumet. En effet pour peu que les hommes eussent de ce bien une faible intelligence et le missent en pratique, ils verraient qu'il n'est autre que ce qu'on appelle très-justement l'Etre souverain, le premier Etre. Et en effet, qui mérite ce nom de souverain Etre, si ce n'est Celui qui est absolument immuable en soi, qui, dans aucune de ses parties ne peut être ni corrompu ni changé et reste toujours semblable à lui-même ; qui n'est point soumis aux vicissitudes du temps, qui ne peut être aujourd'hui autrement qu'il était hier ? Ce qui est tel possède évidemment l'être dans le plus vrai sens du mot. Ce mot en effet désigne une nature subsistant en elle-même et inaccessible à tout changement. Or cette nature, que peut-elle être si ce n'est Dieu lui-même, dont le contraire, si vous le cherchez avec intelligence, se révélera à vous comme le néant absolu ? Car l'être n'a pas d'autre contraire que le non-être. Il n'y a donc aucune nature qui soit contraire à Dieu. Mais parce que nous n'apportons à ces considérations qu'un esprit malade et embarrassé soit par de vaines opinions, soit par une volonté perverse, ne négligeons du moins aucun effort pour parvenir lentement et sûrement à une connaissance quelconque d'un objet si relevé ; et imitons ceux qui cherchent non pas avec les yeux mais pour ainsi dire à tâtons.

CHAPITRE II.

NATURE DU MAL.

2. Manichéens, très-souvent et même presque toujours, vous demandez à ceux à qui vous voulez insinuer votre hérésie, ce que c'est que le mal. Supposez que je vous rencontre aujourd'hui pour la première fois, je vous prie

de vouloir bien déposer pour un instant cette intime conviction où vous êtes de posséder la connaissance parfaite de toutes ces vérités, et de tenter avec moi l'investigation de ces mystères, comme si vous étiez de simples ignorants. Vous allez me demander quelle est l'origine du mal. A mon tour je vous demande quelle est sa nature. De ces deux questions quelle est la plus logique? Est-ce le procédé de ceux qui cherchent l'origine de ce qu'ils ignorent? ou bien la méthode de celui qui croit devoir d'abord en chercher la nature, pour ne pas être taxé d'absurdité, en recherchant l'origine d'une chose inconnue? Or quelle intelligence serait assez aveugle pour ne pas voir que le mal d'une chose quelconque, c'est ce qui est contraire à sa nature? Mais cette seule donnée renverse votre hérésie; car aucune nature n'est le mal, s'il faut appeler mal ce qui est contraire à la nature. Et cependant vous affirmez que le mal est une substance, une certaine nature. Ajoutez que ce qui est contre la nature est par là-même opposé à la nature, cherche à la détruire, et tend par conséquent à faire que ce qui est ne soit pas. En effet qu'est-ce qu'une nature, sinon ce qui a un certain être dans son espèce? Nous nous servons du mot nouveau d'*essence*, dont nous faisons le mot substance synonyme, et nous l'avons tiré du mot *être*. Les anciens, pour qui ces mots essence et substance étaient inconnus, se servaient du mot nature en lui donnant la même signification. Si donc vous voulez déposer toute obstination, vous conclurez que le mal c'est ce qui déroge à l'essence et tend à faire qu'une chose ne soit pas.

3. Quand donc, avec l'Eglise catholique, nous disons que Dieu est l'auteur de toute nature et de toute substance, ceux qui sont capables de comprendre cette vérité saisissent en même temps que Dieu ne saurait être l'auteur du mal. Comment en effet Celui qui est le premier principe de tout ce qui est, pourrait-il être en même temps le principe de ce qui tendrait à attaquer l'essence même des choses et à détruire leur être? La raison proclame que c'est là le mal général. Quant à cette espèce de mal, que vous appelez le mal souverain, comment pouvez-vous soutenir qu'il est l'adversaire de la nature, de la substance, puisque, à vous en croire, il est lui-même une nature et une substance? S'il agit contre lui-même, il détruit son être; et s'il y réussit il parviendra alors au souverain mal. Mais il n'y parviendra pas, puisque vous prétendez que non-seulement il est une nature, mais encore une nature éternelle. Donc il est impossible de dire que le souverain mal soit une substance.

4. Que faire donc? J'en connais plusieurs parmi vous dont l'intelligence est impuissante à saisir ces vérités. J'en connais aussi quelques-uns qui, quoique doués d'un sens droit, ne suivent dans cette étude que l'inspiration de leur volonté mauvaise, et, au risque de perdre tout jugement, agissent avec obstination et cherchent plutôt à en imposer aux petits et aux faibles qu'à reconnaître eux-mêmes la vérité. Toutefois, lors même qu'aucun parmi vous ne me lirait sans prévention, lors même qu'aucun ne devrait déposer vos erreurs, je ne me repentirais pas encore d'avoir écrit; j'obtiendrai du moins que les esprits droits, soumis à Dieu et jusque-là étrangers à vos doctrines, ne pourront plus, après m'avoir lu, se laisser surprendre à vos discours mensongers.

CHAPITRE III.

AUTRE DÉFINITION DU MAL.

5. Poursuivons donc nos recherches avec plus de soins encore et, autant que possible, avec plus de clarté. Je vous demande de nouveau quelle est la nature du mal. Si vous répondez: le mal c'est ce qui nuit; en cela vous n'êtes point dans l'erreur. Mais alors je vous en prie, réfléchissez, examinez, déposez tout esprit de parti et cherchez la vérité uniquement pour la trouver et non pour la combattre. Nuire c'est priver de quelque bien ce à quoi l'on nuit. On ne peut nuire qu'à cette condition. Que voulez-vous de plus clair? que voulez-vous de plus simple? de plus aisé à comprendre pour l'esprit le plus médiocre dès qu'il n'y apporte pas d'entêtement? Ce principe une fois posé, voici ce me semble, les conséquences qui en découlent. Ce qu'il vous plaît d'appeler le souverain mal ne peut nuire à quoi que ce soit qu'autant qu'il y trouve quelque bien. Or, dites-vous, il n'existe que deux natures: le royaume de la lumière et le royaume des ténèbres. Le royaume de la lumière vous avouez que c'est Dieu, et en Dieu vous admettez une nature simple, et dont la simplicité ne peut souffrir ni division de parties, ni infériorité d'une partie à l'égard d'une autre. Avouez donc

dès lors, la logique vous y contraint, quoique votre système y répugne, avouez que cette nature, par cela même qu'elle est le souverain bien, comme vous n'en doutez pas, par cela même qu'elle est immuable, impénétrable, incorruptible et inviolable, comme vous l'enseignez hautement, car autrement elle ne serait pas le souverain bien ; avouez, dis-je, que nulle influence nuisible ne peut l'atteindre. D'un autre côté, puisque nuire c'est priver de quelque bien, comment pourrait-on nuire au royaume des ténèbres puisque ce royaume n'est susceptible d'aucun bien ? Ainsi rien ne peut nuire au royaume de la lumière parce qu'il est inviolable ; à qui donc nuira ce que vous appelez le mal ?

CHAPITRE IV.

DIFFÉRENTES ESPÈCES DE BIEN.

6. Ne pouvant échapper à cette rigueur de conclusion, admirez donc la justesse de l'enseignement catholique. Il distingue le bien par excellence, le bien par nature et par essence, et le bien qui n'est tel que par participation, ce dernier tirant du souverain bien de quoi être bien lui-même, sans que le souverain bien cesse pour cela de demeurer en lui-même et sans qu'il perde quoi que ce soit. Le bien par participation, c'est la créature à laquelle on peut nuire par défaut. Mais ce défaut ne peut être attribué à Dieu, car Dieu est l'auteur de l'existence, j'allais dire de l'essence des choses. Ainsi nommer le mal, c'est définir sa nature ; loin d'être une essence ou substance il n'est qu'une privation ; il implique donc toujours l'idée d'une nature à laquelle il peut nuire. Cette nature n'est pas le souverain mal, puisqu'en lui nuisant on lui enlève un bien ; elle n'est pas davantage le souverain bien, puisqu'elle peut perdre une partie de son bien, et que si elle est appelée bonne ce n'est pas parce qu'elle est le bien, mais parce qu'elle y participe. Ce n'est pas non plus par nature qu'une chose est bonne ; car ayant été créée c'est à sa création même qu'elle doit d'être bonne. Ainsi donc Dieu est le souverain bien, et tout ce qu'il a fait est bien, quoiqu'à un degré moindre que lui-même. Ne serait-ce pas une absurdité de prétendre que les œuvres sont égales à l'artisan, et les créatures au Créateur? Est-ce assez pour vous convaincre? Voulez-vous quelque chose de plus explicite encore ?

CHAPITRE V.

TROISIÈME DÉFINITION DU MAL.

7. Je demande pour la troisième fois quelle est la nature du mal. Vous me répondrez peut-être : le mal c'est la corruption. Et en effet peut-on nier que ce soit là un des caractères généraux du mal ? Nous l'avons déjà défini : ce qui est contre nature, ce qui nuit. Quant à la corruption, on comprend qu'elle n'a aucune réalité par elle-même, elle n'existe que dans la substance qu'elle atteint ; car la corruption n'est pas elle-même une substance. D'un autre côté l'objet qu'elle atteint n'est pas davantage la corruption, il n'est pas le mal. Une chose qui se corrompt, c'est une chose qui est privée de son intégrité et de sa pureté. Donc ce qui n'a aucune pureté ne peut être soumis à la corruption ; et ce qui a la pureté, ne tire sa bonté que de sa participation à la pureté. Disons encore que ce qui est corrompu est perverti ; se pervertir c'est n'avoir plus d'ordre. Or le bien c'est l'ordre. Ainsi ce que la corruption attaque, n'est pas dépourvu de bien, et c'est précisément pour cela qu'il peut en être privé par la corruption. Donc si votre royaume des ténèbres était privé de tout bien, comme vous le dites, il ne serait soumis à aucune corruption. Et en effet que pourrait alors lui enlever la corruption? et si elle ne peut rien enlever elle n'est plus corruption. Osez dire, si vous le pouvez, que Dieu et le royaume de Dieu peuvent être soumis à la corruption, quand vous ne trouvez pas matière à corruption dans le royaume de Satan, tel que vous le décrivez !

CHAPITRE VI.

CE QUI PEUT ÊTRE SOUMIS A LA CORRUPTION.

8. Et la lumière catholique, qu'enseigne-t-elle ici? Vous le supposez déjà : elle enseigne la vérité même en disant qu'il n'y a que les substances créées qui puissent être corrompues. Quant à la substance incréée, qui est le souverain bien, elle est incorruptible ; et la corruption même ou le souverain mal, elle ne peut pas davantage être corrompue, puisqu'elle n'est pas une substance. Si vous me

demandez ce qu'elle est, voyez où elle conduit tout ce qu'elle corrompt. Par elle-même elle détruit tout ce qu'elle touche. Tout ce qui est frappé de corruption, déchoit de ce qu'il était, la permanence lui devient impossible, l'être lui-même ne tarde pas à disparaître. L'être, en effet, et la permanence sont corrélatifs. Voilà pourquoi on dit de l'Etre souverain et par excellence qu'il demeure en soi. Si quelque chose change pour devenir meilleur, ce n'est pas à cause de sa permanence même, mais parce qu'il inclinait vers le mal, et perdait de son essence. Une telle perte ne peut avoir pour auteur celui qui est l'auteur même de l'essence. Donc certaines choses changent pour devenir meilleures, et ainsi elles tendent vers l'être; une telle mutation ne peut s'appeler perversion mais bien plutôt retour et conversion. Toute perversion, en effet, est une destruction de l'ordre. Tendre à l'être c'est donc tendre à l'ordre, et l'obtenir c'est obtenir l'être, autant du moins qu'il est permis à la créature. L'ordre réduit à une certaine convenance ce qu'il dispose. Etre, c'est être un; plus une chose acquiert d'unité, plus elle a d'être. C'est l'œuvre de l'unité de produire la convenance et la concorde dans toutes les choses composées, et c'est ce qui leur donne la mesure de leur être. Quant aux choses simples, elles sont par elles-mêmes puisqu'elles ont l'unité. Celles qui ne sont pas simples imitent l'unité par l'accord de leurs parties, et la mesure de leur être est la mesure même de leur union. L'ordre produit donc l'être, et le désordre le non être; ce désordre s'appelle aussi perversion ou corruption. D'où je conclus que tout ce qui se corrompt tend à la destruction. Je vous laisse maintenant le soin de considérer où mène la corruption afin que vous puissiez découvrir le souverain mal. Ce souverain mal, en effet, ne peut être que le terme auquel conduit la corruption.

CHAPITRE VII.

RIEN NE SE CORROMPT ENTIÈREMENT, GRACE A LA BONTÉ DE DIEU.

9. Mais la bonté de Dieu ne souffre pas que la corruption produise ses derniers effets. Elle organise la situation des choses défaillantes elles-mêmes, en sorte qu'elles occupent la place qui leur convient, jusqu'à ce que, par des mouvements bien ordonnés, elles remontent au degré d'où elles sont descendues. S'agit-il même des âmes raisonnables, de ces natures armées de la toute-puissance du libre arbitre? Si elles s'éloignent de lui, il les met dans les rangs inférieurs de la création, à la place qui leur convient. Ainsi deviennent-elles misérables par le fait de ce jugement de Dieu, qui réalise l'ordre en leur assignant la place qu'elles ont méritée. De là cette parole que vous couvrez de vos invectives : « Je fais les « biens et je crée les maux [1]. » Par ce mot créer, on entend ici ordonner, régler. Aussi lit-on dans la plupart des manuscrits : Je fais les biens et je règle les maux. Faire, c'est donner l'être à ce qui ne l'avait pas; régler, ordonner, c'est disposer les choses à devenir meilleures. C'est cet ordre que Dieu emploie à l'égard des choses qui défaillent ou qui tendent à cesser d'être, non pas à l'égard de celles qui déjà ont atteint leur but. On a dit en toute vérité que la divine Providence ne laisse aucun être retourner au néant.

10. Nous pourrions développer plus longuement cette maxime; mais il est inutile d'insister davantage quand on discute avec vous. On a dû vous montrer la porte du salut, mais vous en désespérez pour vous-mêmes et poussez au même désespoir les ignorants et les simples. En effet, ce qui pourrait vous ouvrir c'est uniquement la bonne volonté; cette volonté que la divine clémence enrichit de la paix, ainsi que le dit ce cantique de l'Evangile : « Gloire « à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la « terre aux hommes de bonne volonté [2] ! » Il vous suffit d'entrevoir comme conclusion de cette discussion religieuse sur la nature du bien et du mal, que tout ce qui est reçoit de Dieu tout son être; et s'il déchoit de cet être, ce n'est pas le fait de Dieu; mais il n'échappe jamais à la divine Providence qui ne laisse pas alors de lui assigner sa place dans l'ordre général. Si vous n'en êtes pas encore convaincus, je ne vois plus d'autre parti à prendre que de traiter d'une manière plus minutieuse les divers points que je viens d'exposer. Pour aller plus haut, l'intelligence a besoin d'être précédée par la piété et l'innocence.

[1] Isaïe, XLV, 7. — [2] Luc, II, 14.

CHAPITRE VIII.

LE MAL N'EST POINT UNE SUBSTANCE.

11. A ma question sur la nature du mal, quelles réponses pouvez-vous faire, sinon que le mal c'est ce qui est contre nature, ce qui nuit, ce qui corrompt, et d'autres semblables? Mais en les développant, je vous ai montré que vos erreurs faisaient naufrage. Il ne vous reste plus, comme d'ailleurs vous en avez l'habitude, qu'à parler en enfant, et vous allez me dire peut-être, que le mal c'est le feu, le venin, les bêtes féroces et autres choses semblables. Répliquant à un adversaire qui soutenait qu'aucune substance ne peut être le mal, l'un des principaux fauteurs de cette hérésie, celui qui nous parlait avec le plus d'attrait et le plus fréquemment, nous disait : Je voudrais placer un scorpion dans la main de cet homme et m'assurer s'il oserait ne pas la retirer. S'il la retirait, il prouverait par là même et malgré ses paroles que le mal peut être une substance, car il n'oserait nier que cet animal soit une substance. Ce n'était pas à son adversaire qu'il tenait ce langage, mais à nous, lorsqu'effrayés nous lui rapportions ce que celui-ci avait dit. Quelle réponse puérile et vraiment bonne pour des enfants! Pour peu en effet qu'on ait reçu d'instruction, ne comprend-on pas facilement que ces sortes de créatures blessent, lorsqu'elles sont dans des conditions défavorables, qu'elles ne blessent pas dans des conditions contraires, et que souvent même elles ont leur utilité? Mais en vérité, si par lui-même ce venin était mauvais, la première victime qu'il devrait faire ce serait le scorpion lui-même. Et nous voyons au contraire que si l'on parvenait à le lui arracher entièrement, l'animal périrait infailliblement. Ainsi c'est un mal pour son corps de perdre ce qu'il est nuisible au nôtre d'avoir; et réciproquement c'est un bien pour lui d'avoir ce qu'il nous est bon de ne pas posséder. Ce poison dès lors est-il en même temps un bien et un mal? Assurément non. Le mal c'est ce qui est contraire à la nature, aussi bien pour l'animal que pour nous; ce désordre n'est évidemment pas une substance, car il en est l'ennemi. D'où vient cela, direz-vous? Voyez ses effets et vous le saurez, pourvu toutefois qu'il vous reste encore quelque lumière intérieure. Il dépouille de l'être tout ce qu'il frappe : Dieu au contraire est l'auteur de l'essence ; dès lors, vous ne pouvez voir une essence dans une chose qui en prive une autre de l'être. Par conséquent l'être c'est ce qui n'implique aucun désordre; ce qui en impliquerait un, n'est rien.

12. A Athènes, si nous en croyons l'histoire, une femme aux mœurs déréglées, à force de boire peu à peu du poison qui servait à faire mourir les condamnés, en vint jusqu'à n'en éprouver aucune atteinte pour sa santé. Plus tard elle se trouva elle-même condamnée à mort; elle prit la dose ordinaire de poison, mais comme elle en avait l'habitude, elle n'en mourut pas. On fut tout étonné de ce prodige, et on envoya cette femme en exil. Si donc le poison est mauvais par lui-même, allons-nous conclure que cette femme avait agi de manière qu'il ne fût pas mauvais pour elle? Quelle absurdité plus manifeste! Mais parce que c'est l'inconvenance même qui est un mal, une habitude modérée a produit une certaine convenance entre le poison et son corps. Autrement quel artifice aurait pu la soustraire aux suites de l'inconvenance? Et cela parce que ce qui est réellement un mal, nuit à tous et toujours. L'huile est une nourriture fortifiante pour nos corps; au contraire elle est fortement nuisible à beaucoup d'animaux, spécialement à ceux qui ont six pieds. L'ellébore est tantôt une nourriture, tantôt un remède, tantôt un poison. Le sel pris en trop grande quantité, devient également un poison, et cependant de combien de jouissances et d'avantages n'est-il pas la source pour le corps? L'eau de la mer aspirée par les animaux terrestres est nuisible; comme bain elle leur est très-salutaire; prise des deux manières, elle est pour les poissons joie et santé. Le pain nourrit l'homme et il tue l'épervier. La boue elle-même, dont l'odeur et le contact répugnent, ne rafraîchit-elle pas en été, et ne sert-elle pas de remède contre les blessures faites par le feu? Quoi de plus vil que le fumier? quoi de plus abject que la cendre? Et cependant ils sont d'une si grande utilité pour la fécondité des campagnes, que Stercution, l'inventeur de ce procédé, qui en a conservé le nom, a mérité chez les Romains de recevoir les honneurs divins.

13. Mais pourquoi m'arrêter à ces détails qui sont innombrables? Les quatre éléments avec lesquels nous sommes continuellement en contact, autant ils sont utiles par leur convenance, autant ils deviennent nuisibles dans des

conditions contraires. L'air nous fait vivre; sommes-nous ensevelis sous la terre ou dans l'eau, nous périssons, tandis qu'un grand nombre d'animaux trouvent leur vie à ramper sous le sable ou dans une terre légère; quant aux poissons, à peine mis à l'air ils périssent. Le feu corrompt nos corps, mais employé avec modération, il nous soustrait au froid et éloigne une multitude de maladies. Ce soleil que vous adorez, cet objet le plus beau entre les choses nuisibles, fortifie les yeux de l'aigle, blesse les nôtres et obscurcit nos regards. Cependant aidés par l'habitude nous parvenons nous aussi à fixer son disque sans danger. Nous permettez-vous de le comparer à ce poison que la femme athénienne a su adoucir par l'habitude? Considérez donc un peu et réfléchissez; si quelque substance peut être le mal par cela seul qu'elle blesse quelqu'un, cette lumière que vous adorez pourrez-vous l'innocenter entièrement ? Concluez donc que le mal général c'est l'inconvenance en vertu de laquelle un rayon de soleil peut obscurcir les yeux, quoique pour eux la lumière soit la joie par excellence.

CHAPITRE IX.

INANITÉ DES FABLES MANICHÉENNES

14. J'ai insisté sur ces détails afin que vous cessiez de soutenir que le mal c'est la terre dans toute sa profondeur et toute son étendue; que le mal c'est un esprit errant sur la terre; que le mal ce sont les cinq antres des éléments, celui des ténèbres, celui des eaux, celui des vents, celui du feu, celui de la fumée; que le mal ce sont les animaux nés dans chacun de ces cinq éléments : les serpents dans les ténèbres, les poissons dans les eaux, les oiseaux au milieu des vents, les quadrupèdes dans le feu, les bipèdes dans la fumée. Si la réalité répondait à vos descriptions, tous ces êtres n'auraient jamais existé. Tout ce qui est, par cela seul qu'il est, a été nécessairement créé par le Dieu suprême, puisque en tant que l'on est on participe à la bonté. Si la douleur et la faiblesse sont un mal, il y avait là des animaux d'une si grande force corporelle, que vous prétendez que leurs fruits avortés, après avoir servi à former le monde, sont tombés du ciel sur la terre et n'ont pu mourir: tel est du moins l'enseignement de votre secte. Si la cécité est un mal, ils voyaient; si c'est la surdité, ils entendaient. Si le mutisme est un mal, ils possédaient un langage assez articulé pour oser déclarer la guerre à Dieu même, et ce fut la conséquence, dites-vous, d'un discours véhément prononcé dans une assemblée générale. Si la stérilité est un mal, il y avait là une grande fécondité pour produire des enfants. Si l'exil est un mal, ils étaient chez eux sur la terre, et habitaient leur propre pays. Si la servitude est un mal, quelques-uns parmi eux étaient sur le trône. Si la mort est un mal, ils avaient la vie et ils l'avaient tellement que vous proclamez hautement que, même après la victoire de Dieu, leur esprit ne pouvait mourir.

15. D'où vient donc, je le demande, que dans le souverain mal je trouve tant de biens opposés à ces maux dont j'ai parlé? Si ce ne sont pas des maux, dites-moi enfin s'il est encore possible qu'une substance comme telle puisse être un mal. Si la faiblesse n'est pas le mal, un corps faible le sera-t-il davantage? Si la cécité n'est pas le mal, les ténèbres le seront-elles davantage? Si la surdité n'est pas le mal, un sourd le sera-t-il davantage? Si le mutisme n'est pas le mal, un poisson le sera-t-il davantage? Si la stérilité n'est pas le mal, comment un animal stérile le sera-t-il? Si l'exil n'est pas le mal, comment le trouverez-vous dans un animal exilé, ou dans un animal envoyant quelqu'un en exil? Si la servitude n'est pas le mal, comment le trouverez-vous dans un animal qui sert ou qui force quelqu'un à servir? Si la mort n'est pas le mal, comment le trouverez-vous dans un animal condamné à mort ou donnant lui-même la mort? Mais si tous ces objets sont tout autant de maux, on doit regarder comme autant de biens la force corporelle, la vue, l'ouïe, la parole, la fécondité, la liberté, la vie; et cependant vous prétendez que tout cela se trouve dans ce royaume du mal et vous osez l'appeler le souverain mal.

16. Enfin si, comme personne n'en a jamais douté, l'inconvenance est le mal, quoi de plus convenable que ces éléments pour les animaux qui y vivent : les ténèbres pour les serpents, l'eau pour les poissons, l'air pour les oiseaux, le feu pour les rongeurs, la fumée pour les êtres supérieurs ? Tant vous mettez vous-mêmes de concorde dans ces matières à discorde, tant vous mettez d'ordre dans cette demeure de la perturbation! Le mal c'est ce qui nuit, je laisse de côté ce grand principe exposé plus

haut, et en vertu duquel nous avons conclu que l'on ne peut nuire que là où il y a quelque bien. Mais admettons que cette conclusion soit obscure; du moins le principe est certain, tous le proclament, tous l'admettent: ce qui nuit est mauvais. Or la fumée ne nuisait pas à cette classe d'animaux bipèdes; c'est elle qui les a engendrés, c'est elle qui les a nourris et a protégé leur naissance, leur croissance et leur domination. Mais depuis que le bien s'est mêlé au mal, la fumée est devenue plus nuisible; c'est au point que nous, qui sommes de la classe des bipèdes, nous ne pouvons la supporter, elle nous aveugle, elle nous oppresse, elle nous tue. Comment le mélange du bien à ces éléments mauvais a-t-il produit une pareille énormité ? Sous le règne de Dieu, d'où vient une telle perversité ?

17. Cette convenance qui a illusionné l'auteur de votre secte et lui a fourni le tissu de sa trame mensongère, pourquoi la retrouvons-nous partout? Pourquoi les ténèbres conviennent-ils si bien aux serpents, l'eau aux poissons, l'air aux oiseaux, tandis que le feu brûle le quadrupède et que la fumée nous suffoque? Pourquoi la vue des serpents est-elle si perçante? pourquoi le soleil les fait-il tressaillir de joie? pourquoi sont-ils d'autant plus abondants que l'air est plus serein et l'atmosphère plus calme? N'est-ce pas une absurdité de voir que les habitants, les fils des ténèbres, ne sont nulle part si heureux et si bien que là où l'on jouit de tout l'éclat de la lumière? Direz-vous que c'est la chaleur plutôt que la lumière, qui les attire? Alors n'eût-ce pas été mieux de faire naître dans le feu ces serpents légers, que l'âne aux pas lents? Et cependant l'on sait combien l'aspic aime cette lumière, lui dont les regards sont aussi étincelants que ceux de l'aigle! Mais nous disserterons sur les bêtes une autre fois. Considérons-nous nous-mêmes sans obstination et dépouillons nos esprits de toutes ces fables aussi vaines que pernicieuses. Prétendre que c'est au sein des ténèbres les plus épaisses, sans un seul rayon de lumière, que les animaux bipèdes ont puisé un regard si ferme, si étincelant, si extraordinaire, quelle perversité! Dire que c'est du sein de leurs ténèbres qu'ils contemplaient cette pure lumière du royaume de Dieu, devenue visible même pour eux; qu'ils étaient plongés dans l'extase de l'admiration, de l'enivrement; ajouter que c'est par le mélange de la lumière, par le mélange du souverain bien, enfin par le mélange de Dieu même, à toutes ces ténèbres, que nos yeux sont devenus si faibles et si impuissants qu'ils ne peuvent plus rien distinguer dans les ténèbres, qu'ils ne peuvent plus supporter l'éclat du soleil, et que nous en sommes réduits aujourd'hui à chercher péniblement ce que nous voyions autrefois, quelle absurdité! quel crime!

18. Nous devons en dire autant, si la corruption est un mal, et qui peut en douter? Alors en effet la fumée ne corrompait pas les animaux et elle les corrompt maintenant. Mais ne descendons pas dans les détails, ce serait en même temps inutile et trop long. Ces animaux imaginés par vous dans ces régions, étaient alors si peu soumis à la corruption, que leurs fruits, avortés avant de pouvoir naître, et précipités du ciel sur la terre, ont pu vivre, engendrer, et ourdir une conjuration. S'ils ont pu ainsi conserver leur ancienne vigueur, c'est qu'ils avaient été conçus avant le mélange du bien et du mal. Depuis ce mélange les animaux auxquels ils ont donné naissance sont atteints d'une extrême faiblesse et succombent facilement à la corruption. Je le demande, peut-on tolérer plus longtemps de semblables absurdités, à moins d'être frappé d'un aveuglement complet, ou endurci par je ne sais quelle incroyable habitude de vous entendre?

CHAPITRE X.

DES SIGNES DE MORALITÉ CHEZ LES MANICHÉENS.

19. J'ai suffisamment montré, je pense, dans quelles ténèbres vous êtes plongés, et quelle erreur vous domine au sujet des biens et des maux en général. Voyons maintenant ces trois signes que vous appliquez à vos mœurs et dont vous faites si grand bruit. Quels sont ces signes? La bouche, les mains et le sein. Et que prétendez-vous par là? — Que l'homme soit innocent et pur, de bouche, des mains et du sein. Et s'il pèche par les yeux, par les oreilles, par les narines? Si de ses pieds il frappe un homme et même lui donne la mort? Comment le regarder comme coupable puisqu'il n'a péché ni par la bouche, ni par les mains, ni par le sein? — Mais, en désignant la bouche je désigne par là tous les sens qui siégent dans la tête; les mains désignent toute action, et le sein toute

passion charnelle. — Et les blasphèmes à quoi les attribuez-vous? à la bouche ou à la main? Car c'est une action de la langue. Si de toutes les actions vous ne faites qu'un seul genre, pourquoi unissant celles des pieds et des mains en séparer celles de la langue? Est-ce parce que la langue se sert de paroles comme signes que vous la séparez de toute action qui n'exprime pas de signe ; de sorte que vous établiriez une distinction entre le signe des mains, la continence, et une action mauvaise qui n'aurait pas de signification? Mais alors que feriez-vous si quelqu'un péchait, précisément en signifiant quelque chose par ses mains, ainsi par exemple en écrivant ou en indiquant quelque chose par un geste? Ceci en effet n'est du ressort ni de la bouche ni de la langue, puisque c'est l'œuvre des mains. Quelle absurdité, dites-moi, de déterminer trois signes, la bouche, les mains et le sein, et d'attribuer à la bouche des péchés accomplis par les mains? Si enfin vous rapportez aux mains les actions en général, quel motif avez-vous d'y rapporter les opérations des pieds et d'en séparer celles de la langue? Ne voyez-vous pas que la passion de la nouveauté avec l'erreur pour compagne vous jette dans des embarras inextricables? Vous faites sonner bien haut cette nouvelle distinction des trois signes, et vous ne trouvez pas le moyen d'y renfermer tous les péchés à éviter.

CHAPITRE XI.

DU SIGNE DE LA BOUCHE. — BLASPHÈME DES MANICHÉENS CONTRE DIEU.

20. Mais distinguez comme vous voulez, omettez ce que vous voulez : ne parlons que de ce qui vous sourit davantage. Vous soutenez qu'il est du ressort du signe de la bouche de faire cesser tout blasphème. Il y a blasphème toutes les fois que l'on dit du mal des bons. De là cette opinion générale qui ne voit de blasphème que dans les paroles injurieuses à Dieu ; parce que le doute sur la bonté des hommes se conçoit ; tandis que la bonté de Dieu est admise sans aucune hésitation. Mais si la raison venait à nous convaincre que personne plus que vous ne tient de propos injurieux à Dieu, que deviendrait votre fameux signe de la bouche? Or la raison, non pas une raison suréminente, mais la raison la plus commune, la plus appropriée à toutes les intelligences, la raison invincible et d'autant plus invincible qu'elle force l'acquiescement, la raison, dis-je, enseigne que Dieu est incorruptible, immuable, inviolable, inaccessible à l'indigence, à la faiblesse, et à la misère quelle qu'elle soit. Ces vérités s'imposent avec tant de force à toute âme raisonnable, que vous-mêmes vous ne pouvez leur refuser votre assentiment dès que vous les entendez proclamer.

21. Mais commencez-vous le récit de vos fables, voilà que vous essayez de persuader que Dieu est corruptible, soumis au changement, à l'altération, à l'indigence, à la faiblesse, voire même à la misère, aveugles désespérés, qui persuadez d'autres aveugles non moins désespérés! Mais c'est peu encore : à vous en croire, Dieu n'est pas seulement corruptible, il est corrompu ; il n'est pas seulement soumis au changement, il est changé ; soumis à l'indigence, il est indigent ; soumis à la faiblesse, il est sans force ; soumis à la misère, il est misérable. En effet, vous dites que l'âme est Dieu ou une partie de Dieu. Je ne vois pas, vraiment, comment ce qui est une partie de Dieu n'est pas réellement Dieu ; une partie d'or est de l'or, une partie d'argent est de l'argent, une partie de pierre est de la pierre. Et si nous prenons nos comparaisons plus haut, une portion de terre est de la terre, une portion d'eau est de l'eau, une portion d'air est de l'air ; diminuez le feu, ce qui restera sera encore du feu, et une portion de lumière ne peut être que de la lumière. Pourquoi donc une partie de Dieu ne serait-elle pas Dieu? La forme de Dieu serait-elle une forme articulée comme est celle de l'homme et des autres animaux? Car une partie de l'homme n'est pas l'homme.

22. Mais je veux examiner en particulier chacune de ces opinions. Si vous assimilez Dieu à la lumière, vous ne pouvez nier qu'une partie de Dieu soit Dieu. D'un autre côté vous prétendez que l'âme est une partie de Dieu. Or cette âme vous avouez qu'elle est corrompue, insensée, changée après avoir été sage ; profanée, parce qu'elle n'a pas une perfection qui lui soit propre ; indigente et réclamant du secours ; malade et réclamant le remède ; malheureuse et aspirant au bonheur. Tous ces défauts, pouvez vous les appliquer à Dieu sans sacrilége? Et si vous niez tout cela de l'âme,

concluez qu'on n'a pas besoin de l'Esprit-Saint[1] pour enseigner à l'âme la vérité, puisqu'elle la possède. Concluez que la véritable religion n'est point un renouvellement pour l'âme, puisqu'elle n'est pas vieillie ; qu'elle n'est point perfectionnée par vos signes puisqu'elle est parfaite ; que Dieu ne lui accorde aucun secours, puisqu'elle n'en a nul besoin ; que le Christ n'est pas son médecin puisqu'elle était saine. Concluez enfin qu'aucune vie éternelle ne peut lui être légitimement promise. Pourquoi donc alors ce titre de libérateur que Jésus prend lui-même dans l'Evangile quand il s'écrie : « Si le Fils vous délivre, vous serez véritable« ment libres [2] ? » Paul a dit de même : « Vous « avez été appelés à la liberté[3]. « Donc toute âme qui n'a pas encore atteint cette liberté est esclave. Donc, puisque la partie de Dieu est Dieu, c'est à vous que l'on doit de savoir qu'il est corrompu par la folie, que sa chute l'a changé, qu'en perdant sa perfection il a été profané, qu'il a besoin de secours, qu'il est débilité par la maladie, opprimé par la misère et avili par la servitude.

23. Lors même que vous diriez que la partie de Dieu n'est pas Dieu, il ne peut pas davantage être incorruptible, puisque la corruption est dans une de ses parties ; il n'est pas moins étranger au changement, puisqu'il a changé dans une de ses parties ; il n'est pas inviolable, puisqu'il n'est pas parfait dans toutes ses parties ; il manque de quelque chose, puisque tous ses soins tendent à lui restituer ses parties ; il n'est pas entièrement sain, puisqu'il souffre dans une de ses parties ; il n'est pas parfaitement heureux, puisqu'une de ses parties est soumise à la misère ; il n'est pas entièrement libre, puisqu'une de ses parties est soumise à la servitude. Toutes ces propositions, vous êtes forcés de les admettre du moment que vous affirmez que l'âme soumise à tant de calamités est une partie de Dieu. Quand vous aurez dépouillé votre secte de toutes ces erreurs, alors seulement vous pourrez dire que votre bouche est exempte de blasphème. Faites plus encore, quittez cette secte : du moment en effet que vous cesserez de croire et de répéter les blasphèmes de votre auteur, vous cesserez d'être manichéens.

24. Pour parler sans blasphème, disons que Dieu est le souverain bien, le bien par excellence ; c'est ainsi qu'il doit être compris, c'est ainsi qu'il doit être cru. Si une fois nous admettons la raison des nombres, nous ne pouvons plus ni la violer ni y toucher ; aucun être, quoi qu'il fasse, n'empêchera jamais que le nombre qui vient après 1, n'en soit le double. Cette loi est absolue et vous admettez que Dieu peut changer ! Cette loi reste inviolable, et vous ne faites pas même à Dieu l'honneur de lui ressembler ! Que les enfants de ténèbres attaquent le nombre trois, ce nombre lumineux, dans lequel l'unité est tellement une qu'il ne peut pas être fractionné ; que le royaume des ténèbres essaye de diviser le nombre trois en deux nombres entiers égaux. Vous comprenez vous-mêmes que la malveillance la mieux prononcée n'y arrivera jamais. Et cette malveillance qui n'a pu violer la raison d'un nombre, aurait pu violer Dieu ? Direz-vous qu'elle ne le pouvait pas ? Mais alors, dites-moi, quelle nécessité y avait-il qu'une partie de lui-même fût mêlée au mal, et précipitée dans des misères aussi profondes ?

CHAPITRE XII.

TOUTE ISSUE FERMÉE AUX MANICHÉENS.

25. Malgré le zèle que nous apportions à nous entendre, ces considérations nous jetaient dans les plus vives alarmes. Nous cherchions ce que ferait à Dieu ce royaume des ténèbres, si Dieu refusait de le combattre au péril d'une partie de lui-même ; et nous ne trouvions aucune issue. En effet, dans cette hypothèse, ou ce royaume ténébreux ne devait pas nuire à Dieu, ni troubler son repos, et alors nous avions été traités bien cruellement, nous qui sommes en proie à tant de calamités ; ou il devait lui nuire, et alors que devenait la nature incorruptible de Dieu ? On a répondu à cela que Dieu n'a pas voulu se soustraire au mal ni l'empêcher de lui nuire, et qu'il en a ainsi agi par une inspiration de sa bonté naturelle, voulant lui-même pourvoir aux besoins de notre nature inquiète et perverse, et mettre l'ordre dans ses facultés et ses aspirations. Ce n'est pas là l'idée dominante des livres manichéens ; ce qu'ils proclament, ce qu'ils répètent sur tous les tons, c'est que Dieu a tout disposé pour n'être pas attaqué par ses ennemis. Mais supposons que c'est là réellement la pensée des manichéens, comme

[1] Allusion à Manès qui prétendait que le Saint-Esprit s'était incarné en lui. Confess. liv. v, c. 5, n. 8.
[2] Jean, VIII, 36. — [3] Galat. v, 13.

le soutenait cet orateur qui ne trouvait rien autre chose à répliquer. Je demande si, avec cela, Dieu peut être lavé du reproche de cruauté ou de faiblesse? Cette bonté qu'on lui prête à l'égard de ses ennemis, ne devient-elle pas une véritable ruine pour ses amis? Ajoutons que si sa nature ne pouvait être ni corrompue ni changée, aucune souillure par là même ne pouvait nous changer nous-mêmes, ni nous corrompre. Car il pouvait user envers nous du même tempérament dont il use envers une nature qui lui est étrangère, et nous exempter de la corruption.

26. Mais rien n'aurait encore été dit de pareil à ce que j'ai entendu récemment à Carthage. Un de ces hommes que je désire bien vivement voir s'affranchir de cette hérésie, se trouvant, sur cette question, poussé à bout, osa dire que le royaume de Dieu avait certaines de ses frontières assez mal gardées pour pouvoir être envahies par les ennemis; mais que Dieu même était resté inviolable. Mais en parlant ainsi, il émettait une assertion que n'aurait jamais risquée votre auteur, car il aurait vu que cette opinion entraînerait plus facilement que toute autre la ruine de sa secte. En effet, quelque médiocre intelligence que l'on possède, il suffit d'entendre dire que dans cette nature il y avait quelque chose de violable et quelque chose d'inviolable, pour conclure immédiatement qu'il n'y a plus deux natures, mais trois, l'une inviolable, l'autre violable, et la troisième produisant cette violation.

CHAPITRE XIII.

ON DOIT JUGER L'INTENTION ET NON LES FAITS.

27. Ces blasphèmes sortis de votre cœur se retrouvent sans cesse sur vos lèvres. Cessez donc d'exalter votre signe de la bouche, auquel vous n'attachez tant d'importance que pour tromper les simples. Mais peut-être faites-vous consister l'importance de ce signe dans votre abstinence de viandes et de vin. Alors laissez-moi vous demander dans quelle intention vous en agissez ainsi. En effet, si l'intention que nous nous proposons dans nos œuvres est non-seulement innocente, mais encore louable, nos actions aussi seront louables. Mais si l'intention est criminelle, quel que soit alors le devoir accompli, il méritera la réprobation et le blâme général.

28. On rapporte de Catilina, qu'il pouvait supporter le froid, la soif et la faim [1]. Cet homme couvert de vices et de sacriléges, avait cela de commun avec nos apôtres. La différence à établir entre ce parricide et nos apôtres, d'où la tirerons-nous donc si ce n'est de l'intention même qui le faisait agir? Il pratiquait cette abstinence afin de satisfaire ses passions les plus immodérées et les plus cruelles. Au contraire les apôtres, par leur abstinence, se proposaient de réprimer ces mêmes passions et de les soumettre à l'empire de la raison. Quand on exalte devant vous la multitude des vierges catholiques, votre réponse favorite est de dire : une mule est vierge aussi. Cette audace ne vous vient que de votre ignorance de la discipline catholique; cependant vous déclarez ainsi clairement que cette continence est vaine si elle n'est pratiquée pour une fin droite et légitime. Les catholiques à leur tour peuvent comparer votre abstinence de viandes et de vin aux animaux sans raison, à la multitude des passereaux et enfin aux innombrables espèces de vermisseaux. Mais je m'abstiens de ces rapprochements, car je ne veux pas imiter votre témérité, je veux seulement examiner dans quelle intention vous pratiquez cette abstinence. L'intention, c'est là en effet le seul point à rechercher dans les mœurs. Si c'est par modération, si c'est pour réprimer vos passions que vous vous privez de ces nourritures et de ce breuvage qui nous délectent et nous réjouissent, c'est bien. Mais il n'en est pas ainsi.

29. Je suppose deux hommes. L'un, très-modéré et d'une réserve extrême à l'égard de son estomac et de son palais, ne prend qu'un seul repas par jour. Ce souper se compose de quelques légumes, mêlés d'un peu de lard et en quantité strictement suffisante pour apaiser sa faim. Pour soutenir sa santé et calmer sa soif, il prend deux ou trois petites mesures de vin pur, telle est son alimentation quotidienne. L'autre s'abstient entièrement de viandes et de vin, mais en retour, aussitôt la neuvième heure arrivée, on lui sert les fruits les plus exquis, des fruits étrangers et variés avec le plus d'art possible, il arrose tout cela d'un cidre abondant, et au commencement de la nuit le même service doit recommencer. Il boit de l'eau miellée, et le jus extrait de certains fruits,

[1] Salluste préface de Cat., ch. 4.

imitant assez le vin et même d'un goût plus suave. Il en boit, non pas selon sa soif, mais selon son attrait; et tout cela revient chaque jour, non pas précisément qu'il en ait besoin, sinon pour ses plaisirs et sa propre jouissance. Or, lequel de ces deux hommes vous paraît le mieux pratiquer la vie d'abstinence? Je ne vous suppose pas encore d'un aveuglement tel que vous ne préfériez à ce dernier mon homme de tout à l'heure avec son maigre lard et sa petite quantité de vin.

30. C'est là le cri de la vérité; mais votre erreur chante sur un autre ton. Cet élu de votre invention et immortalisé par les trois signes, s'il mène chaque jour l'existence de celui que je viens de décrire, pourra bien s'attirer, en vivant ainsi, les reproches d'un ou deux frères plus sérieux; mais quant à être condamné, il ne le sera pas, puisqu'il n'est pas violateur du sceau. Au contraire, qu'il vienne à manger une seule fois avec le premier, qu'il oigne ses lèvres avec un petit morceau de lard rance, qu'il se désaltère avec un peu de vin éventé, de par l'autorité de votre fondateur, au grand étonnement de vous tous et cependant d'après votre consentement, il sera condamné aux flammes éternelles comme ayant violé le sceau. Je vous en prie, quittez cette erreur; écoutez votre raison, opposez une barrière à l'habitude. Quoi de plus pervers en effet que cette perversité? Quel délire! Quelle folie de dire ou de penser qu'un homme repu de champignons, de truffes, de gâteaux, d'épices, de lasers, réclamant chaque jour le même luxe d'aliments, ne présente aucun des caractères qui puissent le faire déchoir des trois signes, c'est-à-dire de la règle de la sainteté! L'autre, au contraire, qui ne prend que des légumes communs, fort mal assaisonnés, et en quantité uniquement suffisante pour subvenir aux besoins de son corps, y ajoutant trois petits verres de vin pour conserver sa santé, s'attire nécessairement par cette alimentation les plus rigoureux châtiments. Quelle absurdité!

CHAPITRE XIV.

TROIS CAUSES LOUABLES DE L'ABSTINENCE.

31. « Mais, dit l'Apôtre, il est bon, mes frè-« res, de ne pas manger de viande et de ne pas « boire de vin [1]. » Personne de nous n'en doute, pourvu que cette abstinence ait pour motif ou la fin dont j'ai parlé plus haut et qu'expriment ces paroles : « Ne prenez nul soin de la chair dans « les concupiscences [2]; » ou bien, comme saint Paul l'indique plus loin, qu'on ait pour but d'enchaîner la gourmandise, que ces sortes d'aliments excitent et irritent; ou enfin, dans la crainte de scandaliser son frère, et de porter les faibles à faire acte d'idolâtrie. En effet, à l'époque où écrivait l'Apôtre, on vendait dans les étalages beaucoup de viandes qui avaient été offertes aux idoles. Et parce qu'on faisait aussi des libations de vin aux idoles, plusieurs chrétiens, réduits à acheter ces substances, préférèrent se priver de viande et de vin, plutôt que de tomber sans le savoir dans ce qu'ils croyaient être une communication avec les idoles. C'est pour ménager ces chrétiens faibles que les autres, quoique plus instruits, quoique intimement persuadés qu'il fallait mépriser ces scrupules, bien persuadés que la viande n'est souillée que par une mauvaise conscience; pleinement attachés à cette maxime du Sauveur : « Ce n'est pas ce qui entre « dans la bouche, qui souille l'âme, mais ce « qui en sort [3], » crurent devoir néanmoins se priver de ces aliments afin de ne point scandaliser. Et ce que j'émets ici n'est point un simple soupçon, c'est un fait constaté dans les épîtres de saint Paul. Pourquoi donc nous alléguer toujours ces paroles : « Il est bon, mes « frères, de ne pas manger de viande et de ne « pas boire de vin? » pourquoi n'ajoutez-vous pas ce qui suit : « ni de faire quoi que ce soit « qui puisse offenser, scandaliser ou affaiblir « votre frère? » Alors du moins nous saurions dans quel but l'Apôtre formulait ces préceptes.

32. La force de cette conclusion jaillit avec plus d'éclat encore quand on la rapproche des antécédents et des conséquents. Sans doute il est bien long de les rappeler; mais comme il en est qui ne lisent et n'étudient qu'avec répugnance et dégoût les saintes Ecritures, je crois devoir citer pour eux le passage tout entier : « Recevez avec charité, dit-il, celui qui est en-« core faible dans la foi et gardez-vous de « heurter ses idées. En effet l'un croit qu'il lui « est permis de manger de toutes choses; tan-« dis que l'autre qui est faible ne mange que « des légumes. Que celui qui mange de tout ne « méprise pas celui qui n'ose manger de tout;

[1] Rom. XIV. 21. — [2] Ibid. XIII, 14. — [3] Matth. XV, 11.

« et que ce dernier ne condamne pas celui qui « mange de tout, puisque Dieu l'a reçu. Qui « es-tu, pour oser ainsi condamner le servi- « teur d'autrui? Qu'il tombe ou qu'il demeure « ferme, c'est l'affaire de son maître, mais il « demeurera ferme parce que Dieu est tout- « puissant pour l'affermir. De même celui-ci « met de la différence entre les jours; cet autre « considère tous les jours comme égaux. Que « chacun abonde dans son sens. Celui qui « distingue les jours, les distingue pour plaire « au Seigneur; celui qui mange de tout, le fait « pour plaire au Seigneur, car il rend grâces à « Dieu, et celui qui ne mange pas de tout le « fait aussi pour plaire au Seigneur, et il rend « aussi grâces à Dieu. Du reste aucun de nous « ne vit pour soi-même, et aucun ne meurt « pour soi-même. Soit que nous vivions, c'est « pour le Seigneur que nous vivons; soit que « nous mourions, c'est pour le Seigneur que « nous mourons. Dès lors soit que nous vivions « soit que nous mourions, nous sommes tou- « jours au Seigneur. En effet c'est pour cela « même que Jésus-Christ est mort et qu'il est « ressuscité, afin d'acquérir une domination « souveraine sur les morts et sur les vivants. « Toi donc pourquoi condamnes-tu ton frère? « et toi pourquoi le méprises-tu? Car nous « comparaîtrons tous devant le tribunal de « Jésus-Christ, selon cette parole de l'Ecri- « ture : Je jure par moi-même, dit le Sei- « gneur, que tout genou fléchira devant moi « et que toute langue confessera que je suis « Dieu [1]. Ainsi chacun de nous rendra compte « à Dieu de soi-même. Cessons donc de nous « juger les uns les autres; jugez plutôt que « vous ne devez pas donner à votre frère une « occasion de chute et de scandale. Je sais et « je suis persuadé, selon la doctrine du Sei- « gneur Jésus, que rien n'est impur de soi- « même, et que rien n'est impur que pour « celui qui le croit impur. Si donc, en man- « geant de quelque chose tu attristes ton frère, « tu ne te conduis plus par la charité. A l'oc- « casion de ta nourriture ne fais pas périr celui « pour qui Jésus-Christ est mort. Que notre « bien ne soit donc pas blasphémé. Car le « royaume de Dieu ne consiste pas dans le « boire et le manger, mais dans la justice, la « paix et la joie que donne le Saint-Esprit. Et « celui qui sert Jésus-Christ de cette manière « se rend agréable à Dieu, et reçoit l'approba- « tion des hommes. Cherchons donc ce qui « peut entretenir la paix parmi nous, et obser- « vons tout ce qui peut nous édifier les uns les « autres. A l'occasion de la nourriture garde- « toi de détruire l'œuvre de Dieu; sans doute « toutes les viandes sont pures, mais l'homme « fait mal d'en manger quand, par là, il scan- « dalise ses frères. Il est bon de ne point man- « ger de chair et de ne point boire de vin, et « de ne faire quoi que ce soit qui puisse scan- « daliser ton frère ou l'affaiblir dans la foi, ou « le blesser. As-tu une foi éclairée, contente- « toi de l'avoir aux yeux de Dieu. Heureux « celui qui ne se condamne point en ce qu'il « trouve bon! Au contraire, celui qui étant « en doute ne laisse pas d'en manger, est con- « damné, parce qu'il n'agit pas selon sa foi. Or « tout ce qui ne se fait point selon la foi est pé- « ché. Nous devons donc, nous qui sommes « plus forts, supporter les faiblesses des infir- « mes, au lieu de chercher notre propre satis- « faction. Que chacun de nous plaise à son « prochain dans ce qui est bon et ce qui peut « l'édifier. Jésus-Christ en effet n'a pas cher- « ché à se plaire à lui-même [1]. »

33. Il est évident dès lors que si l'Apôtre défend à ceux qui sont fermes de manger des viandes et de boire du vin, c'est parce qu'ils blessaient les faibles en heurtant leurs idées, et les exposaient à croire que ceux-là même qui en toute bonne foi étaient persuadés que toutes les viandes sont pures, voulaient encore servir les idoles en refusant de s'abstenir de ces viandes et de ce breuvage. C'est aussi l'idée qu'il exprime lorsqu'il écrit aux Corinthiens : « Quant à manger des viandes immolées aux « idoles, nous savons que les idoles ne sont « rien dans le monde, et qu'il n'y a nul autre « Dieu que l'unique Dieu. Sans doute il en est « qui sont appelés dieux, soit au ciel, soit sur « la terre, mais il n'y a pour nous qu'un seul « Dieu qui est le Père, qui a donné l'être à tout « et qui nous a faits pour lui. Il n'y a non plus « qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui « tout a été fait et par qui nous sommes. Mais « tous n'ont pas la science; car il en est encore « à présent, qui, dans la conviction que l'idole « est quelque chose mangent des viandes qui « lui ont été offertes, et dès lors leur conscience, « parce qu'elle est faible, en est souillée. Par « cela même, ce n'est pas la viande qui nous « rend agréables à Dieu; en en mangeant,

[1] Is. XLV, 23, 24.

[1] Rom. XIV et XV, 1-3.

« nous ne serons pas plus riches devant lui, « en nous en privant, nous n'en serons pas « plus pauvres. Prenez donc garde que cette « liberté que vous avez ne soit pour les faibles « une occasion de chute. Car si celui-ci en voit « un autre plus savant que lui s'asseoir à table « dans un lieu consacré aux idoles, sa cons- « cience, encore faible, ne le portera-t-elle pas « à manger aussi de ces viandes sacrifiées aux « idoles? Et tu perdras, par ta science, ton « frère encore faible, pour lequel cependant « Jésus-Christ est mort. En péchant de la sorte « contre vos frères, en blessant leur faible cons- « cience, c'est contre Jésus-Christ même que « vous péchez. C'est pourquoi, si ce que je « mange scandalise mon frère, je ne mangerai « plutôt jamais de chair, pour ne pas le scan- « daliser [1]. »

34. Ailleurs le même apôtre ajoute : « Est-ce « donc que je veuille dire que ce qui a été im- « molé aux idoles ait quelque vertu, ou que « l'idole soit quelque chose? Je dis seulement « que ce que les païens immolent, ils l'im- « molent aux démons et non pas à Dieu. Or je « désire que vous n'ayez aucune société avec « les démons, car vous ne pouvez boire le ca- « lice du Seigneur et le calice des démons; « vous ne pouvez participer à la table du Sei- « gneur et à la table des démons. Est-ce que « nous voulons irriter Dieu? sommes-nous plus « forts que lui? Tout m'est permis mais tout « ne m'est pas avantageux. Que personne ne « cherche sa propre satisfaction mais le bien « des autres. Mangez de tout ce qui se vend à « la boucherie, sans vous enquérir d'où il « vient, par scrupule de conscience. Car la « terre et tout ce qu'elle contient est au Sei- « gneur. Si quelqu'un vous dit : Ceci a été « immolé aux idoles, eh bien! n'en mangez « pas à cause de celui qui vous a donné cet « avis, et aussi de peur de blesser la cons- « cience. Quand je dis la conscience, je ne dis « pas la tienne, mais celle du prochain. La li- « berté que j'ai de manger de tout pourquoi « la ferais-je juger par un autre? Si donc je « prends avec action de grâces ce que je « mange, pourquoi me condamne-t-on pour « une chose dont je rends grâces à Dieu? Soit « donc que vous mangiez, soit que vous bu- « viez, soit que vous fassiez autre chose, faites « tout pour la gloire de Dieu. Ne donnez oc- « casion de scandale ni aux Juifs, ni aux Gen- « tils, ni à l'Eglise de Dieu; moi-même je « tâche de plaire à tous en toute chose, ne « cherchant point ce qui m'est avantageux à « moi en particulier mais ce qui est avanta- « geux à la multitude pour la sauver. Soyez « mes imitateurs, comme je le suis de Jésus- « Christ [1]. »

35. De tout cela ressort évidemment, je pense, le but pour lequel on doit s'abstenir de viandes et de vin. Ce but est triple. D'abord réprimer la délectation engendrée surtout par ces sortes de nourritures et par ce breuvage qui produit quelquefois l'ivresse. Ménager les faibles à l'occasion de ces sacrifices et de ces libations. Et surtout pratiquer la charité en ménageant la faiblesse de ceux qui s'abstiennent de ces aliments. Quant à vous, vous prétendez que ces repas sont impurs, malgré l'Apôtre qui soutient qu'ils sont purs et qui n'y voit de mal, qu'autant qu'on s'expose à scandaliser en en mangeant. Pour moi je crois réellement que vous êtes souillés en prenant ces nourritures, et cela parce que vous les croyez impures. L'Apôtre ne dit-il pas : « Je crois et « confesse en Notre-Seigneur Jésus, que rien « n'est commun par soi-même et que rien n'est « commun que pour celui qui le croit tel? » Qui doute que l'Apôtre n'emploie ce mot dans le sens d'impur? Mais c'est une sottise de traiter des Ecritures avec vous, qui promettez la raison pour tromper, et qui prétendez que ces livres sur lesquels repose l'autorité de la religion ont été corrompus par de fausses additions. Donnez-moi donc des raisons pour me prouver que les viandes souillent ceux qui en mangent, lorsque d'ailleurs, en le faisant, on ne blesse aucune conscience, aucune opinion, et qu'on n'y cherche pas la volupté.

CHAPITRE XV.

POURQUOI LES MANICHÉENS INTERDISENT L'USAGE DES VIANDES.

36. Il est du plus haut intérêt de connaître le motif de cette abstinence superstitieuse. Ce motif le voici : Une partie de Dieu a été mêlée à la substance des maux pour l'enchaîner et en réprimer l'extrême fureur, ce sont là vos paroles, et le monde a été formé de ce mélange des deux natures du bien et du mal. Or cette partie divine tend sans cesse à se séparer de toute partie du monde, et à se retirer dans

[1] I Cor. VIII, 1-13.

[1] I Cor. X, 19-33.

sa propre sphère; mais en s'exhalant de la terre et dans sa tendance vers le ciel elle se précipite dans les arbres dont les racines plongent dans la terre, et de cette manière elle féconde et développe toutes les herbes et tous les arbustes. De leur côté les animaux se nourrissent de ces herbes et de ces plantes et en se les assimilant, ils fixent dans leur chair ce membre divin, le détournent ainsi de son chemin, l'arrêtent et le font dévier dans cette voie d'égarement où il gémit. Quand les aliments sont préparés de plantes et de fruits, et destinés aux saints, c'est-à-dire aux manichéens, leurs chastetés, leurs prières, leurs psaumes, en dégagent l'élément riche et divin, lui font subir une purification complète et le rendent capable de rentrer sans souillure dans son propre royaume. Voilà pourquoi à un mendiant qui n'est pas manichéen, vous défendez de donner du pain, des fruits et même de l'eau ; de peur, pensez-vous, que le membre de Dieu mêlé à toutes ces substances ne soit souillé par les péchés de ce mendiant et ne se voie fermer la voie du retour.

37. Quant aux viandes, vous prétendez qu'elles ne sont qu'un amas de souillures. En effet, dites-vous, quand on cueille les plantes ou les fruits, quelque parcelle de cette partie divine prend la fuite ; elle s'enfuit surtout quand on leur fait subir la compression, la mastication et la cuisson. Elle fuit même dans tous les mouvements des animaux, soit quand ils s'agitent, soit quand on les exerce, soit quand ils travaillent ou qu'ils font toute autre chose. Elle fuit même pendant notre sommeil, alors surtout que s'opère la digestion par l'effet de la chaleur intérieure. Toutes ces occasions facilitent la fuite de la nature divine ; en sorte que ce qui reste est extrêmement souillé, et c'est de cette ordure que, au moyen de la génération, est formée la chair ; toutefois cette chair s'unit à une âme de bonne nature, parce que dans les divers mouvements signalés tout à l'heure, tout le divin ne s'est pas enfui, mais seulement la plus grande partie. Aussi dès que l'âme à son tour a quitté la chair, ce qui reste n'est plus qu'un amas de souillures ; et dès lors l'âme de ceux qui se nourrissent de viandes ne peut qu'être souillée.

CHAPITRE XVI.

MYSTÈRES DES MANICHÉENS.

38. O obscurité des choses de la nature, comme vous servez de voile au mensonge ! Exposez cette doctrine à un homme dépourvu de connaissances sur les causes naturelles, et encore privé complétement de la lumière de la vérité, le voilà séduit par ces images corporelles, précisément parce que le fond de ces erreurs n'est pas apparent, et qu'on les revêt, pour les systématiser, de fantômes empruntés aux choses visibles, et d'un style imagé, pour les exprimer. Et ces vaines erreurs seront acceptées comme des vérités ! Ceux qui s'y laisseraient prendre sont ces hommes dont se composent la foule et les multitudes, et qu'une crainte religieuse plutôt que le raisonnement défend et préserve de ces séduisantes erreurs. Aussi je veux faire mon possible, avec l'aide de Dieu, pour les réfuter de telle sorte, que non-seulement les hommes instruits les réprouveront sur le simple exposé qui en est fait, mais que les intelligences les plus vulgaires en saisiront toute la fausseté, toute l'absurdité.

39. Et d'abord je demande comment vous savez que dans le froment, les légumes, les fleurs, les fruits, se trouve enfouie je ne sais quelle partie de Dieu ? Mais, disent-ils, cela résulte de l'éclat de la couleur, du parfum des odeurs, de la suavité des saveurs ; les choses putréfiées au contraire, n'ayant rien de tout cela, montrent par là même qu'elles sont privées de ce bien. Vous n'avez pas honte de croire que le nez et le palais sont pour vous les moyens de trouver Dieu ? Mais passons. Je vous parlerai latin, et c'est, comme on dit, beaucoup pour vous. Si c'est par la couleur que la présence du bien se révèle dans les corps, la fange des animaux, qui est cependant l'immondice de leur chair elle-même, ne revêt-elle pas diverses couleurs, le blanc, le jaune, etc., et ces couleurs dans les fruits et dans les fleurs, ne les regardez-vous pas comme des témoins attestant la présence intime de Dieu même ? D'où vient donc que le rouge dans la rose vous est l'indice d'un bien abondant, tandis que vous le condamnez dans le sang ? D'où vient que dans la violette vous honorez une couleur que vous réprouvez dans les épanchements de bile, dans les jaunisses et dans les déjections de l'enfant ? La blancheur et l'éclat de l'huile vous paraît proclamer que le bien y est mêlé abondamment, et vous usez de l'huile pour purger le ventre et la gorge ; vous redoutez aussi de toucher des lèvres les gouttes distillées d'une viande grasse et revêtant un éclat tout semblable.

Vous regardez le melon doré comme sorti des trésors de Dieu, et vous en excluez la graisse dorée du jambon ou le jaune de l'œuf. Pourquoi la blancheur de la laitue vous proclame-t-elle Dieu tandis que celle du lait garde le silence? Je ne parle que des couleurs; les ailes et les plumes du paon naissent évidemment de la chair, et cependant pouvez-vous comparer à leur éclat et à leur splendeur toutes les magnificences des fleurs d'une prairie?

40. L'odeur vous révèle aussi le bien. Or la chair de certains animaux ne sert-elle pas à former des parfums de l'odeur la plus suave? Les aliments que l'on fait cuire avec les meilleures viandes, n'exhalent-ils pas une odeur plus agréable que si la viande y manquait? Enfin si vous jugez de la pureté d'après le goût ou l'odeur, vous avez dû apporter plus d'avidité à vous nourrir de boue qu'à boire de l'eau de citerne; car la terre arrosée d'eau exhale une odeur plus agréable, que l'eau seule de la pluie. Si donc nous avons besoin de consulter l'odeur pour savoir si Dieu habite dans tel corps, nous concluons qu'il habite plutôt dans les dattes et dans le miel que dans la chair de porc; mais qu'il habite aussi dans la chair de porc plutôt que dans la fève; qu'il habite plutôt dans la figue que dans le foie d'un porc engraissé de figues, je le concède, mais avouez aussi qu'il habite plutôt dans ce foie que dans la bette. Et si je vous amenais à avouer que certaines racines qui vous semblent plus pures que la chair, reçoivent Dieu de la chair elle-même, et vous serez contraints de l'avouer, sera-ce à la saveur que l'on reconnaîtra la présence de Dieu? En effet les légumes sont bien plus savoureux lorsqu'ils cuisent avec les viandes; et nous ne pouvons goûter aux herbes dont les troupeaux se nourrissent. Au contraire macérez ces herbes dans du lait, aussitôt elles revêtent une couleur bien plus agréable et ont une saveur qui nous plaît.

41. Quand ces trois choses sont réunies, la couleur, l'odeur et la saveur, pensez-vous que le bien s'y trouve aussi en plus grande quantité? Cessez donc de prodiguer tant d'admiration aux fleurs, puisque exposées à l'action du palais vous ne pourriez les supporter. Gardez-vous au moins de préférer le pourpier à la chair, puisque cuit avec elle il devient de beaucoup inférieur en couleur, en odeur et en saveur. N'oublions pas que nous dissertons du bien et du mal et que nous cherchons nos preuves non pas dans les écrivains et les auteurs, mais dans les aliments et leur préparation. Eh bien! le cochon de lait rôti nous offre une couleur blanche, une odeur suave et un goût délicieux; vous trouvez au moins là un indice parfait de la cohabitation de la substance divine; il vous invite par un triple témoignage, il demande à votre sainteté d'achever sa purification. Acceptez donc! pourquoi hésitez-vous? pourquoi vous préparer à contredire? Par la couleur seule, l'excrément d'un enfant l'emporte sur la lentille; l'odeur seule d'une viande rôtie l'emporte sur la figue à la fois douce et verte; la saveur seule du chevreau tué, l'emporte sur l'herbe dont il se nourrit pendant sa vie. Nous avons même trouvé une viande dont l'excellence est attestée par ces trois témoins ensemble. Que voulez-vous de plus? ou qu'avez-vous à objecter? Tous ces mets délicats vous souilleraient si vous en mangiez, et vous soutenez innocemment de pareilles énormités! A toutes les viandes et à tous les fruits, vous préférez évidemment un rayon de soleil et cependant ce rayon est sans odeur et sans saveur; son éclat seul l'élève de beaucoup au-dessus des corps les plus beaux; il semble dès lors vous exciter, même malgré vous, à préférer l'éclat de la couleur à tous les autres gages présentés par le mélange du bien.

42. Vous voilà de nouveau aux prises avec le raisonnement fait tout à l'heure; car je veux vous faire avouer que le sang et ces autres choses fétides, mais brillamment colorées, que l'on jette aux égoûts, révèlent mieux l'habitation de la partie de Dieu, que ne peuvent le faire les brillantes feuilles de l'olivier. Vous allez sans doute me répondre de nouveau que les feuilles de l'olivier en se consumant exhalent une flamme dans laquelle se révèle la présence de la lumière, tandis qu'il n'en est pas ainsi des viandes livrées aux flammes. Mais que me direz-vous de la graisse dont tous les Italiens se servent pour éclairer leurs lampes? Que me direz-vous de la fiente de bœuf? vous avouez qu'elle est plus vile que leur chair, et cependant les paysans, quand elle est desséchée, s'en servent pour faire du feu; on dit même que le feu y prend très-facilement et que la fumée en est très-salutaire. Puisque l'éclat et la flamme vous révèlent une présence plus abondante de la partie divine, pourquoi ne purifiez-vous pas vous-mêmes, pourquoi ne manifestez-vous pas, ne délivrez-vous pas cette

partie de Dieu? Car elle habite surtout dans les fleurs; et sans parler du sang et de tout ce qui se trouve dans la chair ou y ressemble, pouvez-vous réunir toutes les fleurs dans vos festins? lors même que vous mangeriez des viandes vous ne pourriez réunir dans vos repas les écailles des poissons, certains vermisseaux et insectes, qui ensevelis dans les ténèbres, y brillent de la lumière qui leur est propre.

43. Après cela le seul parti qui vous reste, n'est-ce pas de cesser de dire que pour découvrir dans les corps la présence de la partie divine, vous avez pour juges infaillibles les yeux, l'odorat, le palais? Et ne pouvant plus vous appuyer sur ces sens, de quel droit affirmerez-vous, non-seulement que Dieu est plus contenu dans les plantes que dans la chair, mais même qu'il est contenu dans les plantes? Est-ce la beauté qui vous charme, non la beauté qui résulte de la suavité des couleurs, mais de l'harmonie des parties? Et plût à Dieu qu'il en fût ainsi! Jusques à quand en effet, oserez-vous comparer des bois tordus à ces corps des animaux où règne un ordre admirable dans les proportions des membres? Si c'est le témoignage des sens corporels qui vous flatte, comme il doit flatter tous ceux dont l'intelligence ne perçoit pas l'essence des choses, comment pouvez-vous croire encore que sous l'action du temps ou de certaines pressions la substance du bien s'échappe du corps, parce que Dieu, dites-vous, s'en éloigne lui-même et émigre d'un lieu dans un autre? C'est là le comble de la démence. Cependant, si je ne me trompe, aucun signe, aucun indice n'a pu motiver cette manière de voir. En effet, la plupart des fruits cueillis sur les arbres ou arrachés à la terre ont besoin, avant de devenir notre nourriture, de perfectionner leur maturité durant un certain laps de temps. Je citerai, comme exemple, les poireaux, les laitues, les raisins, les pommes, les figues et certaines poires. Combien d'autres fruits de ce genre qui, si on ne les consomme pas aussitôt qu'ils sont cueillis, se colorent plus agréablement, deviennent plus salutaires et prennent un parfum tout nouveau? Or tous ces avantages cesseraient d'exister, si, comme vous le soutenez, ces fruits se dépouillaient d'autant plus du bien, qu'ils restent plus longtemps détachés du sein maternel de la terre. De son côté la chair des animaux tués de la veille, est plus agréable et plus salutaire. C'est cependant le contraire qui devrait être, si, comme vous l'affirmez, elle possédait plus de bien le jour où elle a cessé de vivre qu'elle n'en possédera le lendemain, puisque la substance divine s'en sera éloignée d'une manière plus complète.

44. Le vin lui-même, ignorez-vous qu'en vieillissant il devient et plus pur et meilleur? Loin de troubler les sens par son parfum plus développé, comme vous le prétendez, il devient plus fortifiant, plus salutaire au corps, pourvu toutefois que l'usage en soit modéré; car en toute chose la modération est nécessaire. Au contraire, le vin nouveau produit plus vite la perturbation des sens. Restez un instant courbés sur une cuve en fermentation, le cerveau en recevra une commotion assez prompte et assez forte pour entraîner la mort si vous n'êtes pas secourus. Au point de vue seulement de la santé, ne sait-on pas que le vin nouveau produit dans le corps un ballonnement et une tension nuisible? Oserez-vous donc soutenir que ces inconvénients du vin nouveau ont pour cause la plus grande somme de bien qu'il renferme, et que si le vin vieux est plus innocent, c'est parce qu'il a perdu une grande partie de la substance divine? Ce serait là une absurdité, pour vous surtout qui prétendez que c'est la présence d'une partie de Dieu qui affecte agréablement nos sens, les yeux, les narines, le palais. Alors quel est votre égarement de prétendre que le vin n'est autre chose que le fiel des princes des ténèbres, et de ne pas vous abstenir de manger des raisins? La cuve renferme-t-elle une plus grande quantité de ce fiel que le verjus? Si c'est quand le bien disparaît, et il disparaît avec le temps, que le fruit devient plus pur, plus généreux, comment se fait-il que ce soit en donnant aux raisins le temps de bien mûrir sur le cep, qu'ils deviennent plus doux, plus agréables et plus salutaires? Le vin lui-même, c'est quand il est soustrait à la lumière qu'il devient plus liquide et plus brillant, c'est en lui laissant perdre la substance salutaire, qu'il devient plus salutaire!

45. Que dirai-je des bois et des branchages? En vieillissant ils se dessèchent, et pourtant vous n'oserez pas soutenir qu'ils n'en deviennent que plus mauvais. Ce qu'ils perdent en séchant, c'est ce qui engendre la fumée; ce qu'ils conservent, c'est ce qui donne à la flamme cet éclat et cette clarté que vous aimez tant et qui vous prouvent que le bien est plus pur dans le

bois sec que dans le bois vert. Et voici la conclusion que j'en tire : ou vous niez que la substance divine soit en plus grande quantité dans un feu pur que dans une flamme fumeuse, et alors vous bouleversez tout votre système ; ou bien vous devez avouer que les arbres coupés ou arrachés et restant plus longtemps dans cet état, se dépouillent de plus de mal qu'ils ne perdent de bien. Et cet aveu nous amène à conclure que la pleine maturité chasse le mal des fruits, et que la chair en retire une plus grande somme de bien. Mais c'est assez sur ce sujet, quant à présent.

46. Avançons. Si la commotion, la chute et le brisement de ces sortes d'objets nécessitent la fuite de cette nature divine, voyez dans la nature combien de choses s'améliorent par le mouvement, et ici encore confessez votre erreur. Du suc de l'orge on forme une boisson qui imite le vin, et cette boisson devient meilleure quand elle est agitée. Bien plus, cette boisson enivre très-promptement : pourquoi donc ne l'appelez-vous pas aussi le fiel des princes? La farine mêlée d'un peu d'eau se durcit un peu ; en l'agitant, elle devient meilleure ; en la soustrayant à la lumière elle devient plus blanche ; à vos yeux se peut-il un langage plus pervers ? Le fabricant de pastilles pétrit son miel jusqu'à ce qu'il lui ait donné cet éclat que nous lui voyons et cette douceur salutaire : comment cela se peut-il faire si le bien s'en échappe ? Mais vous reconnaissez la présence de Dieu à la vue, à l'odorat, au goût et même aux délectations de l'ouïe ; eh bien ! les harpes ne se font-elles pas avec les nerfs de la viande et les flûtes avec les os ? et pour les rendre sonores, on les dessèche, on les comprime, on les tord. Ainsi cette douceur de la musique qui nous vient, dites-vous, des royaumes célestes, nous la devons à des chairs mortes, desséchées par le temps, effilées par la compression et distendues par la torsion. Cependant vous soutenez que ces mêmes opérations éloignent la substance divine, tant des choses vivantes que des viandes mortes que l'on soumet à la cuisson. Pourquoi donc les chardons bouillis perdent-ils ce qu'ils ont de nuisible à la santé ? Dirons-nous que pendant cette opération ils perdent Dieu ou une partie de Dieu ?

47. Pourquoi insister davantage ? Tout dire serait difficile et n'est nullement nécessaire. Qui ne sait qu'en cuisant, beaucoup d'aliments deviennent plus doux et plus salutaires ? Et cependant c'est le contraire qui devrait être, si, comme vous le croyez, le bien disparaissait avec ces divers mouvements. Maintenant faites appel à tous les sens du corps pour me prouver que les viandes sont impures et qu'elles souillent l'âme de ceux qui s'en nourrissent, c'est en vain. Je vous opposerai les fruits qui après de nombreuses transformations s'assimilent à la chair ; je vous opposerai surtout le vinaigre avec sa vétusté et sa corruption, et que vous croyez plus pur que le vin ; je vous opposerai même votre boisson ordinaire, laquelle n'est autre chose qu'une sorte de vin cuit et qui devrait être plus impure que le vin, si le mouvement et la coction forcent les membres divins à se retirer des objets corporels. Et s'il n'en est pas ainsi, comment alors pouvez-vous croire que les fruits cueillis, mis au cellier, puis manipulés, cuits et digérés, sont abandonnés de la substance du bien, pour ne laisser plus qu'un résidu sordide propre à la génération des corps ?

48. Direz-vous que pour conclure à l'existence du bien dans ces objets, vous ne vous appuyez ni sur la couleur, ni sur la forme, ni sur l'odeur, ni sur la saveur ? Alors sur quoi vous appuyez-vous ? Est-ce sur une certaine force, une certaine résistance que ces fruits semblent perdre quand on les sépare de la terre et qu'on les utilise ? D'abord c'est là une absurdité évidente, car beaucoup d'objets séparés de la terre n'en prennent qu'une plus grande fermeté, comme je l'ai prouvé en parlant du vin qui en vieillissant ne fait que gagner en force et en douceur. Mais admettons que c'est là votre point de départ, vous cherchez la force ; eh bien ! je vous prouve que les viandes, plus que tout autre aliment, renferment une large partie de Dieu. En effet, les athlètes qui ont un si grand besoin de force et de vigueur, est-ce de fruits ou de légumes qu'ils se nourrissent, n'est-ce pas plutôt de viandes ?

49. Serait-ce parce que les viandes se nourrissent du fruit des arbres, tandis que les arbres ne se nourrissent pas de viandes, que vous donnez la préférence aux arbres sur les corps ? Vous ne voyez donc pas que les arbustes les plus vigoureux et les plus féconds, que les moissons les plus abondantes puisent leur sève dans le fumier ? C'est là une vérité évidente, et cependant la grande accusation

que vous formulez contre la chair, c'est de dire qu'elle est un réceptable d'ordures! Pourtant c'est là ce qui alimente ce qui vous paraît si pur, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus impur dans cette chair qui par elle-même vous paraît déjà souillée. Que si vous méprisez la chair parce qu'elle naît de l'union des sexes, cherchez donc vos délices dans la chair des vermisseaux qui naissent en si grand nombre sans union de sexes, dans les fruits, dans le bois, dans la terre elle-même. Mais je ne sais plus comment caractériser cette rêverie. Si c'est parce qu'elle naît de l'union d'un père et d'une mère que la chair vous est en horreur, ne dites donc pas que ces princes des ténèbres sont nés du fruit de leurs arbres, car alors ils devaient vous inspirer plus de dégoût que vous n'en avez pour la chair, à laquelle cependant vous ne voulez pas goûter.

50. Vous soutenez que toutes les âmes des animaux sont le produit de la nourriture des animaux qui les ont engendrés, et vous vous glorifiez d'arracher à ces prisons la substance divine; mais cette même substance renfermée dans vos aliments combat contre vous et vous force instamment à manger des viandes. Ces âmes que doivent enchaîner à leur corps tous ceux qui se nourrissent de chair, pourquoi ne les délivrez-vous pas en vous en emparant les premiers et en mangeant ces viandes? Mais, disent-ils, ce ne sont pas les viandes, mais les fruits qu'ils mangent avec la viande qui leur communiquent une partie bonne. Alors qu'allez-vous faire des âmes des lions dont la chair est la seule nourriture? Ils boivent, répliquent-ils; leur âme dès lors est formée de cette eau et de la chair. Que direz-vous donc d'un si grand nombre d'oiseaux? Que direz-vous des aigles qui ne se nourrissent que de chair et n'ont besoin d'aucun breuvage? Ici rien à répliquer, nécessairement on est vaincu. Car si l'âme provient de la nourriture, il est des animaux qui engendrent leur fruit et qui pourtant ne boivent jamais, dont la chair est la seule nourriture; et cependant dans cette chair il y a une âme que vous devriez purifier en vous nourrissant de cette viande. A moins peut-être que vous ne voyiez une âme de lumière, dans le porc qui se nourrit de fruits et qui boit de l'eau, tandis que l'aigle, ce grand ami du soleil, n'a qu'une âme de ténèbres parce qu'il ne se nourrit que de chair.

51. O contradictions, absurdités incroyables! Vous auriez évité cet abîme, si méprisant ces fables ridicules, vous n'aviez écouté que la vérité dans cette question de l'abstinence des viandes. Comme nous, vous auriez vu dans cette abstinence des viandes délicates, un moyen de réprimer les passions et non la crainte de contracter une souillure qui n'y existe pas. Mais je mets de côté la nature des choses, je fais abstraction de la force de l'âme et du corps, je vous concède un instant que l'âme se souille dans la manducation des viandes; avouez au moins qu'elle se souille bien plutôt par la cupidité. Quelle folie donc de retrancher du nombre des élus un homme qui par raison de santé et sans passion aucune croit pouvoir se nourrir de viande! Au contraire, qu'il désire passionnément et qu'il mange avec voracité des légumes fortement épicés, c'est à peine si vous lui reprocherez un peu d'intempérance, mais vous ne le condamnerez pas comme violateur du sceau. Ainsi vous n'admettrez pas parmi vos élus celui qui, sans y mêler aucune passion, a goûté un peu de volaille pour se guérir, et vous donnerez place à celui qui est passionné pour les mets les plus recherchés dès qu'il n'y entre aucune viande. Vous conservez celui qui se plonge dans les hontes de l'intempérance, et vous rejetez celui dont l'unique faute est de toucher à une nourriture qui, dites-vous, souille par elle-même. Et cependant vous avouez que les souillures qui viennent de la concupiscence même sont à vos yeux bien plus graves que celles qui viennent de la nourriture. Eh quoi! combler de vos faveurs celui qui s'abandonne passionnément à ces voluptueux festins, et exclure de vos rangs celui qui, uniquement pour apaiser sa faim, sans aucune passion, prend place à la table commune, disposé à manger de n'importe quelle nourriture, quelle absurdité, quelle contradiction manifeste! Et voilà vos mœurs admirables, vos enseignements sublimes, votre prodigieuse tempérance!

52. Il est aussi des aliments qui vous sont offerts dans vos repas, dans le but prétendu de les purifier, et vous prétendez que ce serait une iniquité pour tout autre que pour un élu d'y toucher! quelle honte, dites-moi, et parfois même quelle source de crimes! Souvent en effet ces aliments sont fournis en si grande quantité, que la plupart des convives ne sauraient y suffire. Et comme ce serait un sacrilége de donner à d'autres le superflu ou de le

laisser perdre, il vous faut faire les plus violents efforts de gloutonnerie; car vous voulez purifier tout ce qui est servi. Et quand vous êtes bien repus, vous obligez les enfants qui vous sont confiés à dévorer le reste. C'est ainsi qu'à Rome un manichéen fut accusé d'avoir fait mourir plusieurs enfants en les contraignant de manger ces superstitieux aliments. Je refuserais d'y croire, si je ne savais qu'à vos yeux le plus grand des crimes c'est de donner ces aliments à d'autres qu'à des élus, ou de les laisser se corrompre. Il faut donc les consommer ; et cette nécessité engendre presque chaque jour les plus honteux excès et conduit quelquefois à l'homicide.

53. C'est au point que vous défendez même de donner du pain à un mendiant, tandis que vous permettez par miséricorde ou plutôt par jalousie de lui donner des pièces de monnaie. Que dois-je surtout blâmer, votre cruauté ou votre folie? Qu'arriverait-il si semblable chose se passait dans un lieu où aucune nourriture ne serait à vendre ? Ce malheureux va mourir de faim, et toi, homme sage et bienveillant, tu as plutôt pitié d'un concombre que de ton semblable! comment puis-je caractériser une telle conduite qu'en la nommant une pitié fausse et une cruauté réelle ? J'y vois aussi une folie véritable. En effet, que va-t-il arriver, si avec cet argent que tu lui donnes, ce pauvre achète du pain? Est-ce qu'alors cette partie divine qu'il va recevoir du vendeur n'aura pas à souffrir ce qu'elle aurait souffert si ce pauvre l'avait reçue de toi? Le vois-tu, ce malheureux couvrant de souillures cette partie de Dieu qui n'aspire qu'à remonter à sa source, et pour un tel crime, il est aidé de ton aumône ! Grâce à votre haute prudence, quelle différence voyez-vous entre livrer aux mains d'un homicide la victime qu'il va immoler et lui donner sciemment l'argent avec lequel il pourra commettre son crime? N'est-ce pas le comble de la folie? L'alternative est nécessaire: ou ce mendiant mourra s'il ne trouve pas de pain à acheter, et s'il en trouve c'est le pain lui-même qui périt. Dans le premier cas l'homicide est réel; pour vous il ne l'est pas moins dans le second, et l'on doit vous l'attribuer, comme s'il était réel aussi bien que le premier. Ne pas défendre à vos auditeurs de se nourrir de viande, mais leur défendre de tuer des animaux, quelle folie, quelle absurdité ! Si cette nourriture ne souille pas, acceptez-en vous-mêmes; si elle souille, quelle démence vous fait croire qu'il est plus criminel de délivrer de son corps l'âme d'un porc, que de souiller une âme humaine avec de la chair de porc?

CHAPITRE XVII.

DU SCEAU DES MAINS.

54. Considérons maintenant le sceau des mains. Et, d'abord, Jésus-Christ condamne comme une superstition formelle notre refus de verser le sang des animaux ou de déchirer les arbres. Il déclare, en effet, qu'il n'y a aucune relation à établir entre nous et les animaux et les arbres, et il envoya les démons dans une troupe de pourceaux [1]. L'arbre sur lequel il n'avait trouvé aucun fruit, il le maudit et le condamna à se dessécher [2]. Quel péché avaient commis ces pourceaux ou cet arbre? Nous ne poussons pas encore la folie jusqu'au point de croire qu'un arbre choisisse volontairement la fécondité ou la stérilité. Notre-Seigneur, dans ces faits extérieurs, cachait donc un autre enseignement; qui peut en douter? Le signe que devait donner le Fils de Dieu, ce n'était certainement pas l'homicide, et cependant vous prétendez que c'est un homicide de couper un arbre ou de tuer un animal. Il a fait des prodiges sur les hommes avec lesquels nous sommes en société ; mais ces prodiges il les a produits en guérissant les hommes et non pas en les tuant. Il devait donc en agir de même avec les animaux et les arbres, s'il croyait comme vous qu'il y a une société réelle entre nous et eux.

55. Comme je ne puis suivre vos subtilités au sujet de l'âme des pourceaux et d'une certaine vie attribuée aux arbres, j'ai cru devoir invoquer ici l'argument d'autorité. Je sais que vous avez une ressource pour ne pas vous laisser écraser par le témoignage des Ecritures, c'est de dire qu'elles ont été falsifiées : toutefois vous n'avez pas encore songé à mettre au nombre des passages frauduleusement insérés dans l'Evangile, ceux que je viens de citer, au sujet de l'arbre stérile et de la troupe de pourceaux; mais dans la crainte que vous trouvant condamnés par ces témoignages vous ne les accusiez bientôt de falsification, je poursuivrai mon raisonnement. Tout d'abord, à vous, si féconds en promesses de raison et de vérité, je demanderai quel tort on peut faire à

[1] Matth. VIII, 32. — [2] Ibid. XX, 19.

un arbre, je ne dis pas en cueillant ses fruits ou en arrachant ses feuilles, parmi vous un tel acte accompli avec connaissance serait réputé, sans nul doute, une corruption du sceau, mais en l'arrachant entièrement. En effet, cette âme fût-elle raisonnable, comme vous le supposez, se trouverait, c'est vous qui l'affirmez, délivrée des chaînes qui l'unissaient à cet arbre et dans lesquelles elle gémissait sans y trouver aucune utilité. Ne menace-t-on pas chez vous, comme d'un dur châtiment, si ce n'est le châtiment suprême, les hommes de redevenir arbres? C'est du moins la doctrine du fondateur de votre secte. Est-ce donc que l'âme est capable de revenir à la sagesse dans un arbre comme dans un homme? Quant à respecter la vie de l'homme, les plus graves motifs nous en font un devoir; soit parce que sa sagesse et sa vertu peuvent être pour les autres d'une grande utilité; soit parce qu'il peut lui-même arriver à la sagesse, grâce à un avertissement qui lui sera donné extérieurement par quelqu'un, ou bien grâce à un rayon divin qui viendra éclairer intérieurement ses pensées. Quant à l'âme de l'homme, plus elle sera sage en sortant d'un corps, plus il lui est utile d'en sortir; la raison et l'autorité confirment à l'envi cette vérité. Donc celui qui coupe un arbre ne fait autre chose que délivrer une âme qui y séjournait sans profit pour sa perfection dans la sagesse. C'est pourquoi votre premier devoir, à vous, qui êtes d'une sainteté parfaite, devait être de couper les arbres, et après avoir délivré leurs âmes de ces chaînes, de leur procurer, par vos prières et vos cantiques, un séjour préférable. Pourquoi cela ne peut-il se faire qu'à l'égard de ces âmes que vous ensevelissez dans votre estomac, sans les aider de vos prières?

56. Quoiqu'il soit pour vous de la dernière évidence que les âmes des arbres ne profitent aucunement en sagesse, pendant qu'elles séjournent dans les arbres, vous ne laissez pas d'éprouver les plus vives angoisses, quand on vous demande pourquoi il n'est pas d'apôtre envoyé pour les arbres, ou pourquoi l'apôtre des hommes ne prêche pas en même temps aux arbres. Vous êtes contraints de répondre que les âmes, en cet état, ne peuvent percevoir les préceptes divins. Mais cette réponse n'est pour vous qu'une cause de nouveaux embarras, car vous affirmez, en même temps, que ces âmes entendent votre voix, qu'elles comprennent vos paroles, qu'elles discernent les corps et leurs mouvements et qu'elles perçoivent même les pensées. S'il en est ainsi, pourquoi donc un apôtre de la lumière ne peut-il rien sur elles? Ne devraient-elles pas apprendre plus facilement que nous puisqu'elles connaissent ce qu'il y a de plus secret dans l'esprit? Pour nous instruire, un maître a besoin de parler; pour instruire ces âmes il lui suffirait de penser, et ses pensées seraient perçues par elles avant qu'il les eût formulées par la parole. Si tout cela est faux, reconnaissez donc de quelle erreur profonde vous êtes les victimes.

57. Ainsi vous ne cueillez pas les fruits, vous n'arrachez pas les herbes, mais vous ordonnez à vos auditeurs de les cueillir et de les arracher, et, en cela, vous croyez être utiles, non pas seulement à ceux qui vous obéissent, mais même aux objets qui vous sont apportés: une semblable absurdité peut-elle être tolérée? D'abord peu importe que vous commettiez le crime vous-mêmes ou que vous le fassiez commettre pour vous. Vous ne le faites pas commettre, dites-vous; mais comment venir au secours de cette partie divine qui séjourne dans les laitues et les poireaux, si personne ne les arrache, et ne les présente à des saints pour les purifier? Ensuite, supposé qu'en passant dans ce champ où tout a été mis à votre disposition par un ami, vous apercevez un corbeau se jetant sur une figue, que ferez-vous alors? A moins de contredire votre système, il doit vous sembler entendre la figue vous adresser la parole, et avec des cris pitoyables, vous supplier de la couper et de la confier à un ventre saint pour la purifier et la ressusciter, plutôt que de la laisser dévorer par un corbeau, de la mêler à un ventre impur et de la condamner à une multitude de transformations aussi viles que cruelles? Quelle cruauté, vraiment, si votre système est vrai! et quelle ineptie s'il est faux! Briser le sceau, quelle contradiction à vos enseignements! et si vous le gardez, quelle hostilité contre un membre de Dieu!

58. Ce résultat montre un côté ridicule de votre faux système; mais de par votre erreur même, vous êtes convaincus de cruauté manifeste. Un homme en proie soudain à une défaillance corporelle, accablé de fatigue, se rencontre gisant et à demi-mort sur le chemin, il ne peut plus que prononcer quelques paroles, pour te demander une poire,

pour réclamer ton assistance, pour te conjurer de le soustraire à la mort en lui cueillant un fruit qu'aucun droit humain ou divin ne nous défend de cueillir ; et toi, homme chrétien, d'une sainteté éminente, tu continueras ta route, tu délaisseras cet homme au sein de ses douleurs et malgré ses supplications, de peur que l'arbre ne pleure tandis que tu détacheras son fruit, et qu'en violant le sceau tu ne tombes victime des châtiments manichéens! Quelles mœurs, quelle étrange innocence !

59. Mais j'arrive à la mort des animaux, et sur ce point encore combien de choses à dire! Si un loup en tue un autre, quel danger y a-t-il pour son âme ? Ce loup, tant qu'il vivra, restera loup et il n'obéira à aucun prédicateur qui lui défendrait de toucher au sang des agneaux ; la mort de cet animal ne délivre-t-elle pas des liens du corps cette âme, selon vous, raisonnable? Vous défendez aussi à vos auditeurs de se souiller par la mort de cet animal, et cette faute vous semble encore plus grande que lorsqu'il s'agit des arbres. Cette sensibilité corporelle, je ne la désapprouve pas plus qu'il ne faut. En effet, aux mouvements et aux cris de ces animaux, nous comprenons que la mort leur est douloureuse, et cependant l'homme méprise cette douleur parce qu'aucune relation ne l'unit à la bête, par la raison que celle-ci n'a point d'âme raisonnable ; mais je me demande quelles impressions vous pouvez éprouver quand vous considérez les arbres, et sur ce point je vous trouve dans un aveuglement complet. En effet, si le sentiment de la douleur ne se manifeste dans un arbre par aucun mouvement extérieur, n'est-il pas évident que ce même arbre est en pleine santé quand il croît, quand il se couvre de feuillage, de fleurs et de fruits? Cette vigueur il la doit le plus souvent à l'émondage. Dès lors, si, comme vous le prétendez, le fer lui était à ce point douloureux, toutes ces blessures devraient le faire sécher et souffrir plutôt que d'accroître sa séve et sa vie.

60. Mais pourquoi voyez-vous un plus grand crime à tuer un animal qu'à couper un arbre, puisque l'âme d'un arbre vous paraît plus pure que celle de la chair ? Mais, objectez-vous, lorsqu'on enlève quelque chose aux campagnes pour le donner à purifier aux élus et aux saints, il y a compensation. J'ai déjà précédemment réfuté cette objection et suffisamment démontré qu'aucune raison ne peut prouver que les fruits ont une plus grande part de bien que les viandes. Mais je suppose un homme qui gagne sa vie en vendant de la chair, il emploie tout le profit qu'il retire de ce commerce à acheter les aliments de vos élus, et il leur en procure ainsi plus que le laboureur et l'homme des champs; n'y a-t-il pas aussi, en ce cas, compensation à tuer des animaux? Mais il réplique à cela qu'il est encore une autre raison plus secrète. Car l'homme rusé trouve toujours dans l'obscurité des faits de la nature, de quoi surprendre les ignorants. Les princes célestes, dit-il, vaincus et captifs de la nation des ténèbres, ont été mis chacun à sa place, sur cette terre, par le Créateur du monde, et chacun d'eux possède les animaux qui lui conviennent et qui sont issus de son espèce et de sa race. Les détruire, à leurs yeux, c'est un crime ; ils ne permettent pas à ceux qui s'en rendent coupables de sortir de ce monde ; et ils les accablent de toutes sortes de châtiments et de leur vengeance. Les ignorants ne vont-ils pas redouter ces menaces, et eux qui ne voient rien dans de pareilles ténèbres, ne croiront-ils pas qu'il en est comme on le leur dit? Je n'abandonnerai pas mon dessein, et Dieu me secondera de ses lumières pour réfuter ces obscurs mensonges par l'éclat éblouissant de la vérité.

61. Je demande donc si ces animaux qui sont sur la terre ou dans les eaux, descendent de ces princes par voie de génération et de gestation, puisque ceux qui naissent maintenant ont pour auteurs ces avortons. S'il en est ainsi, je demande si les abeilles, les grenouilles, et autres animaux nombreux qui naissent en dehors de l'union des sexes, peuvent être impunément mis à mort. Non, répondez-vous. Ce n'est donc pas à cause de leur parenté avec je ne sais quels princes que vous défendez à vos auditeurs de tuer les animaux. Ou bien si vous admettez entre tous les corps une parenté générale, comment leur permettez-vous de détruire les arbres? N'est-ce pas aussi offenser les princes? La seule ressource qui vous reste et nous en connaissons l'impuissance, consiste à dire que la faute commise par les auditeurs à l'égard des arbres, est compensée par les fruits qu'ils apportent à l'Eglise. On a été jusqu'à dire que les bouchers qui préparent et vendent la viande des animaux, pourvu qu'ils soient vos auditeurs, et qu'ils consacrent leur gain à vous procurer des fruits, peuvent se croire permise

cette immolation quotidienne, en mépriser la faute et la croire expiée par vos festins.

62. Comme vous l'aviez dit des fruits et des légumes, vous regardez l'immolation des animaux comme une faute qui peut se racheter, non pas cependant de la même manière; car vous défendez à vos auditeurs de manger la chair. Mais que direz-vous des épines et des herbes inutiles que les cultivateurs arrachent de leurs champs et qu'ils détruisent sans qu'ils puissent vous fournir aucun aliment en compensation ? Quel pardon accorder à une dévastation aussi générale, qui ne procure aucune nourriture aux saints? Direz-vous que cette faute, par suite de laquelle aura lieu une plus grande production des légumes et des fruits, est largement compensée par la manducation de ces légumes et de ces fruits? Mais si les champs se trouvent ravagés par les sauterelles, les rats et les souris, et cela n'arrive que trop souvent, que ferez-vous? Un cultivateur admis au nombre de vos auditeurs pourra-t-il les tuer, car alors il ne péchera que pour aider à la production des fruits? Ici vous voilà certainement dans l'embarras. Car ou bien vous concédez à vos auditeurs le droit de tuer les animaux quoique votre fondateur le leur ait refusé, ou bien vous leur défendez l'agriculture quand il la leur a permise. Souvent en effet on vous a entendus proclamer qu'un usurier est plus innocent qu'un homme de la campagne. Telle est l'amitié que vous professez pour les melons; vous les préférez aux hommes. Pour empêcher de nuire aux melons vous laissez écraser l'homme par l'usure. Une telle justice est-elle à désirer ou à applaudir? ne doit-on pas plutôt réprouver et condamner de tels artifices? Est-ce là une miséricorde insigne? n'est-ce pas plutôt une exécrable cruauté ?

63. Mais pourquoi, vous qui épargnez le sang des animaux, n'épargnez-vous pas aussi les punaises, les poux et les puces? Vous vous justifiez en disant que ces insectes sont les saletés de notre corps. Je soutiens d'abord que cette accusation est fausse, si vous l'adressez aux punaises et aux puces. N'est-il pas évident en effet que ces animaux ne tirent pas leur existence de notre corps? Ensuite, puisque vous avez une si vive horreur de l'union des sexes, pourquoi donc ceux qui naissent de notre chair sans aucune union, ne vous paraissent-ils pas les plus purs? Sans doute dans la suite ils enfantent par la génération, mais ils tirent de notre corps leur première naissance en dehors de toute génération de notre part. Et puis si l'on doit regarder comme impurs les animaux qui naissent de corps vivants, que penser de ceux qui naissent de corps morts? Aussi aimez-vous à répéter que l'on peut tuer plus impunément les souris, les couleuvres et le scorpion, qui, selon vous surtout, naissent des cadavres humains. Mais je passe sous silence ce qui est obscur ou incertain. La renommée raconte que les abeilles naissent des cadavres des bœufs. On peut donc les tuer impunément. Dira-t-on qu'il y a encore ici du doute? au moins on ne niera pas que les scarabées tirent leur origine des mottes de fumier [1]? Dès lors vous devez regarder ces animaux et d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, comme moins purs que vos punaises; cependant vous verriez une folie à conserver celles-ci et vous voyez un crime à détruire les autres. Mais peut-être n'avez-vous que du mépris pour les animaux qui vous semblent trop petits? Alors si un animal vous paraît d'autant plus méprisable qu'il est plus petit, vous vous mettez dans la nécessité de donner la préférence au chameau sur l'homme.

64. Ici revient cette gradation dont je n'ai jamais pu vous entendre parler sans frémir. Si, à cause de sa petitesse, vous ne croyez pas devoir épargner le pou, épargnez aussi la mouche qui prend naissance dans une fève. Et si vous épargnez la mouche, pourquoi n'épargnerez-vous pas l'insecte un peu plus fort dont le fétus est assurément plus petit qu'une mouche? D'après ce principe, on pourra aussi tuer impunément une abeille dont le rejeton est de même taille que cette mouche. Et de là nous arriverons au petit de la sauterelle et à la sauterelle elle-même, au petit de la souris et à la souris elle-même. Et pour ne pas m'étendre outre mesure, ne remarquez-vous pas que de degrés en degrés nous arriverons jusqu'à l'éléphant, et nous prouverons que quiconque croit pouvoir sans péché tuer un pou à cause de sa petitesse, se verra amener a conclure qu'il peut en faire autant de cette bête monstrueuse? Mais il me semble inutile d'insister davantage sur de semblables niaiseries.

[1] Rétract., liv. I, c. 7, n. 6.

CHAPITRE XVIII.

LE SCEAU DU SEIN. — INFAMES MYSTÈRES DES MANICHÉENS.

65. Reste le sceau du sein, et votre chasteté s'y trouve fort ébranlée. Non contents de condamner l'union des sexes, réalisant le mot déjà si ancien de l'Apôtre, vous prohibez réellement les noces [1], ou le mariage qui en est la justification honnête. Je le sais, vous allez vous récrier, votre susceptibilité va s'irriter, vous attesterez que si vous recommandez, que si vous louez hautement la chasteté parfaite, cependant vous ne condamnez pas les noces. Et vous donnerez pour preuve la permission du mariage accordée à vos auditeurs qui forment le second ordre parmi vous. Quand vous l'aurez dit bien haut et avec une grande indignation, donnant à mes paroles toute la douceur possible, je vous ferai simplement cette question : N'est-ce pas vous, qui, par cette raison que la génération enchaîne une âme à la chair, la regardez comme un crime bien plus grave que l'union même des sexes? N'est-ce pas vous qui nous répétiez sans cesse de bien observer le temps pendant lequel la femme, après sa purification, devient plus apte à concevoir, et de nous abstenir alors, autant que possible, de toute relation avec elle, pour ne pas exposer une âme à s'unir à la chair? D'où je conclus que si vous permettez une épouse, ce n'est pas pour en avoir des enfants, mais pour satisfaire les passions. Or c'est pour engendrer des enfants que le mariage, comme les lois nuptiales le proclament, unit deux sexes différents. Dès lors quiconque voit un plus grand mal dans la génération que dans l'union, prohibe par cela seul le mariage; il fait de la femme, non plus une épouse, mais une prostituée qui, moyennant certaine donation, se prête à la passion de l'homme. Là où il y a épouse, il y a mariage. Or il n'y a pas mariage là où l'on empêche la maternité : l'épouse disparaît donc par là même. Il est donc bien vrai que vous défendez le mariage, et vous ne pouvez alléguer aucune raison qui vous lave de ce crime dont le Saint-Esprit vous accusait déjà prophétiquement.

66. D'un côté donc vous vous opposez fortement à ce que l'union des sexes enchaîne une âme à la chair; de l'autre vous affirmez énergiquement que par la nourriture des saints l'âme se dégage des semences. Eh bien! malheureux, ne confirmez-vous pas les soupçons que les hommes forment contre vous? En vous nourrissant de froment, de fèves, de lentilles et d'autres semences, vous nous laissez croire que vous voulez délivrer l'âme de ces semences; pourquoi ne le croirions-nous pas aussi des semences animales? Ce n'est pas parce qu'elle n'a plus d'âme, que vous appelez impure la chair d'un animal tué, car vous pourriez en dire autant de la semence d'un animal vivant, semence dans laquelle vous croyez enchaînée l'âme qui apparaîtra dans l'enfant, et dans laquelle vous avouez s'être trouvée ensevelie l'âme de Manès lui-même. Et parce que vos auditeurs ne peuvent vous offrir ces semences pour les purifier, comment ne pas soupçonner que vous faites entre vous cette purification secrète, en évitant de vous révéler à eux, dans la crainte qu'ils ne vous abandonnent? Plaise à Dieu qu'il n'en soit pas ainsi! Mais enfin vous voyez à quels soupçons votre superstition donne libre cours et combien vous avez tort de vous irriter contre ceux qui s'y laissent aller, puisque tout cela résulte des aveux par lesquels vous proclamez que par la nourriture et le breuvage vous voulez arracher les âmes aux corps et aux sens. Je ne veux pas insister davantage, mais vous voyez combien l'invective pourrait être abondante et facile. D'un autre côté le sujet est tel qu'on le craint plutôt qu'on ne cherche à l'approfondir dans le discours. Du reste j'ai déjà suffisamment prouvé que je ne veux rien exagérer, et que je sais me contenter de faits visibles et de raisons évidentes. Passons donc à autre chose.

CHAPITRE XIX.

CRIMES DES MANICHÉENS.

67. Maintenant nous savons que penser de vos trois sceaux. Voilà vos mœurs, voilà où aboutissent vos admirables préceptes: on n'y trouve rien de certain, rien de constant, rien de raisonnable, rien d'innocent. Tout, au contraire, y est douteux, plus que cela, tout y est faux, contradictoire, absurde, abominable. On surprend dans ces mœurs des crimes si nombreux et si graves, que si l'on voulait dresser contre tous un réquisitoire, pour peu que l'on eût de talent on ferait des volumes

[1] I Tim. IV, 3.

sur chacun. Si vous observiez vos préceptes, si vous traduisiez dans la pratique vos enseignements, vous offririez le plus frappant tableau d'ineptie, de folie et d'ignorance. Aussi vous contentez-vous d'en faire l'éloge et d'en exposer la théorie, mais sans les accomplir, et en cela vous donnez le plus hideux spectacle de la fraude, de la ruse et de la méchanceté.

68. Pendant neuf années tout entières je me suis fait votre auditeur assidu et vigilant[1], et jamais je n'ai pu connaître un seul élu qui au point de vue de ces préceptes, n'ait été reconnu coupable ou n'ait prêté flanc à de honteux soupçons : on en surprit beaucoup s'adonnant au vin et à la chair, beaucoup se livrant aux douceurs du bain. Nous ne tenons ces détails que de la renommée. Plusieurs ont été convaincus d'avoir séduit les femmes d'autrui et sur ce point il n'y a pas de doute possible. Mais supposons encore que la renommée ait quelque peu exagéré. J'ai vu moi-même, non pas moi seul, mais en compagnie, d'autres personnes qui ont dépouillé cette superstition ou que je voudrais en voir dépouillés, nous avons vu dans un carrefour de Carthage, sur une place très-fréquentée, non pas un seul, mais plus de trois élus apostropher des femmes qui passaient, avec des cris tellement lubriques qu'ils surpassaient de beaucoup ce qu'on peut imaginer de plus trivial en fait de débauche grossière. Ce qui nous a amenés à conclure que c'était là pour eux une habitude, et qu'ils se permettaient souvent ces licences entre eux, c'est qu'aucun d'eux ne parut s'occuper de la présence de ses compagnons, et tous paraissaient adonnés à la même corruption. Ces hommes, en effet, n'habitaient pas le même foyer, et peut-être venaient-ils de quitter le lieu de leurs assemblées. Quant à nous, nous fûmes profondément agités, et nous exhalâmes de graves plaintes. Et quel châtiment fut infligé pour une pareille faute ? Je ne parle pas de l'expulsion de l'Eglise ; mais y eut-il seulement une réprimande sévère, proportionnée à la grandeur du crime ?

69. Pour expliquer cette impunité, la seule excuse possible c'est la crainte que l'on éprouvait de voir ces coupables, si on les frappait, trahir les secrets de la secte, à cette époque où les réunions publiques étaient interdites par la loi. Que devient alors cette prétention à soutenir qu'ils souffriront toujours persécution dans le monde, et à s'appliquer, pour se donner un certain relief, ce que dit saint Jean de la haine des hommes pour la vérité[1] ? Afin de prouver que c'est auprès d'eux qu'il faut chercher la vérité, ils s'appuient sur ce qu'il a été dit dans la promesse du Saint Esprit, que ce monde ne peut pas le recevoir[2]. Ce n'est pas ici le lieu de traiter ce sujet. Du moins si, jusqu'à la fin du siècle, vous devez continuellement souffrir persécution, jusque-là aussi vous afficherez cette dissolution et l'impunité contagieuse de toutes ces hontes, par la raison que vous craindrez de punir les coupables.

70. C'est aussi la réponse qui nous a été faite, quand nous adressant aux principaux de la secte nous nous plaignions de ce fait horrible : au sein d'une réunion de femmes qui se croyaient parfaitement en sûreté, à cause de la réputation de sainteté des Manichéens, entrent plusieurs élus, et l'un deux éteint la lumière. Une de ces femmes, ignorant quel était celui qui la saisissait au milieu des ténèbres et lui faisait violence, ne put échapper à ses étreintes qu'en poussant des cris déchirants. Ce crime inouï n'est-il pas le fruit d'une longue habitude ? Et ceci se passait alors même que l'on célébrait parmi vous les veilles d'une fête. De plus, supposé même qu'on n'eût à craindre aucune révélation, comment traduire en jugement devant l'évêque, un homme qui avait si bien pris ses mesures pour ne pas être reconnu ? Et puis, tous ceux qui avaient pénétré dans l'enceinte pouvaient être assurément enveloppés dans ce crime. Car ce fut au milieu des rires et des cris joyeux de l'assistance que la lumière fut éteinte.

71. Comment du reste ne pas donner cours aux plus graves soupçons, quand nous trouvions réunis dans ces assemblées, des hommes notoirement haineux, avares, adonnés à la bonne chère, querelleurs, et d'une mobilité sans égale ? Pouvions-nous croire qu'ils s'abstiendraient de ce dont ils font profession de s'abstenir, alors qu'ils devaient ne rencontrer autour d'eux que l'obscurité et les ténèbres ? A la vérité il y avait à cette époque parmi eux deux hommes d'une assez bonne réputation, d'un esprit facile, très-habiles dans la discussion et avec qui nous avions de préférence des relations d'estime et d'amitié : l'un d'eux que j'affectionnais davantage à raison de ses études littéraires est maintenant prêtre dans la

[1] Confess., l. I, c. 1. — Ci-dessus, l. I, c. 18, n. 34.

[1] Jean, XV. 18. — [2] Ibid. XIV, 17.

secte. Mais tous deux se portaient une jalousie bien prononcée, et l'un reprochait à l'autre, non pas ostensiblement mais à mots couverts, d'avoir fait violence à l'épouse d'un auditeur. Pour se justifier, l'autre accusait du même crime un élu, ami intime de ce même auditeur. Il ajoutait qu'entrant inopinément dans cette demeure il avait surpris les deux coupables et leur avait conseillé, de peur que quelque chose ne vînt à transpirer, de dire que c'était là une calomnie inventée par son ennemi et son rival. Tout cela nous jetait dans l'embarras ; sans nous prononcer d'une manière positive sur cet attentat, nous voyions avec peine cette haine que se portaient réciproquement deux hommes que nous regardions comme les plus parfaits, et de là nous nous laissions aller à toute sorte de conjectures.

72. Enfin il nous arrivait souvent de rencontrer au théâtre des élus mûris par l'âge, de mœurs sévères, et même un prêtre aux cheveux blancs. Je ne parle pas des jeunes gens que nous surprenions en pleine querelle au sujet d'acteurs et de cochers. C'est assez pour que nous puissions nous demander comment ils peuvent s'abstenir de crimes secrets, puisqu'ils ne peuvent vaincre cette curiosité qui les pose en spectacle aux yeux de leurs auditeurs, et les trahit lorsque surpris, ils rougissent et cherchent à se dérober à leurs yeux. Et cet autre saint dont les discussions nous attiraient en si grand nombre dans le quartier des marchands de figues, aurait-on connu ses désordres s'il avait pu, en s'attaquant à une vierge consacrée, n'en faire qu'une femme et non une mère ? Mais la grossesse trahit ce crime secret et épouvantable. Sur la révélation que lui en fit sa mère, le jeune frère de cette vierge fut plongé dans la plus profonde douleur ; et la religion seule l'empêcha de porter ce fait devant la justice. Il parvint à le faire expulser sans éclat de cette église. Mais il ne voulut pas laisser sans correction un crime que personne ne peut supporter ; il s'adjoignit quelques amis, et ils tombèrent sur le coupable à coups de pied et à coups de poing. Ce dernier, déjà grièvement blessé, conjurait qu'on l'épargnât et invoquait l'autorité de Manès, s'écriant qu'Adam, le premier héros, avait péché, et qu'après sa faute il était devenu plus saint.

73. C'est là en effet l'idée que vous vous faites d'Adam et d'Eve. Vous avez inventé à leur sujet une longue fable, mais je n'en reproduirai que ce qui convient à mon sujet. Vous prétendez donc qu'Adam reçut de ses parents, ces avortons princes des ténèbres, une naissance telle, qu'il fut presque en entier composé de lumière, avec un très-faible mélange de ténèbres. A l'aide de cette abondance de bien il menait une vie sainte, quand la partie mauvaise l'inclina à l'œuvre de chair. Telle fut donc sa chute et son péché ; mais à partir de ce moment, sa vie devint plus sainte. Ne croyez pas cependant que je fasse retomber toute ma haine sur ce coupable qui sous l'extérieur d'un élu et d'un saint couvrit toute une famille de honte et d'infamie, par son action criminelle. Ce n'est pas là ce que je vous objecte, et même je veux bien croire que c'est là le fait d'un homme plutôt qu'une conséquence de vos habitudes. Je me contente donc de le lui reprocher à lui personnellement, sans vous en faire un crime. Cependant ce que je ne puis m'expliquer, c'est que vous supportiez et tolériez dans vos rangs de semblables forfaits, c'est que vous souteniez que l'âme est une partie de Dieu et que s'il s'y mêle un peu de mal, le bien n'en devient que plus abondant et plus fécond. Ne suffit-il pas d'accepter une semblable doctrine, si peu du reste que l'on soit agité par la passion, pour s'y abandonner tout entier, loin de s'appliquer à en réprimer les élans, à en dompter la violence ?

CHAPITRE XX.

CES MÊMES CRIMES DÉCOUVERTS A ROME.

74. Que dirai-je encore de vos mœurs ? J'ai cité les crimes que j'avais connus pendant mon séjour à Rome. Ce qui s'y est passé depuis mon absence, il serait trop long de le raconter. Pourtant je veux en dire un mot. Les choses ont revêtu une telle publicité que les absents eux-mêmes ne peuvent les ignorer, et tout ce que j'avais appris m'a été confirmé à mon retour dans cette ville. J'en avais besoin, car malgré l'amitié et la sincérité de mon correspondant je n'avais pu me dépouiller de toute hésitation. Un de vos auditeurs, qui ne le cédait en rien aux élus dans cette mémorable abstinence, imbu du reste d'une éducation libérale et tout dévoué à l'honneur et à la prospérité de votre secte, souffrait depuis longtemps de s'entendre objecter sans cesse les mœurs crimi-

nelles de tant de frères dispersés de tous côtés et sans habitation fixe. Il conçut donc le projet de réunir dans sa demeure et d'entretenir à ses frais, tous ceux qui se sentaient disposés à embrasser généreusement cette discipline. Il était tout à la fois et fort riche et très-économe. Ce dont il se plaignait c'était de voir ses efforts échouer devant la dissolution des évêques, sur le concours desquels il avait cru pouvoir compter. Enfin, il fit connaissance de votre évêque, homme d'un extérieur dur et d'une rusticité que j'ai pu constater moi-même, mais dont la dureté même lui parut être d'un puissant secours pour conserver les bonnes mœurs. Pendant longtemps il désira se mettre en contact avec lui, enfin cette jouissance lui fut accordée, et il en profita pour lui communiquer ses projets. L'évêque l'approuve et le félicite, il lui promet même de se faire le premier de ses hôtes. Aussitôt tous les élus que l'on put trouver à Rome se réunirent à lui. Dans une lettre de Manès on trouva un règlement de vie ; plusieurs le jugèrent intolérable et se retirèrent ; quelques-uns retenus par la honte persévérèrent.

On entreprit donc ce genre de vie dont on était convenu et que prescrivait une autorité aussi imposante. Bientôt l'on vit cet auditeur presser vivement tous ses hôtes d'observer fidèlement tous les points de la règle en se gardant bien de leur imposer autre chose que ce qu'il accomplissait lui-même. Mais des rixes très-fréquentes s'élevèrent entre les élus ; ils se reprochèrent mutuellement leurs crimes. Pour lui, il gémissait profondément de cet état de choses, et ne négligeait rien, toutefois, pour les amener à faire des aveux complets. Ils révélèrent des choses atroces et infâmes. Alors seulement on connut ce qu'étaient ces hommes, qui seuls s'étaient cru capables de mener le genre de vie le plus conforme à leur doctrine. Que pouvait-on penser des autres, quel jugement porter sur leur conduite ? Mais pourquoi insister davantage ? Après avoir subi pendant quelque temps une sorte de coaction, ils déclarèrent qu'ils ne pouvaient plus supporter de tels préceptes : c'était la sédition qui commençait. L'auditeur défendait parfaitement et en peu de mots sa cause. Il soutenait, ou bien que l'on devait accomplir ces préceptes, ou bien qu'il fallait regarder comme un fou celui qui avait ainsi formulé des statuts que nul homme ne pouvait accomplir. Mais, et il devait en être ainsi, l'opinion d'un seul fut écrasée sous les frémissements de la majorité. A la fin l'évêque lui-même céda et se couvrit de honte en prenant la fuite. On trouva que souvent il se faisait apporter de la viande en secret et contre la règle, et qu'il la payait au moyen d'une bourse particulière qu'il avait soin de tenir cachée.

75. Nier ces faits, ce serait contredire l'évidence même et la persuasion commune. Mais niez-les si vous voulez ! Comme ils sont manifestes et très-faciles à constater, on comprendra que l'on ne peut attendre aucune vérité de la part d'hommes qui nient l'évidence même. Vous usez d'autres moyens de défense et je ne les blâme pas. Ou bien vous dites que vos préceptes trouvent encore quelques observateurs fidèles et qu'on ne doit pas les rendre responsables des crimes commis par les autres. Ou bien vous prétendez que la véritable question n'est pas de savoir ce que sont les hommes qui professent vos doctrines, mais de savoir ce que sont ces doctrines elles-mêmes. A cela sans doute je pourrais répondre qu'il vous est impossible de me signaler ces observateurs fidèles de vos préceptes, et de justifier votre hérésie elle-même de tant d'absurdités criminelles. Mais non, je me contente de vos deux réponses. Seulement je vous demande pourquoi vous poursuivez de vos malédictions les catholiques, parce que certains d'entre eux mènent une vie criminelle, tandis que, quand il s'agit de vos coreligionnaires, vous êtes assez impudents pour éluder la question, ou plus impudents encore de ne pas l'éluder, prétendant que dans le petit nombre de ceux qui composent votre secte, il en est qui, entièrement ignorés, accomplissent leurs préceptes, tandis que dans l'immense multitude de ceux qui se disent catholiques il n'en est aucun qui soit fidèle à ses devoirs ?

DE LA VRAIE RELIGION.

Après avoir démontré que la Religion catholique seule, est la vraie religion, à l'exclusion du paganisme et des sectes dissidentes, saint Augustin enseigne comment on doit l'étudier : il entre dans de magnifiques considérations sur la chute de l'homme, réfute avec vigueur les explications insensées des Manichéens sur la corruption de notre nature, et dans cette partie de son ouvrage il fait une peinture touchante du Sauveur des hommes — Il expose ensuite les deux moyens qui nous sont donnés pour arriver à la connaissance de la vérité éternelle : l'autorité qui nous la fait connaître par la foi, la raison qui, bien dirigée par le Verbe de Dieu, en découvre les merveilleuses clartés. C'est pour ne pas avoir suivi ce divin flambeau que l'homme est tombé dans l'idolâtrie ou dans l'esclavage de ses propres passions; mais s'il veut, il trouve même dans la triple concupiscence de quoi le guider pour secouer ce joug honteux et revenir à sa perfection primitive. — Saint Augustin termine par une éloquente exhortation à la véritable piété, nous invitant à n'adorer qu'un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

CHAPITRE PREMIER.

LES PHILOSOPHES ENSEIGNAIENT DANS LEURS ÉCOLES CE QU'ILS NE PRATIQUAIENT PAS DANS LES TEMPLES.

1. La seule voie qui nous conduise sûrement à une vie bonne et heureuse est la vraie religion, celle qui adore un seul Dieu et reconnaît en lui avec une piété éclairée, l'auteur de la nature entière, en qui tout commence, se perfectionne et se conserve dans un ordre parfait. Ce qui montre donc avec plus d'évidence l'égarement des peuples qui ont préféré le culte de plusieurs divinités à celui d'un Dieu unique, véritable et souverain Seigneur de toutes choses, c'est que leurs sages, appelés philosophes, allaient tous aux mêmes temples, pendant qu'ils enseignaient des doctrines contradictoires. Le peuple, aussi bien que les prêtres, connaissait cette variété d'opinions sur la nature des dieux ; car chacun de ces philosophes produisait au grand jour ses enseignements et cherchait par tous les moyens à les faire pénétrer partout. Et néanmoins tous ensemble, avec leurs disciples également animés de sentiments opposés, assistaient aux mêmes sacrifices sans que nul s'y opposât. Je n'ai point à dire lequel d'entr'eux était plus près de la vérité; mais ce qui paraît ici très-évident, c'est qu'ils se prêtaient avec le peuple à des actes religieux bien différents de ce qu'ils disaient à ce même peuple dans leurs enseignements particuliers.

CHAPITRE II.

SOCRATE ET PLATON N'ONT PU FAIRE ADOPTER LEURS IDÉES SUR DIEU.

2. Socrate cependant est plus hardi que les autres ; il jure par le nom d'un chien, d'une pierre, de tout ce qui lui vient à la pensée ou lui tombe sous la main. Il a compris sans doute que toute production naturelle créée par la divine providence est bien préférable à l'ouvrage des hommes, aux travaux des artistes les plus habiles, plus digne aussi des honneurs divins que les statues adorées dans les temples. Il n'enseigne pas qu'une pierre, un chien doivent être adorés des sages, mais il veut faire comprendre à quel degré d'abaissement en sont venus les hommes; si les plus éclairés

sont honteux de l'imiter, ils doivent trouver plus condamnable encore l'égarement de la multitude; et ceux qui enseignent que ce monde visible et le Dieu suprême comprendront l'absurdité d'une doctrine dont la conséquence rigoureuse est de faire adorer une pierre comme une faible portion de la divinité. Ont-ils horreur de cette conséquence ? ils doivent abandonner leur opinion et chercher à connaître le Dieu unique, élevé seul au-dessus de nos âmes, créateur du monde entier et de tout ce qui a vie dans le monde.

Après lui vint Platon, écrivain plus élégant que persuasif. Ces hommes, il est vrai, n'étaient pas nés pour amener leurs peuples au vrai culte du vrai Dieu, pour leur faire abandonner les superstitions païennes et les vaines idées du monde. Aussi Socrate lui-même adorait les idoles avec la multitude; après sa condamnation et sa mort, personne n'osa plus jurer comme lui par le nom d'un chien, ni donner à une pierre le nom de Jupiter, on s'est contenté de confier à la tradition et aux lettres le souvenir de ces actes. Etait-ce par crainte des châtiments ou pour suivre les idées de leur époque, que ces hommes agissaient ainsi ? Il ne m'appartient pas de le décider.

CHAPITRE III.

LA RELIGION CHRÉTIENNE APPREND AUX HOMMES CE QUE PLATON NE CRUT PAS POSSIBLE D'ENSEIGNER.

3. Toutefois je le dirai nettement sans vouloir blesser ceux qui s'obstinent à aimer les écrits de ces savants, depuis l'ère chrétienne il n'y a pas à hésiter dans la recherche de la vraie religion, de celle qui doit nous conduire sûrement à la vérité et au bonheur. Si Platon vivait encore et qu'il daignât m'entendre, ou plutôt je suppose qu'à l'époque où il enseignait un de ses disciples l'eût interrogé : Platon veut lui persuader que la vérité ne se révèle point aux yeux du corps mais à l'esprit seul; et qu'en s'y attachant l'âme devient heureuse et parfaite; que rien n'empêche de la découvrir, comme les passions mauvaises et les fausses images des objets sensibles qui imprimées en nous par ce monde visible, y laissent la trace de toutes les opinions et de toutes les erreurs; qu'il faut par conséquent guérir son esprit pour saisir la forme immuable de tous les êtres, cette beauté toujours égale, toujours la même, immobile dans l'espace, invariable dans le temps, se conservant partout parfaitement une et identique, dont les hommes rejettent l'existence, bien qu'elle soit d'une perfection souveraine et véritable; que tous les autres êtres naissent, tombent, s'échappent et s'évanouissent, et toutefois ne subsistent dans ce qu'ils sont, que par ce Dieu éternel dont la vérité leur a donné l'existence; qu'entr'eux tous, c'est à l'âme seule douée de raison et d'intelligence, qu'il a été donné de se complaire dans la pensée de l'éternité, d'en être pénétrée, embellie, et de pouvoir mériter la vie éternelle : mais si elle se laisse blesser par l'amour ou la douleur de ce qui ne fait que naître et passer; si elle se laisse aller exclusivement aux entraînements de cette vie des sens corporels, et qu'elle se perde en vaines imaginations, elle se rit alors de ceux qui affirment l'existence d'un être qu'on ne peut voir des yeux du corps ni se représenter sous aucune forme sensible, et dont la raison et l'intelligence seules peuvent se faire une idée.

Je suppose donc que Platon persuade ces vérités à son disciple; je suppose de plus que celui-ci demande au maître, s'il jugerait digne des honneurs divins l'homme assez grand, assez rapproché de la divinité pour faire croire ces vérités, soit au peuple incapable de les comprendre, soit même aux esprits capables qui sont élevés au-dessus des opinions dépravées de la multitude, dont cependant ils partagent les communes erreurs; à cette question Platon eût répondu, je pense, que l'œuvre était impossible à un homme : ou bien il aurait fallu que d'une nature à part et éclairé dès le berceau, non par l'enseignement des hommes, mais par les rayons d'une lumière intérieure, cet homme fût enrichi de tant de grâces par la puissance et la sagesse de Dieu, entouré de tant de force, environné d'une majesté si haute, que méprisant tout ce que les méchants convoitent, souffrant tout ce qu'ils abhorrent, et faisant tout ce qu'ils croient impossible, il amenât le genre humain à cette foi salutaire, par le dévouement le plus héroïque et la plus imposante autorité. Pourquoi demander alors, ajouterait Platon, quels honneurs sont dus à la Sagesse de Dieu ? Entre ses bras et sous sa direction suprême ce génie exceptionnel n'a-t-il pas mérité pour le salut véritable du genre humain des distinctions particulières et surhumaines ?

4. Si cette merveille s'est accomplie; si elle est constatée par les écrits et les monuments publics; si, de la contrée qui seule adorait le vrai Dieu, et où avait dû naître un homme aussi grand, d'autres hommes ont été choisis, envoyés dans l'univers entier, et ont de tous côtés, par leurs exemples et leurs discours, porté l'incendie de l'amour divin; si après avoir confirmé leur salutaire doctrine ils ont laissé à la postérité l'univers rempli de lumière; et, pour ne point parler de choses passées qu'on pourrait ne pas croire, si aujourd'hui on répète à tous les peuples et à toutes les nations : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe « était en Dieu, et le Verbe était Dieu; il était « au commencement avec Dieu; tout a été fait « par lui, et sans lui rien n'a été fait[1]. » Si pour faire connaître ce Verbe, le faire aimer, faire trouver en lui des délices qui guérissent l'âme et rendent l'esprit assez fort pour contempler une si vive lumière, il est dit aux avares : « Ne « vous amassez point de trésors sur la terre, « où la rouille et les vers détruisent, et où les « voleurs fouillent et dérobent; mais thésau- « risez pour le ciel, où la rouille et les vers ne « détruisent rien, et où les voleurs ne fouillent « ni ne dérobent. Car là où est ton trésor, là « aussi est ton cœur[2]; » s'il est dit aux impurs : « Celui qui sème dans la chair, de la chair « recueillera la corruption; celui qui sème dans « l'esprit, recueillera de l'esprit la vie éter- « nelle[3] : » aux orgueilleux; « qui s'élève sera « humilié, et qui s'humilie sera élevé[4]; » aux emportés : « As-tu reçu un soufflet? tends « l'autre joue[5]; » aux hommes haineux : « Aimez vos ennemis[6]; » aux superstitieux : « Le royaume de Dieu est en vous-mêmes[7]; » aux curieux : « Ne cherchez point ce qui se « voit, mais plutôt ce qui ne se voit pas; car « ce qui est visible passe avec le temps, ce qui « est invisible, demeure éternellement[8]; » enfin s'il est dit à tous : « N'aimez point le monde, « ni tout ce qui est dans le monde; car tout ce « qui est dans le monde est convoitise de la « chair, convoitise des yeux, ou ambition du « siècle[9]. »

5. Si ces maximes sont aujourd'hui lues partout et partout entendues avec un respect mêlé de joie; si, après ces flots de sang répandu, ces immenses bûchers, ces croix innombrables des martyrs, les églises se sont multipliées, comme les fruits d'un arbre fécond, jusqu'au sein des nations barbares; si nul ne s'étonne plus de voir ces milliers de jeunes gens et de vierges qui méprisent le mariage pour une vie chaste et pure; au lieu que Platon, après avoir choisi ce genre de vie, sacrifia ensuite à la nature, dit-on, comme pour expier une faute, tant il était esclave des opinions de son temps; aujourd'hui il serait aussi étrange d'attaquer ce genre de vie qu'il l'eût été autrefois de le défendre; si dans toutes les contrées du monde habitable les mystères chrétiens sont confiés à ceux qui ont fait cette promesse et cet engagement; si ces idées sont chaque jour lues dans l'église, et publiées par les prêtres; si on se frappe la poitrine en travaillant à y conformer sa conduite; si tel est le nombre de ceux qui entrent dans cette carrière que les hommes de toute condition, qui abandonnent les richesses et les honneurs du siècle pour se consacrer exclusivement au service du Dieu suprême, suffiraient pour remplir les îles jusqu'alors inhabitées et des déserts immenses; si, enfin, dans les villes et les cités, les bourgs et les hameaux, dans les champs mêmes et les habitations isolées, le mépris des biens terrestres et l'attachement au vrai Dieu sont en honneur au point que chaque jour, dans le monde entier, le genre humain répond comme de concert « qu'il élève son cœur vers Dieu[1] : » pourquoi rester encore indifférents devant ces infamies d'hier, et chercher les divins oracles dans des entrailles sans vie? Pourquoi, lorsque nous discutons, avoir sans cesse à la bouche le nom de Platon, plutôt que de remplir nos cœurs de la vérité?

CHAPITRE IV.

COMBIEN SONT DIGNES DE MÉPRIS LES PHILOSOPHES QUI N'EMBRASSENT PAS LA VRAIE RELIGION.

6. Il est des hommes qui regardent comme chose vaine ou dangereuse le mépris de ce monde visible et la nécessité de sanctifier son âme, en la soumettant au joug du Dieu tout-puissant; il faut les réfuter d'une autre manière, si toutefois on peut leur accorder l'honneur de la discussion. Pour ceux qui jugent cette conduite bonne et digne de nos efforts, qu'ils apprennent à connaître Dieu, et cessent

[1] Jean, I, 1, 3. — [2] Matth. VI, 19, 21. — [3] Galat. VI, 8. — [4] Luc, XIV, 11. — [5] Matth. V, 39. — [6] Ib. 44. — [7] Luc, XVII, 21. — [8] II Cor. IV, 18. — [9] I Jean, II, 15, 16.

[1] Canon de la messe.

de résister à ce Dieu qui a fait accepter aux peuples toutes ces vérités. Ils le feraient s'il y avait en eux quelques ressources pour le bien; et en s'y refusant, ils ne peuvent échapper au reproche de n'écouter que leur orgueil. Qu'ils se soumettent donc à celui qui a accompli ce prodige, et qu'une curiosité insensée, ou l'étalage d'une vaine science ne les empêchent pas de découvrir quelle différence il y a entre les timides opinions de quelques hommes et le salut manifeste ainsi que l'amendement de peuples entiers. Car si ces anciens philosophes, dont ils répètent les noms avec complaisance, venaient à revivre; s'ils voyaient les églises fréquentées et les temples déserts, l'humanité en masse mépriser les biens temporels et périssables pour répondre à la voix qui l'appelle, pour courir à l'espérance de l'éternelle vie, aux biens spirituels et intelligibles, ils diraient sans doute, s'ils étaient dignes de la réputation qu'on leur a faite : Voilà ce que nous n'avons pas osé enseigner aux hommes, et nous avons suivi leurs coutumes plutôt que nous ne les avons amenés à nos croyances et à nos désirs.

7. Si donc ces hommes pouvaient maintenant revenir à la vie, ils apprendraient quelle autorité dirige si facilement les hommes ; et en changeant quelques mots, quelques principes, ils deviendraient chrétiens, comme le sont devenus un si grand nombre de platoniciens de nos jours. Si au contraire, persistant dans leur orgueil et leur jalousie, ils ne reconnaissaient point et n'embrassaient point la vérité, comment pourraient-ils, avec leur âme fangeuse et souillée, prendre de nouveau leur essor vers ce qu'ils montraient comme le seul objet à désirer et à convoiter? Il est un troisième vice, celui de la curiosité à interroger les démons; c'est surtout ce vice qui éloigne du Christ et du salut les païens avec lesquels nous discutons aujourd'hui, mais ce vice est trop puéril et j'ignore si pour ces grands hommes il serait un obstacle.

CHAPITRE V.

OU CHERCHER LA VRAIE RELIGION?

8. Quelle que soit donc la jactance des philosophes, chacun peut comprendre qu'on ne saurait trouver la vraie religion parmi ceux qui assistaient aux mêmes sacrifices avec le peuple et enseignaient ensuite dans leurs écoles à ce même peuple des opinions diverses et contradictoires sur la nature des dieux et le souverain bien. L'enseignement chrétien n'eût-il fait disparaître que ce vice déplorable, on ne pourrait lui refuser les plus magnifiques éloges. En effet une foule de sectes, éloignées de la règle chrétienne, nous attestent qu'on n'admet point à la participation des saints mystères ceux qui ont et cherchent à communiquer des sentiments erronés sur Dieu le Père, sur son infinie Sagesse et sur le Don divin. Quand ceux dont nous condamnons les doctrines ne reçoivent pas même les sacrements avec nous, n'est-ce pas un moyen d'enseigner et de persuader, ce qui d'ailleurs est la source du salut, qu'il n'y a pas d'autre philosophie, c'est-à-dire d'autre amour de la sagesse, ni d'autre religion que la nôtre?

9. Cette séparation est moins frappante dans ceux qui veulent avoir aussi des rites différents des nôtres, comme ces je ne sais qui que l'on nomme serpentins, comme les manichéens et plusieurs autres. On doit la remarquer et la faire remarquer davantage, dans ceux qui célèbrent les mêmes mystères que nous et qui sont exclus de la communion catholique et de la participation aux mêmes sacrements dans le sein de l'Eglise : parce qu'ils se sont écartés de nos croyances et ont obstinément défendu leurs erreurs plutôt que de les abjurer sans retour, ils ont mérité de recevoir des dénominations propres et de former des assemblées particulières qui les distinguent jusque dans leur culte réprouvé; tels sont les photiniens, les ariens et une foule d'autres. Quant aux schismatiques, c'est une autre question; ils pouvaient demeurer comme une paille inutile dans l'aire du Seigneur pour être vannés au dernier jour [1] ; mais emportés par le vent de leur orgueil, trop légers pour résister, ils se sont volontairement séparés de nous. Les juifs adorent comme nous le seul Dieu tout-puissant; mais ils n'attendent de lui que les biens temporels et visibles; aussi, trop sûrs d'eux-mêmes, n'ont-ils pas voulu voir dans les Ecritures le peuple nouveau qui s'élevait du sein même de la faiblesse, et ils sont demeurés dans le vieil homme. Ainsi donc, ni la confusion du paganisme, ni les rognures de l'hérésie, ni la mollesse du schisme, ni l'aveuglement des Juifs ne peuvent nous enseigner la vraie religion; on ne la trouve que chez les chrétiens

[1] Matth. III, 12.

appelés catholiques ou orthodoxes, c'est-à-dire gardiens de l'intégrité et disciples de la justice.

CHAPITRE VI.

ELLE FAIT SERVIR A SON DÉVELOPPEMENT CEUX MÊME QUI SONT ÉGARÉS, ET CEUX QUI SE TROUVERAIENT INJUSTEMENT BANNIS DE SON SEIN.

10. Cette Eglise catholique, établie solidement et par tout l'univers, fait servir tous les hommes égarés à son propre développement et à leur amendement s'ils veulent s'éveiller. Ainsi le paganisme est le théâtre de son action, l'hérésie démontre la vérité de sa doctrine, le schisme en a prouvé l'immutabilité, le judaïsme en a fait ressortir la splendeur. Elle appelle les uns, retranche les autres, abandonne ceux-ci, devance ceux-là; mais elle donne à tous le moyen de recevoir la grâce divine soit pour les initier ou les rappeler au bien, les ramener à l'unité ou les y admettre. Pour ses enfants charnels, c'est-à-dire ceux qui ont une vie ou des sentiments tout charnels, elle les souffre comme on souffre dans l'aire la paille qui protége le bon grain, jusqu'à ce qu'ils soient dépouillés de cette grossière enveloppe. Mais comme chacun, sur cette aire du Seigneur, est d'après son choix paille ou bon grain, l'Eglise tolère le péché jusqu'à ce qu'il soit publiquement dénoncé, ou l'erreur jusqu'à ce que le coupable la soutienne avec obstination. Quand ils sont bannis, les larmes de la pénitence les ramènent, ou bien, s'ils se laissent emporter au souffle trompeur d'une indépendance coupable, ils tombent dans l'infamie et réveillent notre vigilance; s'ils se séparent leur schisme exerce notre patience; enfin, s'ils forment de nouvelles hérésies, ils nous fournissent l'occasion de mieux comprendre la vérité. Voilà ce que produisent les chrétiens, esclaves de la chair, qui n'ont pu être convertis ni tolérés.

11. Souvent aussi la divine providence permet que, victimes des agitations séditieuses excitées par les hommes sensuels, des justes même soient exclus de l'assemblée des chrétiens. S'ils endurent patiemment ces outrages et ces injustices, sans vouloir troubler la paix de l'Eglise par les nouveautés du schisme ou de l'hérésie, ils montrent à tous avec quel dévouement véritable, quel amour sincère l'homme doit servir son Dieu. Ces chrétiens dévoués ont dessein de rentrer au port, quand le calme aura succédé à la tempête. S'ils ne le peuvent, soit parce que l'orage continue à gronder, soit parce qu'ils craignent que leur retour n'entretienne la tempête ou n'en excite de plus terrible, ils préfèrent pourvoir au salut des agitateurs qui les ont chassés: et sans réunir des assemblées secrètes, ils soutiennent jusqu'à la mort et confirment par leur témoignage la foi qu'ils savent prêchée dans l'Eglise catholique. Celui qui voit leurs secrets combats sait en secret couronner leur victoire. Cette situation semble rare dans l'Eglise, mais elle n'est pas sans exemple, elle se présente même plus fréquemment qu'on ne pourrait le croire. Ainsi tous les hommes et toutes leurs actions servent à l'accomplissement des desseins de la divine providence pour la sanctification des âmes et l'édification du peuple de Dieu.

CHAPITRE VII.

IL FAUT EMBRASSER LA RELIGION CATHOLIQUE. — QUELLES SONT LES PREMIÈRES VÉRITÉS QU'ELLE ENSEIGNE.

12. J'ai promis il y a quelques années, bien cher Romanien, de te faire connaître mes convictions sur la religion véritable [1]. Je ne puis aujourd'hui différer, ni résister plus longtemps à tes instantes prières, et l'amitié qui nous unit me force à mettre un terme à tes hésitations. Ne consulte donc ni les hommes qui n'ont point de philosophie dans la religion ou de religion dans la philosophie; ni ceux que de funestes erreurs ou quelques ressentiments ont entraînés loin de la règle et de la communion catholique; ni ceux qui ont fermé les yeux à la lumière des saintes Ecritures et à la grâce du peuple spirituel ou du Testament nouveau; j'ai parlé de tous aussi brièvement que j'ai pu. Il faut nous attacher à la religion chrétienne et à la communion de l'Eglise nommée *catholique*, non-seulement par ses enfants, mais encore par tous ses ennemis. En effet, qu'ils le veuillent ou non, les hérétiques eux-mêmes et les enfants du schisme, quand ils parlent non pas entre eux, mais avec les étrangers, n'appellent catholique que l'Eglise véritablement catholique. Ils ne seraient point compris

[1] Ci-dess. Contre les Acad. liv. II, c. 3, n. 8.

s'ils ne lui donnaient le nom que lui donne tout l'univers.

13. Pour embrasser cette religion, cherche avant tout à connaître l'histoire et la prédiction des bienfaits temporels accordés par la divine providence pour sauver le genre humain, le régénérer et le réformer pour l'éternelle vie. Une fois affermie dans la croyance, l'âme se purifie en conformant sa conduite aux préceptes divins; ainsi elle deviendra capable des biens spirituels qui ne sont ni du passé, ni de l'avenir, mais demeurent éternellement les mêmes, sans succession ni changement. Croyant alors en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'homme verra clairement que cette Trinité a donné à toute créature intelligente, à toute âme vivante, à tout objet matériel, son être et sa forme, et qu'elle dirige tout dans un ordre parfait. Je ne veux point dire qu'une partie du monde créé ait pour auteur Dieu le Père, une autre le Fils, une autre le Saint-Esprit; la création tout entière et chaque objet créé en particulier est l'œuvre du Père par le Fils, dans le don du Saint-Esprit. Car dans toute créature, qu'on la nomme essence, substance, nature, ou autrement, il y a trois propriétés à distinguer; elle existe, elle se distingue de toute autre créature, elle ne sort point de l'ordre universel.

CHAPITRE VIII.

FOI ET INTELLIGENCE. — UTILITÉ DES HÉRÉSIES.

14. Ces principes admis, l'homme comprendra suffisamment, autant du moins qu'il en est capable, combien sont nécessaires, justes et inévitables les lois imposées par Dieu, le souverain Maître, à toutes ses créatures. Grâce à lui, après avoir cru d'abord sur la parole de l'autorité, la vérité nous deviendra intelligible, soit qu'elle nous apparaisse avec les clartés de l'évidence, soit que nous en voyions la possibilité ou la nécessité. Et nous déplorerons la triste condition de ceux qui ne croient pas, et qui ont mieux aimé tourner en dérision, que de partager nos convictions. Lors en effet que l'on connaît l'éternité de la Trinité et l'inconstance de la créature; l'adorable incarnation, l'enfantement de la Vierge, la mort endurée par le Fils de Dieu pour les hommes, sa résurrection d'entre les morts, son ascension dans le ciel, son siége à la droite du Père, l'abolition du péché, le jugement suprême et la résurrection des corps ne sont pas seulement des dogmes de foi; on y voit éclater la miséricorde que déploie le Dieu suprême envers le genre humain.

15. Mais puisqu'il a été dit avec pleine vérité : « Il faut qu'il y ait beaucoup d'hérésies « afin qu'on reconnaisse ceux dont la vertu « est éprouvée[1], » nous tirerons un autre avantage de ce nouveau bienfait de la Providence. Les hérétiques sont pris dans les rangs de ces hommes qui eussent également embrassé l'erreur tout en demeurant dans l'Eglise. Mais séparés de nous ils peuvent nous être plus utiles, non pas en enseignant la vérité, car ils l'ignorent, mais en encourageant les hommes charnels à chercher la vérité, et les spirituels à en découvrir tous les secrets. Il y a en effet dans l'Eglise une foule d'hommes dont Dieu a éprouvé la vertu; ils demeurent ignorés parmi nous tant que, séduits par l'aveuglement et l'ignorance, nous préférons dormir plutôt que de chercher à contempler les splendeurs de la lumière. Aussi beaucoup, pour voir le jour du Seigneur et s'en réjouir, sont réveillés de ce sommeil par les hérétiques. Donc servons-nous de ces hérétiques, non pour approuver leurs égarements, mais pour écarter de l'enseignement catholique leurs perfides erreurs, pour devenir plus vigilants et plus prudents, quand même nous ne pourrions le ramener dans la bonne voie.

CHAPITRE IX.

C'EST SURTOUT CONTRE LES MANICHÉENS QUE CET ÉCRIT EST DIRIGÉ; COURT EXPOSÉ DE LEURS ERREURS.

16. Je l'espère de la bonté divine, cet écrit inspiré par la piété, lu par les hommes vertueux, ne sera pas exclusivement dirigé contre une seule erreur; mais il attaquera à la fois toutes les fausses doctrines, toutes les opinions dangereuses. Il est néanmoins destiné avant tout à réfuter ceux qui prétendent que deux natures ou deux substances, issues chacune d'un principe opposé, sont en lutte continuelle. Le monde leur a présenté des œuvres qu'ils approuvent, d'autres qu'ils condamnent; ils attribuent à Dieu tout ce qui est bien et rien

[1] I Cor. XI, 19.

de ce qui leur paraît condamnable. Et comme ils ne peuvent renoncer à leurs coupables habitudes, retenus qu'ils sont par les liens de la volupté, ils prétendent que deux âmes habitent le même corps : l'une de Dieu, conforme dans sa nature à celle de son auteur ; l'autre, de la puissance des ténèbres. Dieu ne l'a point engendrée, ni créée, ni produite à la lumière, ni rejetée. Elle avait une vie propre, une terre, des productions, des animaux, un empire enfin et un principe inné. Cette âme se révolta contre Dieu, et dans l'impuissance de créer rien autre chose, et de résister autrement à cet ennemi, Dieu fut contraint d'envoyer près d'elle l'âme bonne, et une portion de sa propre substance. Ce mélange, d'après les rêveries de ces insensés, calma l'ennemi et servit à la formation du monde.

17. Notre but n'est point de les réfuter maintenant; nous l'avons déjà fait, et plus tard nous continuerons de le faire, avec l'aide de Dieu : nous voulons démontrer dans cet ouvrage, selon la mesure de nos forces et par les raisons que Dieu daigne nous suggérer, que la foi catholique n'a rien à craindre de leurs attaques et que le cœur ne doit pas trembler devant les motifs qui ont déterminé d'autres hommes à embrasser leurs sentiments. Pour toi, qui connais les dispositions de mon âme, retiens ceci et ne crois pas que je le dise avec cette espèce de solennité pour éviter le reproche d'une vaine prétention : si quelques erreurs se glissent dans cet ouvrage, c'est à moi seul qu'il faut les attribuer; si, au contraire, la vérité s'y trouve convenablement exposée, j'en suis redevable à Dieu seul, l'auteur de tous les dons.

CHAPITRE X.

CE QUI NOUS DÉTACHE DE DIEU; CE QUI NOUS RAMÈNE A LUI.

18. Tiens pour manifeste et pour acquis qu'il n'aurait jamais pu y avoir d'erreur dans la religion, si l'âme ne rendait les honneurs divins à l'âme, au corps ou à ses imaginations[1], ou à deux de ces objets réunis, ou bien à tous simultanément ; car alors se conformant sans détour aux besoins de la société humaine pour le temps de la vie présente, l'homme nourrirait sa pensée des biens éternels, et servirait son Dieu. Si ce Dieu ne demeurait immuable, aucune créature muable ne pourrait subsister. Or l'âme peut changer, non dans l'espace, mais dans le temps; c'est ce que reconnaît chacun d'après ses propres impressions. Tous aussi peuvent remarquer facilement que le corps peut se modifier et dans le temps et dans l'espace. Pour nos imaginations, elles ne sont que des images imprimées par les corps et reçues par nos sens; nous pouvons aisément, dès que nous les avons perçues, les confier à la mémoire, les diviser ou les multiplier, les resserrer ou les étendre, les coordonner ou les confondre, leur faire subir enfin toute autre modification; mais lorsque nous cherchons la vérité, il nous est bien difficile d'éviter leur fâcheuse influence.

19. Ne servons donc pas la créature de préférence au Créateur et ne nous perdons pas dans la vanité de nos pensées, voilà la religion parfaite[1]. Car si nous nous attachons à notre éternel Créateur, nous participerons nécessairement à l'éternité. Mais comment l'âme accablée et appesantie sous le poids de ses fautes pourra-t-elle reconnaître par elle-même cette vérité et y conformer sa vie, si entr'elle et les biens du ciel aucun degré n'aide l'homme à s'élever de cette vie terrestre à la ressemblance de Dieu ? Aussi Dieu lui-même nous a secourus avec son infinie miséricorde, et pour nous rappeler notre première origine et nos perfections primitives, il emploie la créature muable, mais soumise aux lois éternelles, au service de chaque homme en particulier et du genre humain tout entier. Telle est de nos jours la religion chrétienne dont la connaissance et la profession fait la certitude et la sécurité du salut.

20. Il y a plusieurs manières de la défendre contre les téméraires discoureurs et de la faire connaître à ceux qui la recherchent ; le Tout-Puissant en démontre lui-même la vérité, il en donne l'intelligence aux âmes de bonne volonté, par le ministère des anges et de quelques hommes. Or chacun emploie le mode le plus à la portée de ceux qui l'entourent ; et après avoir longtemps et sérieusement examiné quels hommes j'ai vus outrager la vérité, quels autres chercher à la découvrir, ou plutôt ce que j'étais moi-même lorsque je la poursuivais de mes aboiements ou de mon amour, j'ai pensé devoir procéder de la manière suivante. Ce qui te paraît certain, crois-le ferme-

[1] I Retract. ch. 13, n. 2.

[1] I Retract. ch. 13, n. 3.

ment et l'attribue à l'Eglise catholique; rejette ce qui est faux et pardonne-le à ma faiblesse humaine. Crois aussi ce qui est douteux, jusqu'à ce que la raison te démontre ou l'autorité t'enseigne qu'il faut le rejeter, ou que c'est la vérité, ou qu'il faut toujours y ajouter foi. Applique-toi donc à ce qui va suivre avec tout le soin et toute la piété possible, avec une pieuse attention, car Dieu aide ceux qui sont tels[1].

CHAPITRE XI.

TOUTE VIE VIENT DE DIEU. — LE CRIME EST LA MORT DE L'AME.

21. Rien ne vit que par Dieu, car il est la vie par excellence, la source même de la vie; et nulle vie n'est un mal en tant que vie, mais seulement en tant qu'elle court à la mort. Or la vie ne meurt que par l'iniquité *nequitia*, ainsi appelée de ce qu'elle n'est rien *ne quidquam*. Aussi les hommes les plus pervers sont-ils appelés des *hommes de rien*. Par conséquent lorsque la vie s'éloigne volontairement de son Créateur et que renonçant à la contemplation de sa divine essence, elle veut secouer le joug de ses lois et jouir des créatures corporelles au-dessus desquelles Dieu l'a placée, alors commence pour elle le néant : *nihilum*, *nequitia*. Non que le corps n'existe plus, il y a encore entre ses différentes parties une harmonie sans laquelle il ne pourrait subsister. Ainsi il a été créé par l'auteur même de toute harmonie. Il y a dans sa forme une paix sans laquelle il n'existerait sûrement pas; il est donc l'ouvrage de Celui qui est le principe de toute paix, forme increéée et modèle de toute forme. Chaque corps a une beauté propre sans laquelle il ne pourrait être un corps; et si l'on veut savoir qui l'a ainsi distingué, cherchons le plus beau de tous les êtres, Celui de qui vient toute beauté. Or quel est cet Etre, sinon le Dieu unique, l'unique vérité, l'unique salut de tous, la première et souveraine essence de qui procède toute existence réelle, car toute existence est bonne, considérée comme existence.

22. La mort ne vient donc point de Dieu. « Il n'a point fait la mort et sa joie n'est point « dans la perte des vivants[2]. » Essence souveraine il a donné l'être à tout ce qui est; de là même ce mot essence. La mort, au contraire, pousse à n'être pas ce qui meurt, en tant qu'il meurt. Si les êtres qui meurent périssaient tout entiers, ils seraient complétement réduits au néant; mais ils meurent d'autant plus qu'ils participent moins à l'existence, ou, pour parler plus brièvement, ils meurent d'autant plus qu'ils sont moins. Or le corps est inférieur à la vie quelle qu'elle soit, parce que le peu qu'il conserve de ses traits il le doit à la vie, soit à celle qui anime chaque être vivant, soit à celle qui est répandue dans la nature tout entière. Le corps est donc plus soumis à la mort, aussi est-il plus voisin du néant. C'est pourquoi, la vie, qui se laisse séduire par les jouissances du corps et qui abandonne Dieu, court au néant: c'est le crime par excellence : *nequitia.*

[1] I Rétract. ch. 13. n. 4. — [2] Sag. I, 13.

CHAPITRE XII.

CHUTE ET RÉPARATION DE L'HOMME TOUT ENTIER.

23. Ainsi la vie devient charnelle et terrestre, ce qui la fait désigner aussi sous les noms de chair et de terre : tant qu'elle sera telle jamais l'âme ne pourra prétendre au royaume céleste, l'objet même de ses affections lui sera enlevé. Elle aime, en effet, ce qui est inférieur à la vie, la matière qui devient corruptible en punition du péché même, et, en répandant ainsi ses affections, elle abandonne Celui qui l'aime. N'est-ce point pour un amour semblable que le premier homme abandonna Dieu? Car il négligea le commandement de Celui qui lui disait : Mange de ce fruit et non de cet autre[1]. Il est donc entraîné vers son châtiment, car puisqu'il aime les objets de classe inférieure, l'ordre lui assigne sa place dans les enfers avec la soif de ses plaisirs et toutes les douleurs. Qu'est-ce, en effet, que la douleur du corps, sinon l'altération soudaine de la santé dans les organes par la faute de l'âme qui en a fait un usage coupable? Et la douleur de l'âme est-elle autre chose que la privation des créatures périssables dont elle jouissait ou dont elle espérait jouir? Ainsi s'explique l'existence de tout ce qu'on appelle mal, c'est-à-dire du péché et de la peine du péché.

24. Si, au contraire, dans le cours de la vie humaine, l'âme surmonte ses passions après les avoir nourries contre elle-même en s'attachant aux jouissances mortelles, et que pour

[1] Gen. II, 16, 17.

les dompter elle se confie en la grâce de Dieu, le servant en esprit et avec bonne volonté, pour elle viendra sans aucun doute le moment de la régénération; réformée par la sagesse que rien n'a formée et qui a tout ordonné, elle quittera les biens muables pour se rattacher au seul Etre immuable, et jouira de Dieu par l'Esprit-Saint, qui est lui-même le don de Dieu. Ainsi l'homme devient cet homme spirituel qui juge tout et n'est jugé de personne [1], qui aime le Seigneur son Dieu, de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces; qui aime aussi son prochain, non pas d'un amour sensuel, mais comme il s'aime lui-même. Or il s'aime lui-même spirituellement, puisqu'il aime Dieu de tout ce qui vit en lui. Ces deux commandements renferment toute la Loi et les Prophètes [2].

25. De là il suit, qu'après avoir subi la mort due au premier péché, le corps sera, dans le temps et dans l'ordre convenable, rendu à sa stabilité première [3], non par lui-même, mais avec le secours de l'âme affermie en Dieu. Celle-ci, à son tour, ne trouve point en elle-même sa stabilité, elle la trouve en Dieu dont elle jouit. Aussi surpassera-t-elle le corps en vigueur. Le corps, en effet, recevra sa vigueur de l'âme, tandis que l'âme la recevra de l'immuable Vérité, c'est-à-dire du Fils unique de Dieu. Ainsi la vie nouvelle sera donnée au corps lui-même par le Fils de Dieu, du reste tout est par lui. Quant au don qui se communique à l'âme, c'est-à-dire quant à l'Esprit-Saint, il n'est pas seulement pour elle le salut, la paix et la sanctification, il sera aussi la vie du corps et lui donnera toute la pureté dont est capable cette nature. Ne dit-il pas lui-même : « Purifiez d'abord l'intérieur et ce qui « est dehors sera également pur [4]? » L'Apôtre dit aussi : « Il rendra la vie à vos corps mortels, « à cause de l'Esprit qui demeure en vous [5]. » Ainsi donc, le péché une fois détruit, la peine du péché disparaîtra aussi. Où est le mal? « O « mort! où est ton triomphe? O mort! où est « ton aiguillon? » L'Etre a vaincu le néant, et de cette sorte la mort sera abîmée dans sa victoire [6].

[1] I Cor. II, 15. — [2] Matth. XXII, 27. — [3] I Retract. ch. 13, n. 4. — [4] Matth. XXIII, 26. — [5] Rom. VIII, 11. — [6] I Cor. XV, 54, 55.

CHAPITRE XIII.

LES BONS ANGES ET LES ANGES MAUVAIS.

26. Les âmes ainsi purifiées ne doivent plus craindre le mauvais ange appelé aussi démon. Car lui-même n'est point mauvais comme ange, mais comme perverti par sa volonté propre. Il faut reconnaître en effet que par leur nature les anges peuvent changer, puisque Dieu seul est immuable; mais par leur volonté, en aimant Dieu plus qu'eux-mêmes, ils demeurent en lui fermes et inébranlables, et en lui restant délicieusement et uniquement soumis, ils jouissent de sa majesté. Le mauvais ange au contraire, en s'aimant plus que Dieu, lui a refusé l'obéissance; il s'est enflé d'orgueil, s'est éloigné de l'Etre souverain et il est tombé. Aussi est-il moins qu'il n'était, pour avoir voulu s'attacher à ce qui était moins, en cherchant à s'appuyer sur sa propre puissance plutôt que sur celle de Dieu. Il ne possédait point l'être souverain, mais il était davantage quand il jouissait du souverain Etre, de Dieu seul. Or tout ce qui est moins qu'il n'était est mauvais, non pas en tant qu'être, mais en tant qu'être amoindri, car en tant qu'amoindri il incline vers la mort. Pourquoi s'étonner que l'amoindrissement engendre la pauvreté, et que la pauvreté engendre l'envie qui a donné au démon toute sa perversité?

CHAPITRE XIV.

LE PÉCHÉ VIENT DU LIBRE ARBITRE.

27. Si cet amoindrissement qui constitue le péché tombait sur nous et malgré nous, comme la maladie, nous pourrions croire injuste la peine qui poursuit le pécheur, et que l'on nomme damnation. Telle est au contraire la nature du péché, qu'il cesse d'être péché, s'il n'est pas volontaire [1], principe d'une telle évidence, que le petit nombre des savants et la foule des ignorants l'adoptent sans opposition. Il faut donc ou nier l'existence du péché ou reconnaître que la volonté le commet. Or comment nier que l'âme puisse pécher, quand on reconnaît qu'elle se purifie par la pénitence, et que son repentir lui mérite le par-

[1] I Retract. ch. 13, n. 5.

don, et qu'en persévérant dans ses fautes elle est justement condamnée par la loi de Dieu? Enfin si nous pouvons pécher sans le vouloir, il ne faut plus adresser ni reproches, ni avertissements; or en les supprimant on supprime aussi la loi chrétienne et tous les préceptes qu'elle impose. C'est donc la volonté qui fait le péché, et comme l'existence du péché est indubitable, je puis affirmer avec la même certitude que l'âme est douée du libre arbitre. Dieu a voulu, comme plus distingués, des serviteurs qui lui fussent librement soumis, ce qui serait impossible s'ils lui obéissaient nécessairement et non pas volontairement.

28. Les bons anges servent donc le Seigneur avec liberté; c'est à eux, non pas à Dieu qu'en revient l'avantage. Car Dieu étant par lui-même n'a besoin de personne: ce qu'il engendre est de même nature, parce qu'il l'a engendré, et non pas créé. Mais ce qu'il a créé a besoin de lui, de lui, le seul bien suprême, la souveraine essence. Ces créatures sont moins qu'elles n'étaient quand, en péchant, elles le recherchent moins. Elles n'en sont pas néanmoins complétement séparées, sans quoi elles seraient entièrement anéanties. Or, les sentiments sont à l'âme ce que la distance est au corps. L'âme se meut par la volonté, et le corps dans l'espace. Par conséquent lorsque, comme on l'enseigne, le mauvais ange entraîne l'homme, celui-ci donne son libre consentement, et s'il eût agi par nécessité il ne serait coupable d'aucune faute.

CHAPITRE XV.

LA PEINE DU PÉCHÉ NOUS APPREND A DEVENIR MEILLEURS.

29. Si le corps de l'homme, absolument parfait dans son genre avant le péché, a été depuis condamné à la faiblesse et à la mort, ce châtiment, tout juste qu'il soit, fait encore mieux ressortir la clémence du Seigneur que sa sévérité. Il nous apprend en effet qu'il faut renoncer aux voluptés charnelles et reporter notre amour vers Celui qui est et sera l'éternelle vérité. Voyez comme s'allient ici la beauté de la justice et la grâce de la miséricorde! La douceur des biens intérieurs nous a séduits, l'amertume du châtiment nous détrompera. La divine providence a su adoucir la rigueur de nos peines, et nous pouvons dans ce corps si fragile chercher encore la justice, dompter notre orgueil, nous soumettre au joug de Dieu seul, nous défier absolument de nous et nous confier uniquement à sa direction et à sa protection suprêmes. Ainsi conduit par Dieu, l'homme de bonne volonté sait puiser la force au sein même des misères de la vie; il éprouve et affermit en lui la tempérance au sein des jouissances et de la prospérité de ce monde; sa prudence est tenue en éveil par les tentations pour en éviter les piéges; il devient même au milieu d'elles plus actif et plus ardent pour la vérité qui seule n'égare jamais.

CHAPITRE XVI.

BIENFAITS IMMENSES DE L'INCARNATION DU VERBE.

30. Dieu, pour guérir nos âmes, varie ses moyens et les proportionne au temps que règle son admirable sagesse. Mais il ne faut pas parler de ces moyens, ou bien il le faut faire devant des hommes pieux et parfaits. Disons toutefois que cette prévoyante bonté pour le salut des hommes se montra sans mesure, lorsque la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire le Fils unique consubstantiel et coéternel au Père, daigna s'unir personnellement à l'homme tout entier. « Et « le Verbe se fit chair et il habita parmi nous [1]. » Ainsi les hommes charnels, esclaves de leurs sens et incapables de contempler la vérité, ont pu comprendre quel rang distingué parmi les créatures occupe la nature humaine. Non content de se rendre visible, comme il le pouvait dans un corps subtil et aérien, accessible à notre regard, il s'est manifesté aux hommes en se faisant véritablement homme: il convenait en effet qu'il revêtit la nature qu'il devait racheter, et afin que ni l'un ni l'autre sexe ne se crût rejeté de Dieu, il se fit homme et voulut naître d'une femme.

31. Il n'eut point recours à la violence, mais uniquement aux sages conseils et aux moyens de persuasion [2]. Le temps de l'antique servitude était passé; le jour de la liberté avait lui, et l'heure favorable était venue démontrer à l'homme pour son salut, comment Dieu l'avait créé libre. Les miracles révélèrent en lui le Dieu qu'il était et ses souffrances l'homme qu'il s'était uni. Quand il parle en Dieu, il ne connaît pas même sa mère qu'on lui annonce [3];

[1] Jean, I, 14. — [2] I Rétract. ch. 13, n. 6. — [3] Matth. XII, 48.

et cependant, nous dit l'Evangile, il était dans son enfance soumis à ses parents [1]. C'est un Dieu quand il prêche sa doctrine; on voit l'homme en lui par la succession des années. Veut-il comme Dieu, changer l'eau en vin, il ajoute : « Femme, retire-toi de moi ; qu'y a-t-il « entre toi et moi ? mon heure n'est pas encore « venue [2]. » Et quand cette heure fut venue, quand il dut mourir comme homme, reconnaissant sa mère, du haut de la croix, il la confia au disciple bien-aimé [3].

Les peuples avaient le malheur de convoiter les richesses, escorte obligée des plaisirs ; il voulut être pauvre. On se disputait les honneurs, les commandements ; il refusa d'être roi. Une postérité charnelle était partout un bien vanté ; il méprisa une telle union, une semblable postérité. On repoussait avec orgueil les outrages ; il les endura tous. L'injustice semblait intolérable ; quelle injustice plus criante que de voir le juste, l'innocent condamné ? La douleur corporelle était abhorrée ; il fut flagellé, crucifié. On redoutait la mort; il la subit. La mort la plus ignominieuse semblait celle de la croix ; il fut crucifié. Tout ce que nous recherchions dans notre vie d'iniquité, il s'en priva pour le rendre méprisable. Tout ce que nous voulions éviter en fuyant la vérité, il le souffrit et le foula aux pieds; car on ne saurait commettre aucun péché qu'en recherchant ce qu'il a méprisé ou en voulant fuir ce qu'il a supporté.

32. Ainsi toute la vie qu'il a menée sur la terre avec l'humanité dont il a daigné se revêtir, est la règle des mœurs.

Quant à sa résurrection d'entre les morts, elle montre suffisamment que rien ne périt dans la nature de l'homme, puisqu'en lui tout est sauvé par Dieu : tout sert entre les mains du Créateur, soit au châtiment du péché, soit au salut du pécheur; et cependant le corps obéit à l'âme sans contrainte, quand celle-ci est soumise à Dieu. Dans ces heureuses conditions, non-seulement aucune nature n'est essentiellement mauvaise, ce qui d'ailleurs est impossible; mais le mal ne peut même l'atteindre, puisqu'il est la suite du péché et son châtiment. Telle est la partie naturelle [4] de l'enseignement : les chrétiens incapables de raisonner doivent y croire sans hésiter; les plus intelligents la trouveront pure de toute erreur.

CHAPITRE XVII.

L'ENSEIGNEMENT DE LA VRAIE RELIGION EST CONTENU AVEC UN ENCHAÎNEMENT PARFAIT DANS L'ANCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT.

33. Si maintenant nous voulons examiner le mode d'enseignement lui-même, il est tantôt fort clair et tantôt orné de figures empruntées aux paroles, aux actions, aux mystères, toujours propres à éclairer et à exercer l'âme. Cela n'est-il pas conforme aux règles de l'enseignement rationnel? Toujours l'exposé des mystères se rattache à des vérités plus clairement énoncées. Si d'ailleurs tout y était facile à comprendre, il n'y aurait ni zèle à chercher la vérité, ni charme à la découvrir. Et s'il y avait des mystères dans les Ecritures, mais que ces mystères ne fussent point des signes de vérité, il n'y aurait point harmonie suffisante entre l'action et la connaissance.

La piété commence par la crainte et se perfectionne dans la charité; voilà pourquoi le peuple de l'ancienne servitude vivant sous la loi de crainte était soumis à une foule de cérémonies mystérieuses : il le fallait, pour faire mieux désirer la grâce de Dieu, dont les prophètes célébraient l'avènement futur. A son apparition, c'est-à-dire lorsque la Sagesse de Dieu se faisant homme, nous appela à la liberté, peu de rites sacrés furent institués, mais tous conservent librement unie à son Dieu la société du peuple chrétien. Quant à ceux qui avaient été imposés au peuple hébreu et qui tenaient cette nation attachée par la crainte au même Dieu, il en est beaucoup d'abrogés pour la pratique; le souvenir en a été seulement conservé pour expliquer nos croyances. Aujourd'hui donc ils n'enchaînent plus des esclaves; ils exercent librement l'esprit.

34. Peut-être dira-t-on que les deux Testaments ne peuvent avoir été donnés par le même Dieu, puisque le peuple nouveau n'est point astreint aux mêmes cérémonies qui obligeaient ou qui obligent encore le peuple juif. Mais est-il impossible que sans violer la justice le même père de famille commande autre chose à des serviteurs qu'il juge bon pour

[1] Luc, II, 51. — [2] Jean, II, 4. — [3] Ibid. XIX, 26, 27.

[4] Les anciens avaient divisé la philosophie en trois parties, savoir : la philosophie naturelle, la philosophie morale et la philosophie rationnelle. Saint Augustin fait allusion à cette triple division. Au n° 32 il a présenté la partie morale du Christianisme, dans celui-ci, il en indique comme la partie naturelle, il réserve au chapitre suivant la partie rationnelle.

eux-mêmes de traiter plus sévèrement, et autre chose à des serviteurs qu'il daigne adopter pour enfants? Quant aux préceptes moraux, on peut s'étonner de les voir en quelque sorte moins parfaits dans l'ancienne loi que dans l'Evangile et en conclure qu'ils n'ont pas le même Dieu pour auteur. Mais est-il moins étonnant de voir un médecin, qui veut soulager ou guérir les malades, faire donner aux plus faibles, par ses serviteurs, des remèdes différents de ceux qu'il donne par lui-même aux tempéraments plus vigoureux? De même donc que la médecine demeure la même science, et que sans varier dans sa nature elle varie ses remèdes suivant la diversité de nos maladies; ainsi, immuable en elle-même, la divine providence porte secours de différentes manières à sa créature inconstante et fragile; elle commande ou défend, selon nos différentes faiblesses, afin de ramener du vice, le principe de la mort, de retirer de la mort même et de rattacher intimement à sa nature et à son essence divine tout ce qui déchoit, c'est-à-dire tout ce qui incline vers le néant.

CHAPITRE XVIII.

POURQUOI LES CRÉATURES SONT-ELLES MUABLES?

35. Mais pourquoi, me diras-tu, cette déchéance des créatures? — Parce qu'elles sont muables. — Et pourquoi sont-elles muables? — Parce qu'elles ne sont point souverainement. — Pourquoi ne sont-elles point souverainement? — Parce qu'elles sont inférieures à Celui qui les a faites. — Qui donc les a faites? — Celui qui existe souverainement. — Quel est-il? — C'est Dieu, l'immuable Trinité : il les a créées par son infinie sagesse, et les conserve avec une souveraine bonté. — Pourquoi les a-t-il créées? — Afin qu'elles existent. Car l'être, à quelque degré qu'il soit, est un bien, puisque le souverain bien est l'être souverain. — De quoi les a-t-il créées? — De rien; en effet, tout ce qui est appartient à une espèce d'être quelconque, fût-elle au dernier degré; ce dernier degré est un bien, et ce bien vient de Dieu. Car si l'être, à son degré le plus élevé, est le souverain bien, la dernière espèce d'être est aussi le moindre bien. Or tout bien est Dieu, ou vient de Dieu; donc le dernier degré de bien est aussi de lui. Et ce que nous disons de l'être dans son espèce, *specie*, nous pouvons aussi le dire de sa forme, *forma*. Et ce n'est pas sans raison que les mots *speciosissimum* et *formosissimum* sont employés pour désigner des qualités louables. Ainsi donc, l'état d'où Dieu a tout tiré n'appartient à aucune espèce d'être et ne possède aucune forme; ce n'est autre chose que le néant. Car ce que l'on appelle difforme, en le comparant aux êtres parfaits, n'est pas encore *le néant*, quand il y a là quelque forme, si élémentaire, si peu sensible qu'elle soit; et conséquemment cet être difforme, en tant qu'être ne vient que de Dieu.

36. Si donc le monde a été fait d'une matière informe, cette matière a été aussi tirée du néant; car ce qui, n'étant point encore formé, a néanmoins un commencement d'existence qui lui permet de l'être, peut être formé par la bonté de Dieu, puisque le bien n'est autre chose que l'être formé. Donc la seule aptitude à être formé est déjà un commencement de bien, et l'Auteur de tout bien, qui a donné aux êtres leur forme, les a encore rendus capables de la recevoir. Aussi tout ce qui est tient de Dieu tout ce qu'il est, et ce qui n'est pas encore, tient de lui tout ce qu'il peut être. C'est ce que nous pouvons formuler aussi de la manière suivante : Tout vient de Dieu, et ce qui a reçu une forme, en tant qu'il l'a reçue, et ce qui ne l'a pas reçue encore, en tant qu'il peut la recevoir. Or rien ne possède l'intégrité de sa nature, s'il ne possède aussi le salut qui lui est propre. Mais le salut vient de l'Auteur de tout bien, et l'Auteur de tout bien n'est autre que Dieu. Tout salut vient donc de Dieu.

CHAPITRE XIX.

CE QUI PEUT ÊTRE VICIÉ EST BON, SANS ÊTRE SOUVERAINEMENT BON.

37. Si maintenant l'on veut ouvrir son âme à la vérité, et ne point se troubler ni s'aveugler par le funeste désir d'un vain triomphe, il sera facile de comprendre que tout être soumis à la corruption et à la mort est bon, quoique la corruption et la mort soient un mal. En effet si rien en lui ne souffre, c'est que ni le vice ni la mort ne lui nuisent; mais le vice n'est pas vice quand il ne nuit point. D'où il suit que si le vice nuit au salut, comme le salut

sans aucun doute est un bien, on peut appeler bien tout ce qui souffre du vice. Mais tout ce qui souffre du vice est vicié ; c'est donc le bien qui se trouve vicié, et s'il est vicié c'est qu'il n'est pas le souverain Bien. Donc également il est bien parce qu'il vient de Dieu, et il n'est pas le souverain Bien parce qu'il n'est pas Dieu : ainsi Dieu seul est le bien absolument incorruptible. Tous les autres biens viennent de lui, mais ils portent en eux un germe de corruption, parce qu'ils ne sont rien par eux-mêmes. A Dieu seul ils sont redevables soit de n'être point viciés, soit de se rétablir après l'avoir été.

CHAPITRE XX.

COMMENT L'AME PEUT ÊTRE VICIÉE.

38. La premier vice de l'âme raisonnable consiste dans la volonté de faire ce que défend l'intime et souveraine vérité. Ainsi l'homme fut chassé du paradis dans ce siècle, c'est-à-dire qu'il échangea les biens éternels contre les biens passagers, l'abondance contre la pauvreté, la force contre la faiblesse. Il ne passa point du bien substantiel au mal substantiel, car le mal n'est pas une substance ; mais il alla du bien éternel au bien temporel, du bien spirituel au bien charnel, des joies intellectuelles aux joies sensuelles, du bien suprême au bien infime. Il y a donc un bien dont l'attachement est pour l'âme raisonnable un péché, parce qu'il est pour elle d'un ordre inférieur. C'est le péché qui est mal, et non l'être dont l'amour est péché. Aussi n'était-il point mauvais l'arbre planté au milieu du paradis ; le mal fut la transgression du commandement divin : et comme la faute fut suivie de son juste châtiment, ce fut réellement de cet arbre, auquel il ne fallait pas toucher, que vint la science du bien et du mal. En effet, lorsque souillée par son péché l'âme en subissait la peine, elle put mesurer la distance qu'il y avait entre le commandement rejeté par elle, et le péché dont elle se rendit coupable : ainsi le mal qu'elle ne voulut point reconnaître lorsqu'il fallait le fuir, elle le connut en l'expérimentant, et le bien qu'elle aimait trop peu en désobéissant, lui devint plus cher quand il fallut le reconquérir.

39. Le vice de l'âme consiste donc dans ce qu'elle fait, et la difficulté qui en résulte fait son châtiment ; voilà qui comprend tout le mal. Agir ou souffrir, ce n'est point une substance, le mal n'est donc point une substance. Ainsi l'eau n'est point mauvaise, ni l'animal qui respire, car ce sont des substances : ce qui est mal, c'est de se jeter volontairement à l'eau et d'y perdre la vie. Le stylet de fer est artistement préparé ; un bout est destiné à écrire et l'autre à effacer ; cet instrument est à la fois beau dans son genre et commode.

Mais veux-tu écrire avec l'extrémité qui sert à effacer ou effacer avec celle qui doit écrire ? Je condamnerai ton action sans condamner le stylet. Si néanmoins tu te corriges, où sera le mal ? Un homme fixe tout à coup le soleil en plein midi, ses yeux en seront complétement troublés ; accuseras-tu le soleil ou tes yeux ? Nullement : car ce sont des substances. Le mal est dans le regard imprudent et dans le trouble qu'il produit. Que l'œil se repose, et qu'il ne fixe plus une lumière trop éclatante pour lui, ce mal cessera d'exister. De même si au lieu d'adorer la sagesse dont le flambeau illumine l'âme, on rend des hommages à cette lumière qui brille aux yeux du corps, celle-ci n'est point mauvaise ; le mal est dans le culte superstitieux qui préfère la créature au Créateur. Ce mal disparaîtra lorsque l'âme, reconnaissant son Créateur, se soumettra exclusivement à lui, et sentira que par lui, elle domine tout le reste.

40. Toute créature corporelle, possédée par une âme qui aime Dieu, est donc un bien d'un ordre inférieur ayant son genre de beauté, parce qu'elle est d'une forme et d'une espèce particulières ; si l'âme s'y attache en oubliant Dieu, pour ce motif elle ne devient point un mal : le mal est dans le péché produit par cet attachement coupable, et cette créature devient le supplice de celui qui la recherche, elle l'abreuve de chagrins, et ne lui donne en pâture que de trompeuses voluptés ; car ces jouissances durent peu, ne contentent jamais, elles sont une source de douleurs. En effet pendant que cette admirable succession des temps poursuit son cours, l'objet aimé échappe à l'amour qui l'étreint, il échappe aux sens en les déchirant et jette l'âme en proie aux agitations de l'erreur : ainsi elle place au premier rang des créatures ce qui n'est qu'au dernier, c'est-à-dire la beauté de la matière, dont elle s'est fait une idée sur le témoignage trompeur des joies sensuelles, et séduite par les rêveries de l'imagination, elle prétend avoir l'intelligence

de tout ce qui lui vient à la pensée. Elle ne connaît point toutes les dispositions de la Providence divine, mais elle le croit; veut-elle alors tenter contre la chair quelque résistance? elle ne sort pas des images des objets visibles, et à cette lumière qu'elle voit contenue dans des limites déterminées, elle donne dans sa pensée stérile une étendue immense. Telle est la beauté qu'elle rêve pour son habitation future : ignorant qu'elle y traîne à sa suite la concupiscence des yeux et qu'elle veut sortir de ce monde en le portant avec elle. Si elle ne croit pas que ce soit toujours le même; c'est uniquement parce que dans ses fausses méditations elle attribue à sa partie la plus brillante des proportions infinies. Or on pourrait avec la plus grande facilité en dire autant, non-seulement de la lumière, mais encore de l'eau, du vin, du miel, de l'or, de l'argent, de la chair, du sang, des os, de tout animal ou de tout autre objet. Il n'est en effet aucun objet matériel qu'on ne puisse multiplier indéfiniment après avoir vu un seul être de son espèce, ni étendre à l'infini, par la même puissance de l'imagination, si étroit que soit l'espace où on l'a vu d'abord. Mais s'il est aisé de maudire la chair, il est difficile de ne point raisonner selon la chair.

CHAPITRE XXI.

L'AME SE LAISSE SÉDUIRE PAR LA BEAUTÉ CORPORELLE QUI NE FAIT QUE PASSER.

41. Cette dégradation de l'âme engendrée du péché et de son châtiment fait que tous les objets sensibles ne sont plus que ce qu'en dit Salomon : « Vanité des vaniteux, et tout est « vanité. Quelle abondance procure à l'homme « tout son travail qui le fatigue sous le so- « leil[1] ? » Il a raison d'ajouter : « Des vani- « teux ; » car s'il n'y en avait point pour donner leur préférence à ce qui a été placé au dernier rang, la matière ne serait plus une vanité, elle étalerait à nos yeux une beauté véritable, quoique d'un ordre inférieur. Mais une fois l'homme tombé et séparé de Dieu, la diversité des créatures périssables, en agissant sur ses sens, l'a comme divisé; ses désirs se sont multipliés au milieu d'une variété sans consistance, et en poursuivant alternativement des objets divers sans en conserver aucun, il ne possède qu'une abondance laborieuse, et s'il est permis de le dire, une riche indigence. Ainsi « le froment, le vin « et l'huile se sont multipliés par lui et il n'a « point trouvé ce qu'il cherchait[1]. » C'est-à-dire, il n'a point découvert la nature unique et immuable, qu'on poursuit sans s'égarer, et qu'on possède sans regret. Car comme conséquence le corps lui-même sera aussi délivré et ne sera plus sujet à la corruption[2]. Aujourd'hui « il se corrompt, appesantit l'âme et « cette maison de boue écrase l'esprit livré à « de nombreuses pensées[3]; » c'est que l'infime beauté des corps est entraînée dans le mouvement universel. Elle est la dernière beauté parce qu'elle ne peut avoir tous ses traits à la fois : mais tandis qu'ils disparaissent et sont remplacés, une seule beauté se forme de tous les êtres corporels.

[1] Eccl. I, 23.

CHAPITRE XXII.

LES IMPIES SEULS CONDAMNENT L'ORDRE ÉTABLI PAR LA PROVIDENCE.

42. Et pour être passagère, cette beauté n'est pas un mal. Le vers dans un poëme n'a-t-il pas sa beauté particulière, quoique deux syllabes ne puissent être prononcées ensemble ? On n'entend la seconde qu'après l'émission de la première, ainsi on arrive régulièrement à la fin, et quand la dernière se fait entendre, on n'entend plus les précédentes, mais elle s'unit avec elles pour compléter la forme et la beauté de la mesure. Néanmoins, l'art de faire des vers n'est pas pour cela soumis au changement; il n'est pas nécessaire que sa beauté se développe successivement. Cet art possède en même temps tous ses traits, quoique le vers qu'il compose n'ait point en même temps tous les siens et que les derniers effacent les premiers; le vers est beau cependant parce qu'il montre comme les faibles linéaments de l'immuable beauté cachée dans l'art.

43. Aussi, de même que certains hommes préfèrent le vers à l'art même de le composer, parce qu'ils se sont plus appliqués à entendre qu'à comprendre[4], ainsi il en est qui s'attachent aux créatures passagères, au lieu de

[1] Ps. x, 8. 9. — [2] Rom. VIII, 23. — [3] Sap. IX, 15.
[4] On peut voir dans saint Augustin même que la poésie des anciens était essentiellement musicale. Ci-dev. *Traité de la Musique.*

chercher à connaître la divine providence qui les a créées et les conserve dans le temps. Enivrés des jouissances d'ici-bas, ils ne veulent point les voir passer et s'enfuir, et dans leur folie ils ressemblent à celui qui, à la lecture d'un beau poème, voudrait toujours entendre le son de la même syllabe. Jamais la poésie n'aura de si sots auditeurs, mais partout se rencontrent ces adorateurs insensés de la créature; car il n'est personne qui ne puisse facilement écouter non-seulement un seul vers, mais un poème tout entier; tandis qu'à peine est-il un homme à qui il soit possible de découvrir l'harmonie de tous les siècles. Ajoute à cela que nous ne faisons point partie nous-mêmes de ces œuvres poétiques, au lieu que nous avons été condamnés à faire partie de ce monde. Nous jugeons simplement le poème qui se chante; mais il faut par nos fatigues concourir au travail des siècles. D'ailleurs les combats du cirque ne plaisent pas aux vaincus, quoique leur défaite en fasse l'ornement : (c'est ici une ombre de la vérité : et ce qui nous interdit de semblables spectacles, c'est uniquement la crainte que ces simulacres ne nous entraînent loin de la réalité, dont ils ne sont que la trompeuse image.) Ainsi n'y a-t-il que les impies et les réprouvés qui condamnent la nature et le gouvernement de tout cet univers; au contraire, l'action providentielle, lors même qu'elle punit les méchants, fait la joie de ceux qui remportent la victoire ici-bas et de ceux qui la contemplent sans péril dans le ciel. Car rien de juste ne déplaît au juste.

CHAPITRE XXIII.

TOUTE SUBSTANCE EST BONNE EN ELLE-MÊME.

44. Si donc l'âme raisonnable est malheureuse par son péché, heureuse par ses actes de vertu; si toute créature irraisonnable cède devant une nature plus puissante, obéit à une nature meilleure, ou peut lutter avec son égale; si elle exerce le courage des combattants, ou fait le supplice du condamné; si enfin le corps est soumis à l'âme autant que celle-ci le mérite et que l'ordre l'exige; il suit de là qu'il n'y a point un mal général, et que chaque créature est mauvaise par sa faute. Or quand, régénérée par la grâce de Dieu, rendue à sa première beauté, et soumise uniquement à son Créateur, l'âme aura commencé à dominer le monde au lieu d'être dominée avec lui, et que le corps lui-même sera rétabli dans sa force primitive, il n'y aura plus de mal pour l'âme; car cette beauté inférieure et changeante, qui se complétait avec elle dans la succession des temps, sera parfaite et lui sera soumise; il y aura alors, selon l'oracle sacré, « un ciel nouveau et une terre nouvelle [1]. »

L'âme ne se fatiguera plus dans une partie de l'univers, elle régnera sur le tout; car « tout « est à vous, dit saint Paul, et vous, vous « êtes au Christ, comme le Christ est à Dieu [2]. « L'homme est le chef de la femme, et le chef « de l'homme est Jésus-Christ, comme le chef « de Jésus-Christ est Dieu [3]. »

Ainsi donc, puisque le mal de l'âme n'est pas dans sa nature, mais contre sa nature; puisqu'il n'est autre que le péché et la peine du péché, concluons qu'aucune nature, ou mieux, que nulle substance, nulle essence, n'est mauvaise. Jamais non plus le péché de l'âme coupable, ni son châtiment, ne pourront souiller l'univers. Car la créature raisonnable, quand elle est exempte de péché et soumise à son Dieu, domine tout le reste; si elle est coupable, elle est placée dans la situation qui lui convient; en sorte que tout est beau sous le gouvernement divin de Celui qui a tout créé. Ainsi donc trois choses concourent à l'inviolable beauté de l'univers : la condamnation du pécheur, l'épreuve du juste, et le bonheur parfait des bienheureux.

CHAPITRE XXIV.

DEUX MOYENS OFFERTS A L'HOMME POUR AIDER A SON SALUT : L'AUTORITÉ ET LE RAISONNEMENT.

45. Aussi jusque dans le traitement qu'emploie la divine providence avec son ineffable bonté pour la guérison de notre âme, on distingue une beauté de plus en plus frappante. Ce traitement emploie deux moyens, l'autorité et le raisonnement. La première commande la foi et prépare au raisonnement. Celui-ci conduit à l'intelligence et à la science. Néanmoins l'autorité n'agit pas entièrement sans la raison qui examine ce qu'il faut croire, et la vérité bien démontrée, parfaitement comprise, devient elle-même une grande autorité. Mais comme nous sommes descendus jusqu'à l'attachement aux biens temporels et que cet amour

[1] Is. LXV, 17; Apocal. XXI, 1. — [2] I Cor. III, 22. — [3] Ib. XI, 3.

est une entrave pour notre retour vers les biens éternels, il y a, pour nous ramener au salut par la foi, plutôt que par la science, un remède temporel, et il doit être le premier employé, sans toutefois l'emporter par l'excellence de sa nature. Le lieu où l'on tombe n'est-il pas celui où il faut prendre appui pour se relever? Il est donc nécessaire de recourir aux formes charnelles dont nous sommes les esclaves pour nous élever jusqu'à celles qui ne tombent pas sous nos sens. Je les appelle charnelles, parce qu'elles affectent le corps, c'est-à-dire la vue, l'ouïe ou les autres sens. Dans l'enfance, il est nécessaire de s'attacher à ces formes charnelles ou physiques; elles sont aussi dans l'adolescence presque nécessaires; à partir de là elles ne le sont plus dans le cours de la vie.

CHAPITRE XXV.

QUELS HOMMES, QUELS LIVRES DOIVENT NOUS SERVIR DE GUIDES.

46. La divine providence veille sur chacun de nous en particulier; de plus son action est comme publique et s'étend au genre humain tout entier. Que fait-elle pour chacun de nous? Dieu seul le sait, ainsi que ceux sur qui il agit. Mais il a voulu que ce qu'il fait pour le genre humain nous fût transmis par l'histoire et les prophéties. Or pour connaître des faits, soit passés, soit futurs, la foi est plus nécessaire que le raisonnement. Notre tâche est donc maintenant d'examiner à quels hommes, à quels ouvrages il faut s'en rapporter pour adorer Dieu en vérité, ce qui fait tout notre salut.

Je demanderai en premier lieu s'il faut préférer ceux qui proposent à nos adorations une multitude de divinités ou ceux qui veulent nous initier au culte d'un seul Dieu. Or qui hésiterait de suivre les adorateurs d'un seul Dieu, puisque ceux même qui en adorent un grand nombre reconnaissent qu'il n'y a qu'un seul Créateur et Maître de tout? Tous les nombres d'ailleurs sont issus de l'unité. Il faut donc préférer ceux qui enseignent l'existence d'un Dieu unique, qui seul est vrai Dieu et seul mérite d'être adoré. Si parmi eux ne brille pas la vérité, il faut alors quitter la place [1]. De même en effet que dans la nature, il y a plus d'autorité en celui qui réduit tout à l'unité et que dans la multitude il n'y a puissance qu'autant qu'il y a consentement, c'est-à-dire unité de sentiment: ainsi en religion, ceux qui nous ramènent à l'unité doivent jouir d'une autorité plus grande, et sont plus dignes de notre confiance.

47. Examinons en second lieu les opinions qui partagent les hommes sur le culte dû à ce Dieu unique. Il y a en nous une foi qui nous porte des choses temporelles aux choses éternelles; or nous le savons, nos pères ont compris par cette foi l'enseignement de miracles visibles, car si ces miracles n'eussent été visibles ils n'auraient pu les comprendre, et leur conduite a fait que les mêmes miracles ne sont plus nécessaires. Depuis en effet que l'Eglise catholique est répandue et solidement établie par toute la terre, ces prodiges n'ont pas dû se perpétuer jusqu'à notre temps, de peur que l'esprit ne cherchât toujours les choses visibles et que l'habitude même ne refroidît le genre humain pour des merveilles dont la nouveauté l'avait enflammé [1]. Nous ne devons pas douter non plus de la nécessité de s'en rapporter au témoignage d'hommes qui, tout en annonçant des vérités accessibles au petit nombre, ont néanmoins obtenu l'assentiment des peuples. Car nous examinons maintenant, il ne faut pas l'oublier, à quelle autorité il faut se soumettre, tant qu'on ne peut pénétrer les choses divines et invisibles. Une fois en effet que l'âme est purifiée et voit clairement la vérité, il n'est pas question de la soumettre à une autorité humaine: mais l'orgueil ne conduit jamais à cette élévation. Fatal orgueil! sans lui il n'y aurait ni hérétique, ni schismatique, ni circoncis de corps, ni adorateur de la créature et des idoles. Et pourtant s'ils n'existaient eux-mêmes avant que le peuple de Dieu soit arrivé au terme qui lui a été promis, on chercherait la vérité avec beaucoup moins d'ardeur.

CHAPITRE XXVI.

DANS LES PROGRÈS DE L'HOMME CHARNEL ET DE L'HOMME SPIRITUEL, LA VIE PEUT ÊTRE PARTAGÉE EN SEPT AGES.

48. Voici donc comment la divine providence applique pendant la vie le remède à nos maux, depuis que le péché nous a mérité la mort. Elle s'occupe d'abord de la naissance et de l'éducation de chaque enfant. Le premier

[1] Rét. liv. I, c. 13, n. 6.

[1] Rét. c. 13, n. 7.

âge, celui des langes et du berceau, est consacré tout entier aux soins du corps; plus tard il n'en reste aucune trace dans la mémoire. Puis vient l'enfance, qui nous fournit nos premiers souvenirs. A l'enfance succède l'adolescence; l'homme alors peut engendrer, devenir père d'une nouvelle famille. Ensuite, c'est la jeunesse, appelée à remplir les charges publiques et à se discipliner sous l'empire des lois. A cet âge une plus grande sévérité contre les fautes, retenant les coupables par la crainte du châtiment, devient pour les esprits charnels l'occasion des mouvements les plus désordonnés, et multiplie leurs désordres : leur péché n'est pas seulement un mal, c'est de plus la violation d'un engagement. Après les travaux de la jeunesse l'âge mûr jouit de quelque repos; puis vient la douloureuse et pâle vieillesse, traînant tristement jusqu'à la décrépitude et la mort le triste cortége de toutes les maladies. Telle est la vie de l'homme, quand il ne vit que pour le corps et se laisse enchaîner par les passions charnelles. Voilà ce qu'on appelle le vieil homme, l'homme extérieur et terrestre, quand même il goûterait sa part de bonheur en ce monde, dans une société bien réglée sous l'autorité des rois ou des princes, des lois, ou même de toutes ces formes de gouvernement. Autrement en effet un peuple ne saurait être convenablement constitué, pour ne poursuivre même que les biens d'ici-bas; lui aussi doit avoir encore son genre de beauté.

49. Cette vie du vieil homme, extérieure et charnelle, soit qu'elle garde une sorte de modération qui lui est propre, soit qu'elle ne puisse se contenir dans les limites d'une justice inspirée par la crainte, c'est la vie de beaucoup d'hommes du berceau à la tombe. D'autres, dès le début, y sont inévitablement assujétis ; mais ils renaissent ensuite à la vie intérieure; une force toute spirituelle soutenue par des progrès incessants dans la sagesse, détruit et anéantit en eux tous les débris de ce vieil homme, les attache sans retour aux lois divines, jusqu'à ce que la mort complète leur régénération. Voilà ce qu'on appelle le nouvel homme, l'homme intérieur et céleste, ayant aussi dans cette vie spirituelle ses différents âges, distingués non plus par les années, mais par les degrés de perfection. Il se nourrit, au premier âge, du lait des pieux exemples. Il oublie au second les choses humaines pour s'élever à celles du ciel; l'autorité des hommes ne lui suffit plus; sa raison marche à grands pas vers la contemplation de la loi souveraine et immuable. Plus confiante au troisième âge, l'âme sait subordonner les désirs de la chair à la force de la raison; en établissant l'union entre la vie animale et l'esprit, elle goûte comme les joies d'un chaste hymen, dont la pudeur est le voile : l'homme fait alors le bien sans y être contraint; le péché fût-il permis, pour lui il n'aurait plus d'attraits. Au quatrième âge se révèlent les mêmes caractères, mais avec plus d'énergie encore, et une activité mieux réglée; l'homme parfait commence à nous apparaître, disposé et propre à souffrir, à surmonter toutes les persécutions, toutes les tempêtes, toutes les agitations de ce monde. Au cinquième, c'est la paix, le calme de tous côtés; ce sont les richesses et l'abondance, c'est, dans le cœur, le règne immuable de la souveraine et ineffable sagesse. Au sixième le changement s'achève pour la vie éternelle; il va jusqu'à l'oubli le plus complet de la vie présente, pour acquérir la transformation parfaite à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Enfin le septième est le repos éternel, le perpétuel bonheur, où n'est plus possible aucune distinction d'âge. Car si la mort est la fin du vieil homme, la fin de l'homme nouveau est la vie éternelle, parce que l'un est l'homme du péché et l'autre celui de la justice.

CHAPITRE XXVII.

LA VIE DU VIEIL HOMME ET DE L'HOMME NOUVEAU SE RETROUVENT DANS LA VIE DE L'HUMANITÉ TOUT ENTIÈRE.

50. Il est donc indubitable que chacun peut être toute sa vie le vieil homme, l'homme terrestre; mais aussi il est impossible à qui que ce soit d'être ici-bas l'homme nouveau, l'homme céleste, sans avoir été l'homme ancien; car l'homme nouveau commence assurément à l'ancien, et pendant que l'un grandit, que l'autre décroît, ils doivent vivre ensemble jusqu'à la mort. Ceci s'applique dans une certaine mesure au genre humain tout entier, dont la vie, commençant avec Adam pour finir avec les siècles, peut être comparée à celle d'un seul individu; les lois providentielles qui le gouvernent nous le montrent divisé en deux parties. D'un côté, c'est la foule des impies qui portent

l'image de l'homme charnel, du commencement du monde jusqu'à la fin. De l'autre, c'est la suite du peuple consacré à un seul Dieu ; mais depuis Adam jusqu'à Jean-Baptiste, il mène la vie du vieil homme, sous l'empire de la crainte servile. Son histoire s'appelle l'Ancien Testament et paraît ne promettre qu'un royaume terrestre, mais elle est la figure du peuple nouveau et du Nouveau Testament qui promet l'éternel royaume. La vie de ce peuple commence dans le temps avec l'humble avènement de Notre-Seigneur et se prolonge jusqu'au jour du jugement, quand le Sauveur viendra dans la gloire. Après ce jugement et l'anéantissement du vieil homme, alors commencera cette transformation qui assure au juste la vie des anges, car : « Tous nous ressusciterons, mais nous ne serons pas tous changés [1]. » Le peuple pieux ressuscitera donc afin de changer en homme nouveau les restes du vieil homme. Le peuple impie ressuscitera aussi : toujours il a vécu du vieil homme et il sera plongé dans l'abîme de la seconde mort. Si on lit attentivement, on découvre encore la distinction de différents âges et on ne s'effraie ni de la zizanie, ni de la paille. Car l'impie vit pour l'homme de bien et le pécheur pour le juste ; l'exemple des uns excite la ferveur des autres, jusqu'à ce qu'ils arrivent à la perfection dernière.

CHAPITRE XXVIII.

L'ENSEIGNEMENT PROPORTIONNÉ A LA CAPACITÉ DU PEUPLE.

51. Tous ceux qui, aux temps du peuple charnel, ont mérité de s'élever jusqu'à la lumière de l'homme intérieur, ont pour leur part aidé le genre humain, soit en lui enseignant ce que leur époque exigeait, soit en lui faisant pressentir par les prophéties ce qu'il n'était pas temps encore d'expliquer. Tels apparaissent les patriarches et les prophètes, aux yeux de ceux qui n'attaquent point en enfants [2], mais traitent avec un soin pieux les grands et utiles mystères des choses divines et humaines. C'est ce qu'aux temps mêmes du peuple nouveau je vois pratiqué encore avec la plus sage prudence par de grands esprits, par des hommes spirituels, enfants de l'Eglise catholique.

[1] I Cor. xv, 51.
[2] Les Manichéens.

Ils prennent garde de rendre public ce qu'ils savent ne devoir pas encore enseigner au peuple. Appliqués à distribuer largement le lait de la doctrine à la multitude des faibles, ils se nourrissent eux-mêmes, avec quelques sages, d'aliments plus solides. Avec les parfaits, ils parlent le langage de la sagesse; avec l'homme charnel et animal, c'est-à-dire avec l'homme nouveau encore dans l'enfance, ils voilent quelques vérités, sans jamais enseigner l'erreur; car au lieu de rechercher des honneurs vains, d'inutiles éloges, ils se consacrent tout entiers au bonheur de ceux au milieu desquels ils ont mérité de faire société pour cette vie, et c'est une loi de la divine providence, que dans la recherche et l'acquisition de la grâce divine, nul n'est aidé par ses supérieurs, s'il ne donne à ses inférieurs le même amour et le même soutien. Ainsi, même après ce péché que notre nature contracta par le péché du premier homme, le genre humain est devenu la gloire et l'ornement de ce monde ; et telle est sur lui l'action sage de la divine providence, que le remède ineffable appliqué à notre corruption, a changé la laideur de nos vices en je ne sais quelle splendeur nouvelle.

CHAPITRE XXIX.

AUTRE MOYEN DE SALUT : LA RAISON. — COMMENT ELLE GUIDE L'HOMME VERS DIEU. — SON TÉMOIGNAGE L'EMPORTE SUR CELUI DES SENS.

52. Nous venons d'exposer les avantages de l'autorité aussi longuement que semble l'exiger notre sujet : examinons maintenant de quelle manière la raison peut s'élever du monde visible au monde invisible, du temps à l'éternité. Ce n'est point pour nous livrer à un délassement frivole que nous devons contempler la beauté du ciel, le cours des astres, l'éclat de la lumière, la succession des jours et des nuits, le mensuel mouvement de la lune, les quatre saisons de l'année s'harmonisant avec les quatre éléments de la nature, les propriétés des semences qui renouvellent les espèces et les nombres, enfin toutes les créatures conservant immuables leur forme et leur nature particulières. Ces spectacles ne doivent pas nourrir une vaine curiosité de quelques jours; ils sont autant de degrés qui nous élèvent aux biens éternels et impérissables. Il faut donc nous demander avant tout, quelle est cette nature qui

nous donne la vie, et qui ressent ainsi la présence de tous ces êtres. Or puisqu'elle anime le corps, elle lui est nécessairement supérieure; car quelle que soit la matière, et dût-elle briller à nos yeux du plus vif éclat, si la vie n'est point en elle, n'y attachons pas grand prix. La nature elle-même nous apprend à préférer toute substance vivante aux êtres privés de vie[1].

53. Les animaux privés de raison sont aussi, il est vrai, doués de vie et de sentiment, mais ce qui donne à l'esprit humain sa supériorité, c'est qu'il peut non-seulement percevoir les objets sensibles, mais surtout les juger. Beaucoup d'animaux ont le regard plus pénétrant et les autres sens plus perçants que l'homme; mais pour juger les corps il faut plus que des sensations, la vie raisonnable est nécessaire : les animaux en sont privés, elle nous distingue. Or, on le comprend aisément, celui qui juge n'est-il pas supérieur à la chose jugée? Notre raison d'ailleurs ne juge pas seulement les êtres sensibles, elle juge les sens eux-mêmes. Elle nous dira pourquoi l'aviron, si droit qu'il soit, paraît brisé dans l'eau, et pourquoi l'œil doit ainsi l'apercevoir, tandis que notre regard, s'il peut constater le phénomène, est incapable de l'expliquer. Il est donc manifeste que, autant la vie des sens l'emporte sur la matière, autant la raison s'élève au-dessus de toutes les deux.

CHAPITRE XXX.

LA LOI IMMUABLE D'APRÈS LAQUELLE LA RAISON FORME SES JUGEMENTS EST ELLE-MÊME SUPÉRIEURE A LA RAISON.

54. Si donc pour juger, l'âme raisonnable ne s'inspire que d'elle-même, rien ne la surpasse. Mais elle est sûrement inconstante, tantôt éclairée, et tantôt ignorante : d'un autre côté, plus elle est éclairée, plus son jugement est droit, elle est d'ailleurs d'autant plus éclairée qu'elle connaît mieux l'art, la doctrine, la science : ainsi donc examinons quelle est la nature de l'art. Je n'entends point parler ici de l'art qu'enseigne l'expérience, mais de celui que forme le raisonnement. Quel mérite y a-t-il de savoir que composé de chaux et de sable le ciment tient les pierres plus solidement unies que ne le fait la boue; et que pour bâtir avec élégance, il faut placer de chaque côté les parties correspondantes, et au milieu ce qui n'a point de parallèle? Il est vrai pourtant que cette espèce de tact se rapproche davantage de la raison et de la vérité.

Mais il faut examiner ici pourquoi le coup d'œil est blessé si, de deux fenêtres placées l'une à côté de l'autre, l'une est plus grande ou plus petite lorsqu'elles pouvaient être d'égales dimensions; pourquoi, quand elles sont superposées, l'inégalité nous choque moins, la différence fût-elle de moitié; pourquoi nous sommes moins préoccupés de cette inégalité, quand il n'y en a que deux; tandis que si elles sont trois le coup d'œil demande, au contraire, ou qu'elles soient d'égales dimensions, ou bien, si elles sont inégales, que la plus grande dépasse d'autant la moyenne que celle-ci dépasse la plus petite? Ainsi une sorte d'instinct nous révèle ce que demande la nature. Remarquons-le encore : ce qui nous a tant soit peu déplu lorsque nous l'avons envisagé séparément, devient quelquefois intolérable lorsque nous le rapprochons d'une œuvre meilleure. Ainsi l'art vulgaire n'est que le souvenir d'essais couronnés de succès joint à l'habitude du travail et à la souplesse des organes. Tu pourras, sans cette disposition physique, juger les œuvres, ce qui vaut beaucoup mieux; tu ne pourras les exécuter toi-même.

55. Nous aimons donc, dans tous les arts, l'harmonie qui seule assure à chaque œuvre beauté et intégrité; l'harmonie à son tour cherche l'égalité et l'unité, soit dans la ressemblance des parties égales, soit dans la proportion des parties inégales. Mais qui pourra montrer dans les corps l'égalité ou la ressemblance absolue? qui osera affirmer, après y avoir bien réfléchi, que chaque corps est véritablement un? Tous ne changent-ils pas, soit d'espèce, soit de lieu? Tous ne se composent-ils pas de parties dont chacune occupe sa place, et ces corps ne sont-ils pas ainsi comme divisés par l'espace? D'ailleurs, l'égalité et la ressemblance véritable, l'unité première et absolue ne sont accessibles ni à notre œil, ni à aucun autre sens : elles ne tombent que sous le regard de l'esprit. Et comment voudrait-on voir rechercher dans les corps cette égalité telle quelle; comment prouverait-on qu'elle diffère beaucoup de l'égalité parfaite, si celle-ci n'était connue de notre intelligence? Et pourtant comment appeler *parfaite*, celle qui n'a point été *faite*?

56. Et si toutes les beautés sensibles, pro

[1] Liv. II du *Libre Arbitre*, c. 3 et suiv.

duites par la nature ou par l'art, ne peuvent se concevoir sans l'espace et le temps, comme le corps et ses différents mouvements; il n'en est pas de même de cette égalité et de cette unité qui ne se révèle qu'à l'esprit et qui juge de la beauté corporelle par l'intermédiaire des sens; elle n'est ni étendue avec l'espace, ni changeante avec les temps. On ne peut dire en effet qu'elle serve à apprécier la rondeur de la roue, et non la rondeur d'un vase; la rondeur d'un vase, et non celle d'un denier. Ainsi en est-il des temps et des mouvements des corps : il serait absurde de prétendre qu'elle juge de l'égalité des années, et non de l'égalité des mois, de l'égalité des mois et non de celle des jours. Mais qu'un mouvement réglé se produise pendant ces intervalles, pendant des heures ou des moments plus courts, c'est toujours une même et immuable égalité. Mais si la même loi d'égalité, de ressemblance, de convenance, nous fait juger des mouvements et des figures tantôt plus grandes, tantôt moindres : cette loi assurément l'emporte sur tout cela en puissance. D'ailleurs elle n'est dans les lieux et les temps, ni moindre, ni plus grande : si elle était plus grande, elle ne pourrait apprécier tout entière ce qui est plus petit; si elle était moindre, nous ne pourrions juger par elle de ce qui est plus grand. Aussi faut-il la loi tout entière de la quadrature pour apprécier le carré d'une place publique, le carré d'une pierre, d'un tableau, d'un bijou; et la loi tout entière de l'égalité pour saisir également la convenance et dans les pas multipliés de la fourmi et dans la marche de l'éléphant. Mais alors qui ne pourra comprendre que cette loi n'est ni plus petite ni plus grande que l'espace et le temps, puisqu'en puissance elle est au-dessus de tous les temps et de tous les lieux? Et comme cette loi qui préside à tous les arts est immuable, tandis que l'esprit humain, capable de la comprendre, est exposé aux variations de l'erreur, concluons qu'au-dessus de notre intelligence est une loi qui se nomme vérité.

CHAPITRE XXXI.

DIEU EST LUI-MÊME CETTE LOI QUI RÈGLE LES JUGEMENTS DE NOTRE RAISON ET QUE NOTRE RAISON NE PEUT JUGER.

57. Il ne faut pas douter non plus que cette nature immuable, supérieure à l'âme intelligente n'est autre que Dieu lui-même; et que la vie première et la première substance se trouve avec la première sagesse. Cette sagesse est en effet l'immuable vérité que l'on nomme aussi avec raison la règle de tous les arts, et l'art de l'Architecte tout-puissant. Et puisque l'âme sent bien qu'elle ne juge pas d'après elle-même la valeur et le mouvement de chaque corps, elle doit reconnaître en même temps d'un côté, que sa nature est supérieure aux natures qu'elle juge, et d'autre part qu'elle est inférieure à cette autre nature qui fait la règle de ses jugements sans qu'elle puisse la juger d'aucune manière. Je puis dire pourquoi les membres semblables d'un même corps doivent se correspondre de chaque côté : c'est que mon esprit se complaît dans cette égalité souveraine que je vois des yeux de l'esprit et non des yeux du corps; d'où il suit que les objets qui tombent sous mon regard me paraissent d'autant plus parfaits qu'ils ont plus de rapport avec ces idées de mon esprit. Mais pourquoi ces mêmes idées que contemple mon esprit sont-elles ainsi? nul ne saurait le dire, et aucun homme de bon sens ne pourrait, en cherchant à en rendre compte, supposer qu'elles pussent être différentes de ce qu'elles sont.

58. Pourquoi nous plaisent-elles? et pourquoi, à mesure que nous avons plus d'intelligence, y sommes-nous plus attachés? Personne encore n'osera le dire s'il a bien compris ces questions. En effet s'il nous est possible, ainsi qu'à toutes les âmes raisonnables, de juger selon la vérité les créatures qui nous sont inférieures, il n'y a pour nous juger nous-mêmes que l'éternelle Vérité, quand nous lui sommes unis. Pour elle le Père lui-même ne la juge pas, car elle ne lui est point inférieure : mais c'est par elle qu'il porte tous ses jugements. Car tous les êtres qui recherchent l'unité sont soumis à cette même règle, à cet idéal, à ce modèle, quel que soit le nom qu'on lui donne, parce que seule elle ressemble parfaitement à Celui de qui elle a reçu l'être, si toutefois il est possible d'employer cette expression : « Elle a « reçu, » quand il s'agit de Celui que l'on nomme le Fils, parce qu'il n'est point par lui-même, mais par le premier et éternel principe appelé le Père; « de qui toute paternité découle « dans le ciel et sur la terre [1]. » Ainsi « le « Père ne juge personne, il a donné tout jugement au Fils [2]. » — « L'homme spirituel

[1] Eph. III, 15. — [2] Jean, V, 22.

« juge tout, mais n'est jugé par personne [1], » c'est-dire, par aucun homme ; mais par la loi seule qui règle ses jugements ; car c'est encore une vérité indubitable que « nous devons paraître tous au tribunal de Jésus-Christ [2]. » L'homme spirituel juge donc tout parce qu'avec Dieu il est supérieur à tout. Or il est avec lui quand son intelligence comprend sans erreur, et qu'il aime parfaitement ce qu'il a compris. Il s'identifie même alors, autant que cela est possible, avec la foi qui le dirige dans ses jugements, et que nul ne saurait juger. Ainsi en est-il des lois temporelles elles-mêmes : les hommes les jugent quand ils les établissent, mais après leur promulgation le juge ne peut plus les discuter, il doit s'y soumettre. Cependant le législateur humain, s'il est sage et homme de bien, consulte la loi éternelle élevée au-dessus de toute discussion, afin que d'après ses immuables principes il discerne ce qu'il convient pour le moment de commander ou de défendre. Il est donc possible aux âmes pures de connaître cette loi éternelle, jamais il ne leur est permis de la juger. En voici la raison : pour connaître un objet, il suffit de savoir qu'il est de telle manière et non de telle autre ; mais pour bien l'apprécier nous ajoutons quelques mots destinés à exprimer qu'il pourrait avoir aussi d'autres caractères ; comme lorsque nous disons : cela doit être ainsi, cela devait être de cette manière ; ceci devra être autrement, ainsi que font les artistes en parlant de leurs travaux.

CHAPITRE XXXII.

IL Y A DANS LES CORPS DES TRACES D'UNITÉ ; MAIS L'INTELLIGENCE SEULE PEUT CONTEMPLER L'UNITÉ MÊME.

59. Beaucoup cependant n'ont d'autre but que le plaisir humain et ne veulent point chercher plus haut la raison du plaisir qu'ils ressentent. Si je demande à l'ouvrier qui vient de construire une arcade, pourquoi il veut en élever une semblable au côté opposé, il me répondra sans doute qu'il veut établir l'égalité entre les côtés qui se correspondent. Mais si j'insiste, si je lui demande pourquoi cette symétrie : elle convient, me dira-t-il, elle est belle, le coup d'œil l'exige, et il ne hasardera point d'autre explication. Il reste les yeux inclinés à terre, sans voir au-dessus de lui la main qui le dirige. Mais c'est un homme qui a des yeux dans l'âme, qui voit clair dans les ténèbres : je ne cesserai donc de l'exciter, je le presserai de me dire le motif de ce plaisir naturel. Car en le jugeant sans juger d'après lui il doit le dominer et ne point en être l'esclave.

Je lui demanderai d'abord si ces objets sont beaux parce qu'ils nous plaisent ou s'ils nous plaisent parce qu'ils sont beaux. Il me répondra sans doute qu'ils nous plaisent parce qu'ils sont beaux. Je continuerai : Eh ! pourquoi sont-ils beaux ? Que si cette question l'embarrasse, j'ajouterai : Est-ce parce que les parties en sont bien proportionnées, et qu'une pensée unique a su en relier tous les détails avec une convenance parfaite ?

60. Il en conviendra, alors je lui demanderai si cette unité à laquelle ces parties veulent se rattacher est parfaitement réalisée par elles, ou si elles s'en écartent beaucoup et n'en sont qu'une fausse image. Il l'avouera encore. Quel homme en effet, pour peu qu'on l'avertisse, ne comprendra qu'il n'est aucune espèce de corps, qu'il n'est même aucun corps où ne se rencontrent quelques traces d'unité, et que néanmoins, si beau que soit un corps, il n'atteint jamais à l'idéal d'unité qu'il poursuit, puisqu'il a nécessairement des parties diverses dans les divers points d'étendue qu'il occupe ? Si donc il l'avoue, il devra me dire encore où il a vu cette unité et comment il l'a aperçue. Car s'il ne la voit point, pourra-t-il connaître combien chaque corps s'approche de l'unité et combien il s'en éloigne ? Il peut dire aux corps : Vous ne seriez rien, si quelque lien ne vous contenait dans l'unité ; mais si vous étiez l'unité parfaite, vous ne seriez pas des corps. On pourrait lui répondre aussitôt : Où as-tu découvert cette unité d'après laquelle tu juges les corps ? Car si tu ne la voyais pas, tu ne pourrais affirmer qu'ils ne l'ont point réalisée. Si c'est ton œil qui te la fait apercevoir, peux-tu dire qu'ils en sont bien éloignés quoiqu'ils en conservent quelques traces ? Car tes yeux formés de matière ne voient que la matière. L'unité n'est donc visible qu'à l'esprit.

Mais où la voyons-nous ? Si elle occupait ici le même espace que notre corps, on ne la verrait pas en Orient pour juger les corps comme nous faisons ici. Elle n'est donc point limitée par l'espace, et comme elle aide partout

[1] I Cor. II, 15. — [2] II Cor. V, 10.

à juger localement, elle n'est en aucun lieu, et par sa puissance elle est partout.

CHAPITRE XXXIII.

L'ERREUR NE VIENT PAS DES SENS, MAIS DU JUGEMENT. — DIFFÉRENCE ENTRE LE MENTEUR ET LE TROMPEUR.

61. Si le témoignage que lui rendent les corps est un témoignage menteur, n'y croyons point et ne tombons pas dans la vanité des vaniteux. Mais comme ils mentent en paraissant vouloir mettre devant nos yeux ce qui n'est visible qu'à la pensée, cherchons si le mensonge vient de leur ressemblance ou de leur dissemblance avec l'unité. Car s'ils la reproduisaient parfaitement, ils lui seraient parfaitement semblables, et s'ils lui étaient parfaitement semblables, il n'y aurait aucune différence entre leur nature et la sienne. Mais s'il en était ainsi, leur témoignage ne serait point menteur, ils seraient ce qu'elle est. Toutefois ils ne mentent point pour ceux qui veulent y réfléchir de plus près. Car on ne ment qu'en cherchant à paraître ce que l'on n'est pas; et si malgré nous l'on nous croit autres que nous sommes, nous n'avons point menti, mais trompé sans le vouloir. Ce qui distingue le menteur du trompeur, c'est qu'il y a toujours dans le menteur la volonté de tromper, quand même on ne le croirait pas, tandis qu'on ne trompe pas sans tromper réellement. Par conséquent les corps n'ayant point de volonté ne sont point menteurs, et si on ne les croit pas ce qu'ils ne sont point, ils ne trompent pas non plus.

62. L'œil lui-même ne trompe pas : il ne peut que redire à l'esprit ce qui l'a frappé; et si à son exemple les autres sens nous communiquent leurs impressions comme ils les éprouvent, pouvons-nous exiger davantage? Arrière donc les vaniteux et il n'y aura plus de vanité! Un homme s'imagine que le bâton se brise en pénétrant dans l'eau; qu'il se redresse, dès qu'on le retire. Son œil n'est pas infidèle, c'est lui qui juge mal. L'œil ne pouvait ni ne devait, attendu sa nature, voir autrement dans l'eau; et puisque l'eau ne ressemble point à l'air, quoi d'étonnant que les sensations soient différentes? L'œil a donc bien vu, car il n'est fait que pour voir; mais l'âme a mal jugé, car pour contempler la souveraine Beauté, c'est la réflexion et non l'œil qui lui a été donnée. Et cette âme veut connaître les corps par l'esprit et Dieu par les yeux; comprendre les choses charnelles et voir les choses spirituelles! c'est tenter l'impossible.

CHAPITRE XXXIV.

COMMENT APPRÉCIER NOS VAINES IMAGINATIONS.

63. Aussi doit-elle redresser une manière d'agir aussi dépravée, mettre en haut ce qui est en bas et en bas ce qui est en haut, sans quoi elle ne peut prétendre au royaume des cieux. Ainsi ne cherchons point l'élévation dans ces bas objets, ne nous y attachons pas non plus. Jugeons-les pour n'être point condamnés avec eux; c'est-à-dire, ne leur accordons que ce qui doit être attribué aux êtres du dernier rang; si nous cherchons à être des premiers parmi les derniers, nous serons comptés entre les derniers par les premiers. Ce ne serait pas nuire aux derniers, mais ce serait pour nous le comble du malheur. L'ordre providentiel n'y perdrait rien non plus de sa beauté, car il traite les injustes avec justice et les méchants avec convenance.

Si donc la beauté des créatures visibles ne nous trompe que pour ne réaliser point complétement l'unité qui la maintient, sachons qu'elle nous trompe, non par ce qu'elle est, mais par ce qu'elle n'est pas. Tout corps en effet est un vrai corps, mais une fausse unité. Aucun n'a en lui l'unité souveraine, aucun ne l'imite jusqu'à la perfection. Néanmoins il n'y aurait point de corps, s'il n'y avait en lui quelques traces d'unité; et il n'y en aurait point si elles n'y avaient été imprimées par Celui qui est l'unité suprême.

64. O esprits obstinés [1], montrez-moi un homme qui voie sans aucune image charnelle? Où est-il, celui qui comprend que le principe de toute unité n'existe qu'en l'auteur même de toute unité, qu'elle soit à sa hauteur, ou non? Donnez-moi un homme qui voie, non pas qui conteste et veuille paraître voir ce qu'il ne voit point. Donnez-moi un homme qui résiste aux sens charnels et aux plaies qu'ils ont faites à son âme, qui résiste à l'entraînement de la coutume et aux louanges des hommes, qui pleure ses péchés sur la couche, et renouvelle son esprit, qui n'aime point les vanités et ne

[1] Les manichéens, esclaves de leurs vaines imaginations. (Confes. liv. III, ch. 6, liv. IX, ch. 4.)

cherche point le mensonge [1]; qui sache se dire à lui-même : s'il n'y a qu'une seule ville de Rome, fondée aux bords du Tibre par je ne sais quel Romulus, celle que je forme dans ma pensée est fausse : elle n'est point la véritable ; je n'y suis pas non plus en esprit ; autrement je saurais ce qui s'y passe. S'il n'y a qu'un soleil, celui que je forme dans ma pensée est faux ; car l'un suit sa route au temps et aux lieux marqués, je place l'autre où je veux et quand je veux. Si je n'ai que cet ami, celui que je forme dans ma pensée est faux aussi ; car je ne sais où est celui-là ; celui-ci va au gré de mon imagination. Moi-même, je suis un : je sens que mon corps est ici ; et cependant mes pensées me conduisent où je veux, me font parler avec qui je veux. Evidemment tout cela est faux, et personne n'a l'intelligence de ce qui est faux. Je ne puis donc le comprendre lorsque je m'y arrête et que j'y crois ; car je ne dois comprendre une chose qu'autant qu'elle est vraie. N'est-ce pas ainsi qu'on doit raisonner sur ce qu'ils appellent les fantômes ? Comment donc mon âme est-elle remplie d'illusions ? Où est la vérité que contemple l'intelligence ? A cette question on pourra répondre : la vraie lumière est celle qui te montre la fausseté de ces images. Par elle tu découvres cette unité suprême d'après laquelle tu juges tout ce que tu vois ; tout en comprenant qu'elle n'est rien de ce qui change.

CHAPITRE XXXV.

COMMENT NOUS DEVONS NOUS REPOSER DANS LA CONNAISSANCE DE DIEU.

65. Si cette vue fait trembler le regard de votre âme, arrêtez-vous, ne luttez pas, combattez seulement votre entraînement vers les corps, domptez-le et vous aurez surmonté tous les obstacles. Ce que nous cherchons c'est l'unité, l'unité dans toute sa simplicité. Cherchons donc cette unité divine dans la simplicité de notre cœur. « Soyez en repos, est-il écrit, et « vous reconnaîtrez que je suis le Seigneur [2]. » Ce n'est point un repos de lâcheté, c'est le repos de la pensée que ne fatigue ni le temps ni l'espace ; car les images que produisent le volume et l'inconstance des objets matériels nous dérobent la vue de l'invariable unité. Dans l'espace, les objets tentent nos désirs ; le temps les ravit à notre amour et nous laisse dans l'esprit le tourbillon de vaines pensées qui excitent et portent çà et là nos désirs. Ainsi l'âme devient chagrine ; et vainement cherche-t-elle à posséder ce qui la possède elle-même. On l'invite donc au repos, c'est-à-dire à ne point aimer ce qu'elle ne peut aimer sans fatigue. Ainsi pourra-t-elle dominer les créatures, en être la maîtresse et non plus l'esclave. « Mon joug est léger, » est-il écrit [1]. Tout donc est soumis à celui qui accepte ce joug. Pour lui plus de fatigue, car ce qui est soumis n'oppose plus de résistance. Qu'ils sont malheureux, au contraire, les amis de ce monde ! Ils en seraient les rois s'ils eussent voulu être les fils de Dieu, puisqu'il « leur a été donné de « devenir les enfants de Dieu [2]. » Mais ces amis du monde redoutent tellement de s'arracher à ses caresses, que rien n'est plus fatiguant pour eux que d'être sans fatigue.

[1] Ps. IV, 3, 4. — [2] Ps. XLV, 11.

CHAPITRE XXXVI.

LE VERBE DE DIEU EST LA VÉRITÉ, ÉGALE A SON PREMIER PRINCIPE. — LE PÉCHÉ SEULE CAUSE DE NOS ERREURS.

66. Mais quand au moins on voit clairement que la fausseté consiste à croire ce qui n'est pas, on comprend que la vérité consiste à montrer ce qui est. Or, comment les corps nous induisent-ils en erreur ? N'est-ce point parce qu'ils ne reproduisent pas complètement cette unité qu'ils cherchent à imiter, ce vrai principe de tout ce qui est un, dont l'idée est tellement gravée en nous que nous trouvons bien ce qui en conserve quelques traces et que nous blâmons ce qui s'en éloigne et la dénature ? S'il en est ainsi, on peut comprendre qu'il y ait une autre unité tellement semblable à ce premier et unique modèle de tout ce qui est un, qu'elle l'égale complètement comme un autre lui-même. Or cette autre unité est la Vérité, le Verbe qui est dans le Principe, le Verbe qui est Dieu en Dieu. Puisque la fausseté dans les créatures ne vient pas de ce qu'elles imitent l'unité, mais de ce qu'elles ne s'y conforment pas entièrement, ce qui a pu la réaliser et devenir ce qu'elle est, n'est-il pas la Vérité même ? Cette Vérité manifeste l'unité telle qu'elle est. Aussi est-elle appelée son

[1] Matth. XI, 30. — [2] Jean, I, 12.

Verbe et sa lumière [1]. Les autres êtres ne peuvent que lui ressembler, et autant ils lui sont semblables, autant ils sont vrais. Pour elle, elle est la parfaite reproduction de l'unité, aussi est-elle la Vérité. De même que la vérité rend les choses vraies, ainsi la ressemblance rend les objets semblables; et comme l'une est la forme de ce qui est vrai, l'autre est la forme de ce qui est semblable. Forme vraie, par conséquent; car les êtres sont vrais autant qu'ils ont d'être, et leur être est proportionné à leur ressemblance avec l'unité souveraine; forme également universelle : elle est l'image parfaite du Principe suprême, et comme elle n'en diffère d'aucune manière, elle porte à juste titre le nom de Vérité.

67. La fausseté ne vient donc point des objets qui nous trompent, puisqu'ils ne révèlent à nos sens que leur nature, en rapport avec le degré de beauté qu'ils ont reçu; elle ne vient pas non plus des sens qui nous égarent, puisqu'ils ne font que rendre compte à l'âme servie par eux des impressions que le corps a ressenties. L'erreur vient de la faute de l'âme lorsqu'elle cherche ce qui est vrai en laissant de côté la vérité. L'âme a préféré les œuvres à l'ouvrier et à son art; son châtiment sera de chercher dans les œuvres et l'art et l'ouvrier. Mais elle ne peut les y découvrir, puisque Dieu est inaccessible aux sens et ne se révèle qu'à l'esprit. Aussi prend-elle les œuvres pour l'art lui-même et pour Celui qui les a faites.

CHAPITRE XXXVII.

L'AMOUR DES CRÉATURES EST L'ORIGINE DE L'IDOLATRIE SOUS TOUTES SES FORMES.

68. Telle fut l'origine de toute l'impiété et pour les pécheurs ordinaires, et pour les pécheurs les plus dignes de réprobation. Non-seulement ils veulent, comme le premier homme abusant de son libre arbitre, scruter contre la volonté divine les mystères de la créature et s'attacher à elle plutôt qu'à la Loi et à la Vérité; plus coupables encore et non contents de l'aimer, ils la servent plutôt que le Créateur [2], ils l'adorent sous toutes ses formes, depuis la plus relevée jusqu'à la plus vile. Les uns se bornent à adorer l'âme, au lieu du Dieu suprême, à mettre à sa place son plus parfait ouvrage, l'âme intelligente que le Père a daigné appeler à la vie par son Verbe afin qu'elle pût en contempler les splendeurs, et par le Verbe s'élever jusqu'à lui-même puisqu'il lui est semblable en tout. De là, ils descendent à la vie animale, à cette vie créée par laquelle le Dieu éternel et immuable produit tous les êtres visibles, qui se reproduisent par la génération. Ce sont ensuite les animaux eux-mêmes, puis les corps sans vie qu'ils adorent. Ils choisissent d'abord les plus beaux, c'est-à-dire et surtout les corps célestes. En premier lieu s'offre le soleil et quelques-uns n'adorent que lui. D'autres croient digne aussi des honneurs divins, la clarté de la lune, plus rapprochée de nous, dit-on, ce qui nous rend plus sensibles à ses influences. Ceux-ci comprennent de plus dans leurs hommages les autres corps célestes et adorent tous les astres de la voûte étoilée. D'autres unissent au ciel éthéré les régions aériennes, ils abaissent leurs âmes sous la majesté de ces deux parties supérieures du monde des corps. Il en est qui se croient plus religieux encore en adorant toute la création, c'est-à-dire le monde entier et tout ce qu'il renferme, le principe qui donne la respiration et la vie, confondu par les uns avec la matière, regardé par les autres comme un être spirituel. De tout cet ensemble, ils ont fait la Divinité suprême dont tous les êtres ne seraient que les membres. Ils n'ont point su, hélas! reconnaître l'auteur de toute la création; aussi tombent-ils aux pieds des idoles, et après avoir adoré les œuvres de Dieu, ils rampent devant les œuvres de leurs mains : ces œuvres toutefois sont encore visibles.

CHAPITRE XXXVIII.

AUTRE ESPÈCE D'IDOLATRIE, LA TRIPLE CONCUPISCENCE.

69. Il est effectivement une autre idolâtrie plus coupable et plus avilissante; adorateur de ses vaines imaginations, l'homme rend des hommages religieux à tout ce que les coupables désirs de son orgueil inspirent à son esprit égaré, mais bientôt il n'adore plus rien, parce qu'il ne voit dans le culte des faux dieux qu'une ténébreuse superstition et un misérable esclavage. En vain cependant condamne-t-il cette erreur, il ne sait pas lui-même secouer le joug de la servitude, car il lui reste ces mêmes vices qui l'ont porté à leur rendre ses hom-

[1] Jean, I, 9. — [2] Rom. I, 25.

mages. Il subit donc l'empire d'une triple concupiscence : l'orgueil, la volupté et la curiosité. Non, de tous ceux qui ne veulent rien adorer, vous n'en trouverez aucun qui ne se plonge dans les plaisirs de la chair, ou qui n'aspire à une vaine domination, ou qui ne soit sottement épris de quelque curiosité. Malheureux ignorants qui s'attachent aux frivolités pour y trouver leur bonheur !

Mais de gré ou de force, chacun s'attache nécessairement aux moyens où il veut trouver le bonheur. On court partout où on les voit, et l'on craint tout ce qui semble pouvoir les ravir. Or une faible étincelle, un chétif insecte, ne peuvent-ils pas à chaque instant les enlever ? Et sans signaler d'innombrables accidents, le temps lui-même ne détruit-il pas impitoyablement tous les biens périssables? Aussi comme ce monde les renferme tous, ceux qui par esprit d'indépendance se refusent à toute adoration, subissent l'esclavage de tout ce qui existe en ce monde.

70. Ils sont donc réduits à cet excès de misère, entièrement dominés par leurs penchants coupables, victimes de la chair, de l'orgueil, ou de la curiosité, peut-être de deux de ces passions, ou même de toutes ensemble. Néanmoins, tant qu'ils sont sur le chemin de la vie, ils peuvent les attaquer et les vaincre, pourvu qu'ils croient d'abord ce qu'il ne leur est point donné de comprendre et qu'ils ne s'attachent point au monde : « Car tout ce qui est « dans le monde, disent les livres divins, est « concupiscence de la chair, concupiscence « des yeux et ambition du siècle [1]. » L'Ecriture désigne ainsi les trois passions que nous venons de nommer : elle appelle concupiscence de la chair la recherche des plaisirs honteux, concupiscence des yeux, la curiosité, et ambition du siècle, l'orgueil.

71. Triple tentation que la Vérité a subie après s'être faite homme, afin de nous enseigner à la repousser. « Ordonne que ces pierres « soient du pain, » dit le tentateur. « L'homme, « répond cet unique Maître, ne vit pas seule- « ment de pain, mais de toute parole de Dieu. » Ainsi nous apprend-il à dompter les entraînements de la volupté, à ne pas même écouter les conseils de la faim. Mais peut-être l'éclat de la domination temporelle pourrait l'éblouir, lui que la volupté n'a pu corrompre. Tous les royaumes de la terre lui sont donc montrés : « Je te les donnerai tous, si tu te prosternes « pour m'adorer. » Il est répondu au tentateur : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu « ne serviras que lui. » Ainsi notre maître foule aux pieds l'orgueil. Il triomphe également des seductions de la curiosité. Le tentateur ne le pressait de se précipiter du haut du temple que pour faire un essai ; mais il demeure invincible et sa réponse nous apprend que pour connaître Dieu, il est inutile de lui demander des preuves visibles de ce qu'il est : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu [1]. » Ainsi celui que nourrit intérieurement la parole de Dieu ne doit pas chercher la volupté dans le désert de ce monde. Celui qui est soumis à Dieu seul n'aspire point à se produire sur la montagne, n'ambitionne point l'élévation terrestre. Et si le spectacle éternel de l'immuable Vérité ravit l'esprit, il ne faut point quitter cette elévation et abaisser nos regards sur les biens inférieurs et passagers.

CHAPITRE XXXIX.

COMMENT L'HOMME PEUT TRIOMPHER DE LA VOLUPTÉ.

72. Qu'y a-t-il donc encore qui ne puisse aider l'âme à se rappeler sa première beauté perdue, quand ses vices mêmes peuvent lui en fournir le moyen ? Ainsi la sagesse divine atteint avec vigueur d'une extrémité à l'autre [2]; par elle le souverain architecte coordonne toutes ses œuvres vers la beauté d'une même fin ; dans sa miséricorde, il n'a été jaloux d'aucune des beautés qu'il pouvait créer à quelque degré que ce fût et en faisant que nul ne se puisse séparer de la vérité même, sans en rencontrer quelques vestiges. Examine à quoi tiennent les plaisirs des sens, n'est-ce point à des rapports de convenance ? Car si l'opposition produit la douleur, la convenance engendre le plaisir. Sache donc où est l'accord parfait, mais ne va pas au dehors, cherche en toi-même ; la vérité réside dans l'homme intérieur ; et si ta nature te paraît trop inconstante, élève-toi plus haut. Mais souviens-toi que t'élever au-dessus de toi, c'est t'élever au-dessus de la raison. Monte donc jusqu'au foyer où s'allume le flambeau de cette raison. Où doit tendre en effet tout bon raisonnement, si ce n'est à la vérité? Car la vérité ne se dé-

[1] Jean, II, 16.

[1] Matth. IV, 1-10 ; Luc, IV, 2, 12. — [2] Sag. VIII, 1.

couvre point à elle-même par le raisonnement, c'est à elle que le raisonnement conduit. Vois donc ici une convenance que tu ne pourras retrouver nulle part aussi parfaite, et demeures-y attaché. Sache reconnaître que tu n'es point ce qu'est cette vérité, car elle n'a point à se chercher; et c'est en la cherchant, non dans l'espace, mais par les désirs de ton âme, que tu as pu la trouver. Ainsi l'homme intérieur pourra s'unir à l'être mystérieux qui habite en lui, et trouver dans cette union non des plaisirs grossiers et charnels, mais la volupté spirituelle et suprême.

73. Peut-être ne comprends-tu pas ceci, et doutes-tu de la vérité de mes paroles? Regarde au moins si tu n'es pas sûr de ton doute; et si tu en es certain, cherche ce qui te donne cette certitude. Non assurément, tu n'auras pas pour te guider les rayons du soleil, mais la lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde [1]. Elle ne se montre point aux yeux du corps, ni aux regards arrêtés sur les vains fantômes que ces mêmes yeux leur ont apportés; mais elle apparaît à ceux qui savent dire à ces imaginations : Ce n'est point vous que je cherche, et ce n'est point par vous que je vous juge; je condamne ce que je trouve en vous de difforme, et j'agrée les beautés que j'y rencontre. Car ce qui dirige en moi le blâme et la louange surpasse encore ces beautés. Aussi je le préfère non-seulement à votre beauté, mais aussi à tous les corps où je vous ai puisées.

As-tu compris cette règle? tu peux ainsi la formuler : celui qui connaît son doute, connaît une chose vraie : or il est certain de ce qu'il connaît, donc il est certain de ce qui est vrai, et en doutant de la vérité, il trouve en lui ce qui doit mettre fin à son doute. Mais rien n'est vrai que par la vérité : il ne doit donc point douter de la vérité, s'il peut douter de quoi que ce soit. De plus, comprendre ceci, c'est voir par cette lumière qui ne brille ni dans le temps ni dans l'espace, ni au milieu des images que le temps et l'espace peuvent fournir. Et ces vérités pourraient-elles s'altérer, quand même le raisonnement serait anéanti, ou irait se perdre dans les grossières conceptions des hommes charnels? Car le raisonnement n'a point créé ces vérités, il les a constatées. Donc avant d'être découvertes, elles existent, et c'est pour nous renouveler qu'elles se manifestent à nous.

[1] Jean, I, 9.

CHAPITRE XL.

DE LA BEAUTÉ CORPORELLE ET DE LA VOLUPTÉ CHARNELLE. — PEINE DU PÉCHÉ.

74. Ainsi l'homme intérieur renaît à une nouvelle vie et chaque jour se détruit l'homme extérieur [1]. Le premier considère celui-ci, et en le comparant à soi, il le trouve difforme; mais considéré en son rang l'homme extérieur est beau; il aime dans les corps la convenance, et corrompt ce qu'il s'approprie, c'est-à-dire ce qui l'alimente. Ces aliments se corrompent en ce sens qu'ils perdent leur nature pour entrer dans la composition de nos différents organes, y renouveler ce qui est usé, et y prendre une forme nouvelle et convenable. L'action vitale les juge en quelque sorte : les uns donc servent à former cette beauté visible, ceux qui n'y sont point propres s'échappent comme superflus. Et parmi ces derniers, les uns plus grossiers retournent à la terre pour revêtir des formes nouvelles; d'autres s'exhalent de tous les pores; d'autres enfin pénètrent dans les organes les plus secrets de tout l'être vivant pour le rendre capable de se reproduire, et provoqués par l'union des sexes, ou seulement par l'image de cette union, ils descendent du sommet de la vie au milieu des voluptés grossières. Dans le sein maternel et durant des temps déterminés, ils se rendent à la place désignée, pour former chaque membre dans chaque partie du corps; et si l'harmonie n'a point été violée, la lumière ajoute son coloris, il naît un enfant que l'on dit beau et dont la vue excite le plus ardent amour dans ceux qui s'y attachent. Ce charme pourtant est moins le produit de la forme vivante, que de la vie elle-même; car si cet être vivant nous aime, il a pour nous des attraits plus séduisants : s'il nous hait, sa vue nous irrite, nous est insupportable, quand même sa beauté charmerait les regards. Telle est le domaine de la volupté charnelle : telle est l'infime beauté. Elle est soumise à la corruption, sans quoi on en prendrait une trop haute idée.

75. Mais admire ici l'action de la Providence : elle ne condamne point comme mauvaise cette volupté, puisqu'elle conserve si visiblement les traces des nombres primitifs, et de la sagesse de Dieu qui est sans nombre; mais elle

[1] II Cor. IV, 16.

lui assigne le dernier rang; et pour nous inviter à rechercher le bien immuable, elle mêle à ce genre de plaisirs les douleurs, les maladies, le désordre dans les membres, le trouble de la physionomie, les agitations de l'âme et les colères. Elle emploie à répandre ces amertumes le bas ministère de ces êtres que l'Ecriture appelle exterminateurs et anges de colère, et qui heureux de faire le mal ne savent quel utile résultat ils travaillent à assurer. A ces anges sont semblables les hommes qui font leur bonheur des misères d'autrui et qui ne voient ou ne veulent voir dans nos égarements que des motifs de joie et des divertissements de théâtre. Ainsi les souffrances de la vie sont pour les justes un enseignement, une épreuve; elles lui assurent la victoire, le triomphe et la liberté. Pour les méchants, c'est la déception, le tourment, la défaite, la condamnation et l'esclavage. Ils sont les esclaves non du souverain Seigneur, mais de ses derniers ministres, de ces anges qui se repaissent des douleurs et de la misère des réprouvés et à qui la méchanceté fait un supplice de la délivrance des justes.

76. Ainsi la mission et la fin de toutes les créatures concourent à la beauté de l'univers; et les détails qui nous font peine s'harmonisent parfaitement dans l'ordre général. En effet peut on juger d'un édifice par un seul de ses côtés, de la beauté d'un homme par sa chevelure, de sa parole par le mouvement de ses doigts, du cours de la lune par ses phases de quelques jours? Ces sortes de créatures sont placées au dernier rang parce que en elles la beauté de l'ensemble se compose de parties imparfaites; et pour bien apprécier leur mérite, soit dans le repos, soit dans l'action, il faut les considérer tout entières. Appliqué au tout ou à la partie, notre jugement est beau quand il est vrai: il est même supérieur au monde entier, et en jugeant ce monde selon la vérité, nous ne nous attachons à aucune de ses parties. Quant à l'erreur qui s'attache à quelque portion de ce monde, elle porte en elle-même sa difformité. Mais comme le noir donne du lustre à l'ensemble d'un tableau, ainsi l'immuable Providence dispose tellement toute cette mêlée de la vie, qu'elle traite différemment les vaincus et les vainqueurs, les combattants et les spectateurs, différemment encore les âmes paisibles qui ne cherchent qu'à contempler Dieu. Dans tout, en effet, il n'y a de mal que le péché et la peine du péché, c'est-à-dire la volontaire séparation de l'Etre souverain et le supplice involontaire causé par le dernier des êtres, en d'autres termes: la liberté de la justice et la servitude du péché.

CHAPITRE XLI.

LA PEINE INFLIGÉE AU PÉCHEUR CONTRIBUE A L'ORDRE GÉNÉRAL.

77. L'homme extérieur s'anéantit ou par les progrès de l'homme intérieur, ou par sa propre défaillance. Quand il s'anéantit par les progrès de l'homme spirituel, c'est pour se relever plus parfait, et recouvrer son intégrité au son de la dernière trompette, et il ne pourra plus alors ni corrompre ni être corrompu. Mais s'il se dégrade lui-même, il tombe en des beautés d'un ordre inférieur, c'est-à-dire sous la justice du châtiment. Je parle ici de beautés, car rien n'est dans l'ordre qui ne soit beau; et comme dit l'Apôtre [1], « Tout ordre vient de Dieu [2]. »

Nous devons avouer qu'un homme dans les pleurs est préférable à un brillant vermisseau: cependant je pourrais, sans mentir, louer longuement cette chétive créature, faire remarquer l'éclat de ses couleurs, la délicatesse de ses formes, l'accord parfait entre la tête et le milieu, entre le milieu et l'extrêmité; l'unité reproduite autant qu'elle peut l'être dans cette humble nature: car il n'est rien d'un côté, qui ne se voie de l'autre avec d'égales dimensions. Que dirai-je ensuite de la vie qui anime ce petit corps? comme elle le meut avec mesure, comme elle cherche ce qui convient, comme elle sait selon ses forces, vaincre où éviter les obstacles! et rapportant tout à la conservation, ne révèle-t-elle pas mieux que le corps l'unité supérieure, qui a créé toutes les natures? J'ai parlé d'un vermisseau doué de vie: mais que n'ont pas dit plusieurs auteurs sans exagération pour louer la cendre même, la pourriture [3]? Quand donc je parle de l'âme humaine qui toujours et partout l'emporte sur tous les corps, faut-il s'étonner que j'admire l'ordre dont elle fait partie, que je voie ses châtiments produire de nouvelles beautés? Malheureuse, elle n'est pas où doivent être les bienheureux, mais où il convient que soient les malheureux.

[1] I Rétract. ch. 13, n. 7.— [2] Rom. XIV, 1.— [3] Caton cité par Cicéron.

78. Que personne ne nous trompe ; tout ce qui est justement blâmé est rejeté en comparaison de ce qui est meilleur [1].

Or toute créature, fût-elle la dernière, la moins digne de notre estime, est encore préférable au néant : de plus on n'est jamais bien, tant qu'il est possible d'être mieux. Si donc il nous est donné de pouvoir jouir de la vérité même, il ne convient pas de nous arrêter sur quelques-unes de ses traces, et bien moins encore sur ses derniers vestiges en nous attachant aux plaisirs de la chair. Ainsi domptons les séductions et les douleurs de cette passion. Si nous sommes hommes, soumettons cette femme. Sous notre conduite elle deviendra meilleure, et perdra le nom de passion pour prendre celui de tempérance. Car si elle nous conduit et nous impose ses volontés, elle s'appelle passion et débauche, et nous, légèreté et folie. Suivons le Christ notre chef, afin d'être suivis à notre tour par celle dont nous sommes le chef. Ce commandement peut être adressé également aux femmes, non par droit marital, mais par droit fraternel ; car en vertu de ce droit il n'y a dans la société du Christ ni homme ni femme. Celles-ci ont reçu également quelque chose de viril, pour dompter l'attrait des voluptés efféminées, pour servir le Christ et commander à la passion. C'est le spectacle que présentent depuis la formation du peuple chrétien une foule de vierges et de veuves, beaucoup de femmes soumises au mariage, mais sachant en observer les devoirs dans l'union fraternelle. Quant à cette partie de nous-mêmes que Dieu nous commande de dominer, sur laquelle il nous excite et nous aide à rétablir notre autorité, si par négligence ou par impiété, l'homme, c'est-à-dire l'esprit et la raison, se laisse dominer par elle, quelle honte et quelle indignité ! Mais il mérite dans cette vie et il obtiendra réellement dans l'autre la destinée et la place que juge convenable le Maître suprême, le Souverain Seigneur. Ainsi donc il n'est aucune difformité qui souille l'univers considéré dans son ensemble.

CHAPITRE XLII.

LA VOLUPTÉ CHARNELLE, INVITE ELLE-MÊME A CHERCHER L'UNITÉ.

79. Par conséquent, avançons pendant que le jour est pour nous, c'est-à-dire pendant qu'il nous est donné de faire usage de la raison pour nous tourner vers Dieu ; pour mériter d'être éclairés par son Verbe, la véritable lumière, et n'être pas enveloppés dans les ténèbres [1]. Le jour, c'est l'éclat de cette lumière « qui éclaire tout homme venant en ce « monde [2]. » — « Tout homme, » est-il écrit ; car il peut user de sa raison, et chercher pour se relever un point d'appui où il est tombé.

Si donc on aime les voluptés charnelles, qu'on les considère avec attention ; et si l'on y découvre les vestiges de quelques nombres, qu'on cherche où sont les nombres dégagés de la matière ; car là se trouve davantage l'unité. Sont-ils ainsi dans le mouvement vital, principe de la reproduction ? il faut les y admirer plutôt que dans le corps lui-même. Car si les nombres étaient matériels dans la semence comme la semence elle-même, de la moitié d'une graine de figue naîtrait une moitié d'arbre, et pour la génération des animaux, si la matière séminale n'était pas non plus tout entière, elle ne pourrait produire l'être tout entier, et un seul germe si petit ne pourrait avoir une force illimitée de reproduction. Mais un seul germe est si fécond qu'il suffit pour propager indéfiniment pendant des siècles et selon sa nature les moissons par les moissons, les forêts par des forêts, les troupeaux par les troupeaux, les peuples par les peuples ; et pendant une si longue succession, il n'est pas une feuille, pas un cheveu qui ne trouve sa raison d'être dans cette première et unique semence.

Voyons ensuite quels harmonieux et suaves accords retentissent dans les airs au chant du rossignol. Jamais le souffle de ce petit oiseau ne les reproduirait au gré de ses caprices, s'il ne les trouvait comme imprimés immatériellement dans le mouvement même de la vie. Nous pouvons observer le même phénomène dans tous les autres animaux privés de raison, mais doués de sensibilité. Il n'en est aucun qui dans le son de la voix, ou dans tout autre mouvement de ses organes, ne produise un nombre et une mesure propres à son espèce. La science ne les lui a point communiqués, il les trouve dans sa nature, dont les limites ont été fixées par la loi immuable de toutes les harmonies.

[1] I Rétract. ch. 13, n. 8.

[1] Jean, XII, 35. — [2] Id. I, 9.

CHAPITRE XLIII.

L'HOMME DÉCOUVRE L'ORDRE ET LES PROPORTIONS DANS L'ESPACE ET LE TEMPS. — L'ORDRE PROCÈDE DE L'ÉTERNELLE VÉRITÉ.

80. Revenons à nous-mêmes et mettons de côté ce qui nous est commun avec les arbustes et les animaux. Toujours l'hirondelle bâtit son nid de la même manière; ainsi en est-il de chaque espèce d'oiseaux. Mais pour nous, comment se fait-il que nous puissions apprécier ces formes qu'ils recherchent, le degré de perfection qu'ils y atteignent, et que comme les maîtres de toutes ces configurations nous sachions en même temps varier à l'infini la forme de nos édifices et des autres œuvres matérielles? D'où nous vient de comprendre que ces masses visibles de la matière sont proportionnellement grandes ou petites; pourquoi un corps si tenu qu'il soit peut être partagé en deux, et par conséquent divisé à l'infini; qu'en conséquence, d'un grain de millet à une de ses parties la différence peut être la même que du monde entier à notre corps et qu'il est pour cette faible partie aussi grand que le monde est pour nous; que ce monde lui-même tire sa beauté de la beauté de ses formes et non de son volume; qu'il paraît grand non à cause de sa longue étendue, mais à cause de notre petitesse, c'est-à-dire de celle de tous les animaux dont il est peuplé; et que comme ceux-ci peuvent se diviser à l'infini, ils sont petits non en eux-mêmes, mais comparés à d'autres, surtout à l'ensemble de tout cet univers? Nous ne pouvons apprécier d'une autre manière le temps qui s'écoule : car toute quantité peut être, dans le temps comme dans l'espace, réduite à sa moitié. Si courte qu'elle soit, elle commence, se continue et finit; elle est donc nécessairement à sa moitié, lorsqu'on la partage au point où elle commence à incliner vers sa fin. D'après cela une syllabe est brève, si on la compare à une plus longue; une heure d'hiver est de courte durée, comparée à une heure d'été [1]. Ainsi trouvons-nous courte une heure comparée au jour entier, le jour comparé au mois, le mois à l'année, l'année au lustre, le lustre à un espace plus long, le plus long espace à toute la durée du temps; et ce n'est ni la durée, ni l'étendue, mais un ordre plein de sagesse qui donne la beauté à cette succession si pleine d'harmonie et si bien graduée dans le temps et dans l'espace.

81. Mais la mesure même de l'ordre vit dans l'éternelle vérité sans s'étendre comme les corps, sans passer avec les années; sa puissance l'élève au-dessus de tout lieu, son immuable éternité au-dessus de tous les temps. Sans lui cependant la longueur de l'étendue ne peut être ramenée à l'unité, ni la succession des temps se compter sans erreur, le corps même ne peut être corps, ni le mouvement être mouvement. Il est cette unité première qui n'a ni matière ni mouvement, soit dans le fini, soit dans l'infini. Car il ne change, ni selon les lieux, ni selon les temps; cette unité souveraine étant le Père même de la vérité, le Père de la divine Sagesse, qui est appelée sa ressemblance, parce qu'elle l'égale en tout; et son image parfaite, parce qu'elle procède de lui. Et comme elle procède de lui tandis que les autres êtres ne sont que par lui, on a raison de la nommer encore son Fils. Elle est la forme première et universelle, réalisant dans toute sa perfection l'unité de celui de qui elle tient l'être; en sorte que toutes les autres existences doivent se conformer à ce modèle parfait pour être semblables au principe de toute unité.

CHAPITRE XLIV.

TOUT EST RAMENÉ A DIEU PAR LA CRÉATURE RAISONNABLE.

82. Parmi ces êtres, les uns sont non-seulement par cette sagesse, mais encore pour elle: telles sont les créatures douées de raison et d'intelligence, et parmi elles l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : autrement il ne pourrait contempler l'immuable vérité. D'autres sont formées par elle, mais non point directement pour elle; car si la créature raisonnable s'attache à son Créateur, de qui, par qui et pour qui elle est, elle commande à tout le reste : à cette vie infime qui la touche et l'aide à dominer le corps; au corps lui-même, à cette nature, à cette essence du dernier degré; elle le maîtrisera à son gré, sans éprouver de sa part aucune pénible résistance, parce que loin de lui demander le bonheur, de le rechercher par lui, elle

[1] Les anciens divisaient le jour en 12 heures égales, plus longues par conséquent en été qu'en hiver.

le tiendra de Dieu immédiatement. Aussi quand le corps aura été rehabilité et purifié, elle en dirigera tous les mouvements, sans redouter ni affaiblissement, ni difficulté. « A la « résurrection, il n'y aura plus ni femmes, ni « maris, mais ils seront comme les anges dans « le ciel [1]. L'estomac est pour la nourriture et « la nourriture pour l'estomac, mais un jour « Dieu détruira l'un et l'autre [2]. Parce que le « royaume de Dieu n'est point le boire et le « manger, mais la justice, la paix et la joie [3]. »

83. Ainsi nous trouvons jusque dans la volupté charnelle ce qui nous apprend à la mépriser : le mal n'est point dans la nature du corps, il consiste à s'attacher honteusement au dernier des biens, quand on peut aimer et posséder les premiers. Le cocher précipité de son char et expiant sa témérité, accuse de son malheur tout ce qui l'entoure. Mais plutôt qu'il appelle à son secours ; et si le souverain Maître daigne l'entendre, si on arrête les coursiers offrant un nouveau spectacle de sa chute, et prêts à donner, si l'on ne porte secours, celui de son trépas ; qu'aussitôt remis sur son siége, élevé au-dessus des roues, il ressaisisse les rênes et dirige avec prudence les chevaux redevenus dociles ; il reconnaîtra alors comme tout est bien disposé dans ce char et cet attelage, qui naguère prêt de se briser, l'exposait lui-même après avoir perdu dans sa course la mesure convenable. C'est ainsi que s'est débilité notre corps, lorsque l'âme trop avide au paradis terrestre saisit le fruit défendu, malgré les prescriptions du médecin qui devait la sauver pour l'éternité.

CHAPITRE XLV.

LES EXCÈS DE L'ORGUEIL NOUS ENSEIGNENT AUSSI LE CHEMIN DE LA VERTU.

84. Si donc cette chair visible, qui dans sa corruption, ne peut plus prétendre à la vie bienheureuse, nous enseigne à le reconquérir, lorsque du souverain bien, nous sommes descendus au dernier de tous, quelles leçons plus vivantes se retrouvent dans le désir des distinctions et des honneurs, dans l'orgueil et les pompes de ce monde? Que veut l'homme en effet dans ces aspirations, si ce n'est d'être seul pour tout dominer, s'il était possible, cherchant ainsi à imiter en mauvais sens la toute-puissance de Dieu? S'il l'imitait en se soumettant à ses divins préceptes, il serait par lui le maître de tout, et il ne serait point dégradé jusqu'à redouter l'approche d'un vil animal, pendant qu'il veut commander aux hommes. L'orgueil recherche donc aussi à sa manière l'unité et la toute-puissance; mais il la veut dans le domaine des biens temporels qui passent tous comme l'ombre.

85. Nous voulons être invincibles, c'est bien, ce désir de notre âme vient de Dieu, qui l'a créée à son image; mais il fallait accomplir sa loi, elle qui nous eût rendus invincibles. Or, depuis que celle dont les paroles nous ont honteusement séduits, subit elle-même les douleurs de l'enfantement, il nous faut supporter le travail sur la terre et nous sommes ignominieusement vaincus par tout ce qui peut nous troubler, nous épouvanter. Ainsi nous ne voulons pas être vaincus par des hommes, et nous ne pouvons vaincre la colère! Est-il rien de plus affreux que cette ignominie? Nous savons qu'un homme est ce que nous sommes; s'il a des vices, il n'est point le vice lui-même. Combien donc il serait plus honorable pour nous d'être vaincus par un homme plutôt que par le vice? Qui ne reconnaît que l'envie est un cruel penchant dont il faut subir l'impitoyable despotisme, quand on ne veut point plier pour des intérêts temporels devant les circonstances ? Il est donc plus convenable aussi d'être vaincu par un homme que de l'être par l'envie ou toute autre passion.

CHAPITRE XLVI.

CE QUI REND L'HOMME INVINCIBLE C'EST L'AMOUR DE CE QU'ON NE PEUT LUI RAVIR, L'AMOUR DE DIEU ET DU PROCHAIN. — COMMENT IL DOIT AIMER LE PROCHAIN.

86. Mais l'homme lui-même ne pourra vaincre celui qui a dompté ses passions. Celui-là seul est vaincu à qui l'ennemi enlève ce qu'il aime. Quand donc on n'aime que ce qui ne peut être enlevé, on est assurément invincible et jamais on n'éprouvera les tourments de l'envie. On aime en effet ce qui se prodigue avec d'autant plus d'abondance qu'un plus grand nombre l'aiment et le recherchent. On aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit; on aime aussi son prochain comme soi-même, et loin de lui porter envie pour

[1] Matth. XXII, 30. — [2] I Cor. VI, 13. — [3] Rom. XIV, 17.

l'empêcher de devenir ce qu'on est, on l'aide autant qu'on peut à le devenir. Or en aimant le prochain comme soi-même on ne saurait le perdre, car en soi-même on n'aime pas ce qui tombe sous les yeux ni sous les autres sens : de sorte que l'on porte en soi celui que l'on chérit comme soi-même.

87. Vouloir pour les autres tous les biens qu'on désire pour soi-même, et ne leur vouloir pas les maux que soi-même on redoute, voilà la règle de l'amour [1], telles sont les dispositions que l'on a pour tous les hommes : car il ne faut faire de mal à personne, « et l'amour du « prochain ne commet jamais l'iniquité [2]. » Voulons-nous donc être invincibles ? Aimons même nos ennemis, c'est le précepte divin [3]. Car l'homme n'a point en lui cette force que rien ne peut vaincre. Il la trouve dans l'immuable loi qui rend libre quiconque lui est soumis. C'est ainsi que rien ne peut lui ravir ce qu'il aime et cela suffit pour rendre un homme invincible et parfait. Si l'on n'aimait point son semblable comme soi-même, mais qu'on l'aimât comme on aime une bête de somme, une maison de bain, le plumage d'un bel oiseau, ou son joli ramage, c'est-à-dire pour le profit ou le plaisir temporel qu'il peut procurer, on serait l'esclave non pas de l'homme, mais, ce qui est le plus humiliant, d'un vice honteux et détestable, celui de ne pas aimer l'homme comme il mérite d'être aimé ; et ce vice conduit, non pas à la fin de la vie, mais à la mort.

88. Ajoutons que l'homme ne doit pas aimer l'homme comme on aime des frères selon la chair, des enfants, une épouse, des parents, des alliés ou même des concitoyens ; car cette affection n'est que pour un temps ; et nous n'aurions pas ces relations, que la naissance et la mort rendent nécessaires, si fidèle aux préceptes divins et persévérant dans la ressemblance de Dieu, notre nature n'eût pas été condamnée à cette vie corruptible [4]. Aussi, pour nous rappeler la perfection primitive, l'éternelle vérité nous commande de résister à ces exigences de la chair et du sang : elle a déclaré que personne ne pouvait prétendre au royaume du Ciel, s'il ne savait secouer le joug des affections charnelles [5]. Et qu'y a-t-il ici d'inhumain ? Il est bien plus inhumain de ne pas aimer dans l'homme sa qualité d'homme, pour n'aimer que sa qualité d'enfant ; car c'est ne point aimer en lui ce qui regarde Dieu, mais ce qui nous regarde. Et comment s'étonner de ne voir point sur le trône quiconque aime le bien privé et non le bien public ? Il faut aimer l'un et l'autre, dira quelqu'un. Il ne faut aimer que l'un d'eux, répond le Seigneur, car la vérité même l'a positivement affirmé : « Personne ne « peut servir deux maîtres [1]. » Il est impossible d'aller où l'on est appelé, sans quitter le lieu où l'on est. Or nous sommes appelés à reprendre notre nature parfaite, telle que Dieu l'a créée avant la chute, et à nous séparer de celle que nous avons méritée par le péché. Il faut donc haïr celle-ci, puisque nous désirons d'en être délivrés.

89. Si donc nous sommes embrasés de l'amour de l'éternité, haïssons les liens du temps. L'homme doit aimer son prochain comme soi-même : or, personne n'est à lui-même son père, son fils, son parent, son allié, ni rien de tout cela ; il est seulement un homme. Donc aimer son prochain comme soi-même, c'est aimer en lui ce que l'on est soi-même. Le corps n'est point en nous ce que nous sommes ; il ne faut donc ni le rechercher, ni le désirer en qui que ce soit ; et nous pouvons appliquer ici cette sentence de l'Ecriture : « Ne désire « pas le bien d'autrui [2] ». Ainsi celui qui aime dans le prochain ce que lui-même n'est point à ses propres yeux, ne l'aime pas comme il s'aime. C'est la nature humaine qu'il faut aimer, soit parfaite, soit appelée à le devenir, sans considérer les rapports de parenté. Ainsi, ayant le même Dieu pour père, ceux qui l'aiment et font sa volonté, sont tous de la même famille. Ils sont de plus les uns pour les autres des pères en s'avertissant, des fils par leur déférence mutuelle ; ils sont frères surtout, parce que leur unique Père les appelle tous, par son testament, à l'héritage du même bonheur.

CHAPITRE XLVII.

CARACTÈRE VÉRITABLE DE L'AMOUR POUR LE PROCHAIN. IL NOUS REND INVINCIBLES.

90. Et comment un homme ainsi disposé ne serait-il pas invincible, en aimant l'homme, puisqu'il n'aime en lui que l'homme, c'est-à-dire la créature de Dieu faite à son image, et puisqu'il ne saurait manquer d'une na-

[1] Tob. IV, 26. — [2] Rom. XIII, 10. — [3] Matth. V, 44. — [4] I Ret. ch. 13, n. 8. — [5] Luc, IX, 60, 62 ; XIV, 16.

[1] Matth. VI, 24. — [2] Exod. XX, 17.

ture parfaite à aimer, étant parfait lui-même? Je fais la supposition suivante : on aime un bon chanteur; on l'aime non parce qu'il est tel ou tel, mais parce qu'il est bon chanteur, et l'on est bon chanteur soi-même. Ne voudrait-on pas alors que tous les hommes chantassent bien, mais sans perdre soi-même ce que l'on aime, le don de bien chanter? Quelqu'un, au contraire, est-il jaloux de celui qui possède ce don? ce n'est plus alors le don qu'il aime, mais les louanges ou tout autre profit qu'il voudrait se procurer par ce moyen, et dont il peut être privé en tout ou en partie si un autre chante aussi bien que lui. Donc porter envie à celui qui chante bien, ce n'est point l'aimer, de même que, sans ce talent, il est impossible de bien chanter.

Nous pouvons bien mieux encore appliquer ce principe au sage, car il ne peut porter envie à personne, la vertu ayant pour tous des récompenses que ne diminue point le nombre de ceux qui y parviennent. Le chanteur habile ne peut toujours convenablement faire entendre sa voix, celle d'un autre peut lui être nécessaire pour produire l'effet qu'il désire. N'est-il pas des festins où il serait peu convenable qu'il chantât et où il convient qu'une autre voix se fasse entendre? Mais la vérité est de tous les temps; aussi celui qui l'aime et la pratique n'est point jaloux de ceux qui l'imitent; il se donne même à eux autant qu'il le peut, avec une extrême bienveillance et une bonté sans mesure. Il n'a pas besoin de leur aide, car ce qu'il aime en eux, il le trouve en lui dans toute sa perfection.

C'est ainsi qu'en aimant son prochain comme soi-même, on ne lui porte pas envie, car on ne s'en porte pas à soi-même; on lui donne ce que l'on peut, car on se le donne aussi; on n'a pas besoin de lui, car on n'a pas besoin de soi; on a seulement besoin de Dieu, pour être heureux dans l'union avec lui. Mais personne ne peut nous ravir Dieu. C'est donc par excellence et dans toute la vérité de l'expression, que l'homme est invincible quand il s'attache à Dieu, non pour mériter quelque bien en dehors de lui, mais parce qu'il ne connaît d'autre bonheur que de s'attacher à lui.

91. Tant que cet homme est en cette vie, tout lui sert : ses amis pour répondre à leur amitié, ses ennemis pour exercer sa patience; il fait du bien à qui il peut, il a pour tous bonne volonté. Malgré son détachement des biens temporels, il sait en faire un bon usage, consultant les besoins de chacun quand il ne peut s'intéresser à tous dans une égale mesure. S'il parle plus volontiers avec ses familiers, ce n'est point l'effet d'une préférence personnelle, c'est qu'il peut ouvrir son cœur avec plus de confiance et en rencontre plus facilement l'occasion; car il traite les mondains avec d'autant plus d'indulgence qu'il est lui-même moins attaché au monde, et comme il ne peut être utile à tous ceux qu'il aime, il serait injuste s'il ne préférait ceux qui lui sont plus unis. L'union des esprits est plus étroite que l'union formée par les temps et les lieux où l'on naît, et la plus puissante de toutes est celle qui triomphe de tout. Cet homme ne se laisse donc abattre par la mort de personne; car, il le sait, ce qui ne meurt point pour Dieu, le Seigneur des vivants et des morts, ne meurt point non plus pour qui aime Dieu de tout son cœur. La misère des autres ne le rend point malheureux, comme la justice d'autrui ne fait pas la sienne; et comme nul ne peut lui enlever ni Dieu, ni la justice, nul ne peut lui enlever le bonheur. Les dangers du prochain, ses égarements ou ses douleurs peuvent le toucher quelquefois, mais c'est pour le secourir, le reprendre ou le consoler, jamais pour en être bouleversé.

92. Dans les fatigues où l'appelle son devoir, toujours il est soutenu par le sûr espoir du repos à venir. Qui peut lui nuire, quand il sait tirer avantage de son ennemi même? Appuyé sur le secours de Celui qui lui commande d'aimer ses ennemis et lui en fait la grâce, il ne redoute pas les inimitiés. Ne point s'attrister est trop peu pour sa charité; il lui faut la joie dans les tribulations. Il sait « que la tribulation produit la patience, la patience l'épreuve, l'épreuve l'espérance ; or l'espérance ne confond point; car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné[1]. » Qui pourra le blesser ? qui pourra l'assujétir ? Il profite de la prospérité, et l'adversité lui apprend quels progrès il a faits. A-t-il en abondance les biens périssables ? Il n'y met point sa confiance. Viennent-ils à lui échapper? Il voit s'ils n'ont point séduit son cœur. Souvent en effet, quand nous les possédons, nous croyons ne point les aimer; mais s'ils nous quittent, nous découvrons ce que nous sommes. Quand nous n'a-

[1] Rom. V, 3-5.

vons pas aimé, nous perdons sans douleur. Quoiqu'on paraisse vaincre, on est donc vaincu, quand on acquiert en triomphant ce qu'on ne pourra perdre sans amertume; on triomphe au contraire, quoiqu'on paraisse vaincu, quand en cédant on arrive à ce qu'on ne peut perdre malgré soi.

CHAPITRE XLVIII.

QUELLE EST LA JUSTICE PARFAITE?

93. Tu aimes la liberté ? Cherche donc à t'affranchir de toute affection pour les créatures périssables. Tu veux régner ? Sois soumis et uni à Dieu, le suprême et unique dominateur, en l'aimant plus que toi-même. La justice parfaite consiste à préférer ce qui est meilleur, à aimer moins ce qui est de moindre valeur. Aime donc l'âme sage et parfaite, telle qu'elle se montre à toi : n'aime pas de la même manière l'âme insensée; mais parce qu'elle peut arriver à la sagesse, et à la perfection. Nul en effet ne doit aimer sa propre folie : autrement, il ne fera aucun progrès dans la sagesse; et jamais on ne deviendra ce que l'on désire si l'on ne se hait tel que l'on est. Mais jusqu'à ce qu'on parvienne à cette sagesse, à cette perfection, qu'on supporte les travers du prochain comme on supporterait les écarts de sa propre folie, avec le désir d'être sage. Si donc l'orgueil n'est qu'une ombre de la vraie liberté et de la domination véritable, la divine providence nous rappelle par ce moyen ce que signifient les aspirations de nos vices et quel est le but où nous devons tendre après nous en être dépouillés.

CHAPITRE XLIX.

DE LA CURIOSITÉ. — COMMENT ELLE PEUT CONDUIRE L'HOMME A LA VÉRITÉ.

94. Quant aux spectacles et à tout ce qui tient à la curiosité, qu'y cherche-t-on autre chose que le plaisir de connaître? Mais alors quoi de plus admirable, de plus beau que la vérité? C'est à elle que tout spectateur prétend arriver lorsqu'il met tous ses soins à ne pas être trompé, et lorsqu'il se glorifie s'il vient à la découvrir avec plus de pénétration que d'autres, s'il l'apprécie avec plus de sagacité. Il n'est pas jusqu'au prestidigitateur avouant qu'il veut tromper, que l'on n'examine avec soin, dont on n'observe tous les mouvements avec la plus grande attention. Réussit-il à faire illusion? Comme on ne peut se vanter de sa propre science, on est heureux de la sienne, de celle qui a trompé. Si cet homme ignorait ou paraissait ignorer par quels moyens il trompe le spectateur, on se garderait d'applaudir à une ignorance que l'on partage. Mais si quelqu'un de l'assemblée a saisi son secret, il se croit plus digne d'éloges que le joueur, uniquement parce qu'il n'a pu être trompé. Et si le grand nombre l'ont découvert, celui-ci ne paraît plus digne d'éloges; on rit même de ceux qui ne peuvent comprendre. Ainsi partout la palme est réservée à la connaissance, à la découverte habile, à l'intelligence de la vérité, que jamais on ne peut saisir en la cherchant à l'extérieur.

95. Dans quelles frivolités, dans quelles turpitudes sommes-nous donc plongés! On nous demande ce que l'on doit préférer du vrai ou du faux; nous répondons unanimement que le vrai est préférable; néanmoins les amusements et les vrais plaisirs, où jamais le vrai, toujours le faux nous séduit, attirent plus puissamment nos cœurs que les oracles de la vérité. Ainsi notre châtiment se trouve dans notre jugement et nos aveux, puisque notre raison condamne ce que poursuit notre vanité. Ce ne serait qu'un jeu, qu'un spectacle, si nous ne perdions pas de vue la réalité dont la représentation nous amuse. Mais cette passion nous entraîne loin du vrai, nous ne savons plus ce que figurent ces représentations auxquelles nous nous attachons comme à la beauté première, et en les quittant, nous sommes tout entiers dans les images qu'elles ont laissées en notre âme. Voulons-nous ensuite rentrer en nous pour nous livrer à la recherche de la vérité? Ces images se mettent en travers de notre route, nous ferment le passage, cherchent à nous dépouiller, non à force ouverte, mais par des embûches excessivement dangereuses, et nous ne comprenons pas le sens profond de ces paroles : « Défiez-vous des simulacres [1]. »

96. Ainsi les uns sont précipités par le vague de leurs pensées au milieu de mondes innombrables. Les autres n'ont pu concevoir Dieu que sous l'idée d'un corps de feu. D'autres voient une lumière immense répandue au loin en des espaces sans limite; ils la voient sé-

[1] I Jean, 21.

parée d'un côté comme par un coin noir ; ils s'imaginent que ce sont deux royaumes opposés, auxquels ils rapportent l'origine de toutes choses, et sur ces rêveries ils bâtissent toutes leurs fables. Leur demanderai-je sous la foi du serment s'ils croient à la vérité de ce qu'ils disent? Peut-être n'oseront-ils me répondre et me diront-ils à leur tour : Fais-nous donc toi-même connaître la vérité ! Et si je me contente de leur répliquer qu'ils regardent cette lumière dont la lueur leur montre que croire n'est pas comprendre, eux-mêmes sont prêts à affirmer avec serment que les yeux ne peuvent l'apercevoir, qu'on ne peut se la représenter dans une étendue locale, qu'elle s'offre partout à ceux qui la recherchent; l'esprit ne peut rien découvrir avec plus de certitude et de clarté.

97. De plus, tout ce que je viens d'énoncer sur cette lumière de l'intelligence ne m'a été dévoilé que par elle. Par elle en effet je comprends la vérité de mes paroles et c'est elle encore qui me fait voir que je la comprends. Allons plus loin : si un homme comprend qu'il comprend, si de plus il se rend compte de ce dernier acte de son entendement et toujours ainsi, je comprends qu'il s'engage dans l'infini, et qu'il n'y a dans cet infini ni espace ni changement. Je comprends aussi que je ne puis comprendre sans être vivant, et je comprends encore mieux qu'en comprenant j'ai plus de vie. Car la vie éternelle surpasse par sa nature même la vie temporelle, et je ne puis savoir ce que c'est que l'éternité, autrement que par un acte de mon intelligence. Le regard de mon esprit en sépare tout ce qui est muable et je ne puis distinguer en elle aucun temps, parce que le temps suppose des successions de mouvements. Mais dans l'éternité rien ne passe, rien n'est à venir ; ce qui finit cesse d'être, et ce qui doit commencer n'est pas encore : l'éternité est toujours. Elle n'a pas été, comme si elle n'était plus ; elle ne sera pas, comme si elle n'était pas encore. Aussi a-t-elle pu, seule, dire à l'esprit de l'homme : « Je suis celui qui suis ; » et l'on a pu dire d'elle avec la même vérité « Celui qui « est, m'a envoyé [1]. »

[1] Exod. III, 4.

CHAPITRE L.

COMMENT FAUT-IL ÉTUDIER L'ÉCRITURE SAINTE ?

98. Si nous ne pouvons nous attacher encore à elle, faisons au moins la guerre à nos vaines rêveries, éloignons du théâtre de notre esprit ces amusements si frivoles et si trompeurs ; et montons les degrés que la divine providence a daigné disposer pour nous. Séduits par les fictions théâtrales, nous nous perdions dans la vanité de nos pensées et nous allions consumer toute notre vie en des rêves insensés. Mais l'ineffable miséricorde de Dieu n'a point laissé de venir à nous par le ministère de la créature raisonnable, soumise à ses lois. Non-seulement les sons articulés et l'écriture, mais encore la fumée, le feu, la colonne, la nuée furent les signes visibles de sa pensée ; les paraboles et les comparaisons charmèrent notre enfance, ce fut comme la boue qui guérit les yeux de notre âme.

99. Examinons donc ce que nous devons connaître par le témoignage de l'histoire ou découvrir aux clartés de l'évidence ; ce qu'il faut croire et confier à la mémoire avant d'en comprendre le sens ; où est la vérité, non celle qui arrive et qui passe, mais la vérité immuable ; comment découvrir le sens allégorique des vérités révélées par l'Esprit-Saint ; s'il suffit d'appliquer les actions visibles du passé aux événements extérieurs des temps actuels, ou s'il faut encore y voir figurées les passions et la nature de l'âme, et jusqu'à l'immuable éternité ; s'il y a de ces figures pour signifier les faits extérieurs, d'autres qui se rapportent aux passions de l'âme, d'autres aux lois éternelles, d'autres enfin où l'on puisse découvrir tout cela en même temps ; quel est l'objet immuable de la foi à laquelle se doivent rapporter toutes les interprétations ; si c'est un objet historique et temporel, ou bien spirituel et éternel ; comment arriver à l'intelligence et à l'amour des biens éternels, où est la fin des bonnes œuvres et la claire vue de ce que l'on a cru dans le temps ; ce qui distingue l'allégorie de l'histoire et l'allégorie des faits, celle des discours et celle des rites sacrés ; comment faut-il interpréter, selon le génie de chaque langue les expressions employées dans l'Ecriture ; car chez tous les peuples il y a des locutions, qui, traduites dans une autre langue,

paraissent n'avoir aucun sens ; pourquoi ce langage si peu relevé dans les Livres saints, où il est parlé non-seulement de la colère de Dieu, de sa tristesse, de son réveil, de son souvenir, de son oubli et de sentiments que ne sauraient partager les hommes de bien ; mais encore de regret, de jalousie, de débauche, et d'autres choses semblables; s'il faut entendre d'une forme visible de corps humain l'œil de Dieu, sa main, son pied et d'autres membres dont parlent les Ecritures; ou si ces expressions désignent des perfections invisibles et spirituelles comme celles-ci : le casque, le bouclier, le glaive, le baudrier et d'autres encore ; surtout, ce qui est bien plus important, quel intérêt avait le genre humain à ce que la divine providence ait choisi, pour converser ainsi avec nous, la créature raisonnable, créée par lui, revêtue d'un corps et soumise à ses lois? Il nous suffira de cette considération pour bannir de nos âmes toute insolence ridicule[1] et y établir le règne d'une religion sainte.

CHAPITRE LI.

LA MÉDITATION DES SAINTES ÉCRITURES SERT DE REMÈDE A LA CURIOSITÉ.

100. Renonçons donc et pour toujours à ces niaiseries du théâtre et de la poésie. Que l'étude et la méditation des Ecritures soit l'aliment et le breuvage de notre esprit; la faim et la soif d'une curiosité insensée ne lui avaient donné que la fatigue et l'inquiétude ; il cherchait en vain à se rassasier de ses vaines imaginations ; ce n'était qu'un festin en peinture. Sachons nous livrer à ce salutaire exercice, aussi noble que libéral. Si les merveilles et la beauté des spectacles nous charment, aspirons à voir cette sagesse, qui atteint avec force d'une extrémité à l'autre et qui dispose tout avec douceur[2]. Qu'y a-t-il en effet de plus admirable et de plus beau, que cette puissance invisible qui crée et gouverne le monde visible, qui l'ordonne et l'embellit ?

CHAPITRE LII.

LA CURIOSITÉ, COMME LES AUTRES VICES, DEVIENT UNE OCCASION DE PRATIQUER LA VERTU.

101. Si l'on avoue que toutes ces impressions nous arrivent par le corps et que l'esprit est préférable au corps, l'esprit ne pourra-t-il rien voir par lui-même, et ce qu'il apercevra ne sera-t-il pas bien supérieur, beaucoup plus parfait? Ou plutôt excités par nos appréciations mêmes à considérer ce qui en fait la règle, et des productions d'un art remontant jusqu'à ses lois, notre esprit contemplera cette beauté en comparaison de laquelle toutes les autres beautés, créées par sa miséricorde, ne sont que laideur. « En effet les perfections invi« sibles de Dieu, ainsi que son éternelle puis« sance et sa divinité, depuis la création du « monde, sont devenues visibles pour tout ce « qui a été fait[1]. » C'est remonter des biens du temps à ceux de l'éternité, c'est réformer la vie du vieil homme en celle de l'homme nouveau.

Or, est-il un seul objet qui ne puisse porter l'homme à la vertu quand ses vices eux-mêmes l'y conduisent ? Que recherche en effet notre curiosité si ce n'est la science? Mais la science n'est jamais certaine, si elle n'a pour objet les vérités éternelles, à jamais immuables. Que prétend obtenir l'orgueil, si ce n'est la puissance, c'est-à-dire le pouvoir d'exécuter facilement ses volontés? Mais cela n'est possible qu'à l'âme parfaite, soumise à son Dieu, et dont l'amour soupire uniquement après son règne. Que recherche la volupté du corps, si ce n'est le repos ? Mais pour l'assurer, il faut qu'il n'y ait plus ni indigence, ni corruption. Il faut donc éviter ces demeures inférieures d'un autre monde, c'est-à-dire des châtiments plus graves après cette vie. Rien n'y rappelle la vérité, parce qu'il n'y a plus de raisonnement ; il n'y a plus de raisonnement, parce que n'y pénètre point cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde[2]. Hâtons-nous donc; marchons pendant que le jour nous éclaire, et ne laissons point les ténèbres nous envelopper[3]. Hâtons-nous d'éviter la seconde mort[4], où personne ne se souvient de Dieu, et l'enfer d'où nulle louange ne monte vers lui[5].

CHAPITRE LIII.

INTENTIONS DIFFÉRENTES DES SAGES ET DES INSENSÉS.

102. Mais qu'il est des hommes malheureux! ils méprisent ce qu'ils connaissent ils se com-

[1] Celle des Manichéens dans leurs explications sur l'Ancien Testament.
[2] Sag. VIII, 1.

[1] Rom. I, 20. — [2] Jean, I, 9. — [3] Ibid. XII, 35. — [4] Apoc. XX, 6, 14; XXI, 8. — [5] Ps. VI, 6.

plaisent aux nouveautés, et ils préfèrent l'étude à la science, quoique celle-ci soit le but de l'étude. Une action facile est par eux dédaignée; ils préfèrent le combat à la victoire, quoique la victoire soit le but du combat. Ils ne tiennent pas à la santé du corps ; ils aiment mieux manger que d'être rassasiés, se livrer aux voluptés charnelles, que de n'en éprouver pas les impressions. Il en est même qui préfèrent dormir plutôt que de ne pas avoir à se laisser aller au sommeil. Et pourtant le but de toutes ces jouissances est de ne plus avoir ni faim ni soif, de ne plus désirer les joies de la chair, de ne plus éprouver de fatigues.

103. Aussi ceux qui veulent sincèrement parvenir à ces fins renoncent d'abord à la curiosité. Ils savent que la seule véritable science est intérieure et ils s'y attachent autant qu'ils le peuvent en cette vie. Puis sans obstination aucune, ils acquièrent la liberté d'action la plus complète : ils savent qu'on remporte une victoire plus noble et plus facile en ne résistant pas à la colère : ils le font aussi, autant du moins qu'ils le peuvent en cette vie; ils goûtent enfin le repos même corporel en s'abstenant de tout ce qui n'est pas indispensable en ce monde : de cette manière ils ressentent combien le Seigneur est doux. Ils n'ignorent pas ce qui arrive au delà du tombeau et ils se soutiennent par la foi, l'espérance et l'amour de leur bonheur complet. La science même sera parfaite après cette vie : elle est ici-bas incomplète, mais lorsque ce qui est parfait sera venu, il n'y aura plus d'imperfection[1]. Ce sera aussi la paix la plus profonde. Maintenant la loi des membres combat en moi contre la loi de l'Esprit, mais nous serons délivrés de ce corps de mort, par la grâce de Dieu, en Notre-Seigneur Jésus-Christ[2]. Car nous nous entendons en grande partie avec notre adversaire, maintenant que nous voyageons avec lui[3]. Le corps même jouira d'une pleine santé, il sera sans besoin et sans fatigue, parce qu'au temps où s'accomplira la résurrection de la chair ces membres corruptibles seront revêtus d'incorruptibilité[4]. On ne doit pas s'étonner que tant de bonheur soit le partage de ceux qui dans l'étude n'ont aimé que la vérité, dans l'action que le repos, et dans le corps que la santé. Après cette vie ils auront, dans toute sa perfection, ce qu'ils ont préféré ici-bas.

[1] I Cor. XIII, 9, 10. — [2] Rom. VII, 23, 25. — [3] Matth. V, 25. — [4] I Cor. XV, 53.

CHAPITRE LIV.

LES TOURMENTS DES RÉPROUVÉS SONT EN RAPPORT AVEC LEURS VICES.

104. A ceux donc qui abusent du don incomparable de l'Esprit et qui cherchent en dehors de lui les biens visibles dont la destination était de les porter à la contemplation et à l'amour des biens spirituels, à ceux-là sont réservées les ténèbres extérieures; car elles ont déjà commencé pour eux dans la prudence de la chair et la dégradation des sens charnels. Ceux qui aiment la lutte seront privés de la paix et en proie aux plus redoutables difficultés ; car les plus grandes difficultés commencent dans les combats et les contestations. C'est sans doute pour signifier ces difficultés, qu'il est ordonné de lier au coupable les pieds et les mains, c'est-à-dire de lui enlever toute liberté d'action. Pour ceux qui cherchent la faim et la soif, qui aiment à s'enflammer de coupables désirs et à se fatiguer, afin de goûter le plaisir du boire et du manger, des voluptés et du sommeil, ils aiment déjà la privation, c'est-à-dire le commencement de douleurs plus grandes. Ils auront donc complétement ce qu'ils ont aimé et pour séjour le lieu où ils s'abandonneront aux pleurs et aux grincements de dents[1].

105. Combien d'autres se livrent à tous ces vices réunis, pour qui les spectacles et les contestations, le boire et le manger, les voluptés charnelles et le sommeil, c'est toute l'existence; dont la pensée ne s'occupe que des impressions trompeuses excitées par une pareille vie ; qui prétendent y puiser les règles de leurs superstitions ou plutôt de leurs impiétés : malheureuses victimes d'illusions qui les captivent encore même lorsqu'ils s'efforcent de repousser les séductions de la chair ! Ils ne font pas bon usage du talent qui leur a été confié, de cet esprit pénétrant qui semble distinguer tous ceux que nous appelons savants, polis, spirituels ; ils l'ont caché dans un suaire ou enfoui dans la terre, c'est-à-dire livré aux plaisirs, aux vanités, aux passions de la chair, sous le poids desquelles leur âme est opprimée. Ils auront donc les pieds et les

[1] Matth. XXII, 13.

mains liés et ils seront jetés dans les ténèbres extérieures, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. Ils n'ont point ambitionné ces tourments, (et qui pourrait les aimer?) mais ce qu'ils ont choisi en est le commencement; et rechercher ces jouissances, c'est nécessairement s'exposer à ces rigueurs. Ceux qui aiment mieux continuer la route que de retourner ou de parvenir au but, ne doivent-ils pas être envoyés au loin? Vraiment ils sont chair, un esprit errant et qui ne revient pas [1].

106. Mais celui qui fait bon usage des cinq sens de son corps pour croire et annoncer les œuvres de Dieu, pour développer la charité soit par l'action, soit par la méditation, pour pacifier sa vie et connaître Dieu, celui-là entre dans la joie du Seigneur. Le talent enlevé à qui n'a pas su s'en servir est donné à celui qui fait bon emploi de cinq talents [2]. Est-ce à dire que l'intelligence de l'un est donnée à l'autre? Non, c'est pour nous apprendre que des hommes doués d'un esprit supérieur, mais indifférents ou impies, peuvent perdre leur pénétration, et d'autres l'acquérir s'ils sont actifs et pieux, quand même leur intelligence se développerait lentement. Le talent n'est point donné à celui qui en avait reçu deux, il le possède puisque ses actions et ses pensées sont bien réglées. Mais il est donné à celui qui en avait reçu cinq ; car celui-ci n'a foi encore qu'aux choses visibles et temporelles, son esprit n'est point capable encore de contempler les biens éternels, mais il peut le devenir en louant le divin Auteur de ces merveilles sensibles, en s'attachant à lui par la foi, en l'attendant par l'espérance et en le cherchant par la charité.

CHAPITRE LV.

CONCLUSION. — EXHORTATION A LA VRAIE RELIGION. — CE QU'IL FAUT ÉVITER POUR Y PARVENIR.

107. Puisqu'il en est ainsi, je vous exhorte, ô vous qui m'êtes si chers et si proches, et je m'exhorte moi-même avec vous, à nous élancer de tous nos efforts où nous appelle la divine sagesse. N'aimons point le monde, parce que dans le monde ce n'est que la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'ambition du siècle [1]. N'aimons ni à corrompre ni à être corrompu par les voluptés de la chair, pour ne point tomber d'une manière plus lamentable dans la corruption que produisent les douleurs et les supplices. N'aimons point les luttes, dans la crainte de tomber au pouvoir des anges qui en font leur joie et d'être humiliés, enchaînés, tourmentés par eux. N'aimons point la vue des spectacles, de peur qu'en nous éloignant de la vérité et en affectionnant des ombres nous ne soyons jetés dans les ténèbres.

108. Ne mettons point notre religion dans les vagues conceptions de notre esprit: toute vérité est préférable à ce que notre pensée peut imaginer arbitrairement; et pourtant nous ne devons point adorer l'âme, quoiqu'elle conserve la vérité de sa nature, même quand elle s'égare. Un brin de paille véritable est préférable à la lumière que forment à volonté nos vaines conceptions ; néanmoins la paille que nous pouvons toucher et saisir ne doit point être adorée ; il serait insensé de le croire. Ne mettons point notre religion à adorer les œuvres des hommes : l'ouvrier est préférable à son ouvrage le plus parfait, et cependant jamais l'ouvrier ne doit être adoré. Ne mettons point notre religion à adorer les animaux : le dernier des hommes est préférable, et pourtant il ne doit point être adoré. Ne mettons point notre religion à adorer les morts : car s'ils ont vécu pieusement ils ne sont point disposés à ambitionner de tels honneurs, mais ils veulent que nous adorions Celui qui les éclaire et leur apprend à se réjouir de nous voir associés à leur gloire; honorons-les en imitant leurs vertus, mais ne les adorons point par religion. Et s'ils ont mené une vie coupable, en quelque lieu qu'ils soient, ils n'ont point droit à nos hommages. Ne mettons point notre religion à adorer les démons : toute superstition de ce genre étant pour les hommes une grande peine, une honte semée de périls, est pour ces esprits un honneur, un triomphe.

109. Ne mettons point notre religion à adorer la terre et les eaux : plus pure et plus lumineuse est l'atmosphère, même au milieu des ténèbres, et cependant elle n'est point digne de nos hommages. Ne mettons point notre religion à adorer l'air le plus pur et le plus serein, car sans la lumière il est lui-même ténébreux : il y a d'ailleurs plus de pureté encore dans la flamme

[1] Ps. LXXVII, 39.
[2] Matth. XXV, 14-30; Luc, XIX, 13-26.

[1] I Jean, II, 15, 16.

même de nos foyers, et comme nous l'allumons et l'éteignons à notre gré, nous ne lui devons aucun hommage. Ne mettons pas notre religion à adorer les corps aériens et célestes : ils sont, il est vrai, supérieurs à tous les autres corps ; mais la vie, quelle qu'elle soit, leur est encore préférable ; et fussent-ils animés, une âme, la dernière de toutes, l'emporte sur un corps doué de vie, et assurément personne n'osera dire qu'une âme vicieuse doive être adorée. Ne mettons point notre religion à adorer la vie dont vivent les arbres, dit-on : elle est dépourvue de sentiment, elle est de même genre que celle qui produit l'harmonieuse disposition de nos organes, qui fait vivre notre chevelure, nos ossements, et où l'on peut trancher sans causer aucune douleur. La vie sensible est plus parfaite ; néanmoins cette vie donnée à la bête ne doit point être adorée.

110. Que notre religion n'adore pas même l'âme raisonnable devenue sage et parfaite, affermie au service de l'univers ou de quelques-unes de ses parties, ou bien attendant la transformation surnaturelle de son être, comme elle fait dans les plus grands hommes. Car toute âme raisonnable, si elle est parfaite, obéit à l'immuable vérité, qui lui parle sans bruit dans le secret de sa pensée ; et si elle ne lui obéit pas elle se corrompt ; ainsi son excellence ne lui vient point d'elle-même, mais de Celui à qui elle se soumet volontiers. L'Etre qu'adore le plus parfait des anges, le dernier des hommes doit encore l'adorer ; et c'est en lui refusant ses hommages que l'homme a été placé à un rang inférieur. L'ange n'a donc pas la sagesse autrement que l'homme ; il ne connaît point la vérité autrement que l'homme : ils puisent l'un et l'autre au sein de la sagesse immuable, de l'immuable vérité. En effet, pour opérer notre salut, la Vertu de Dieu même, son éternelle Sagesse, consubstantielle et coéternelle au Père, a daigné dans le temps se revêtir de notre nature humaine afin de nous apprendre que l'homme doit adorer ce que doit adorer toute créature intelligente et raisonnable. Croyons-le : les anges fidèles eux-mêmes, les esprits qui remplissent près de l'Eternel les plus sublimes fonctions, veulent aussi que nous adorions avec eux le même Dieu dont la contemplation fait leur félicité. Notre bonheur en effet ne consiste point à voir un ange, mais à voir la vérité qui nous fait aimer les anges, et applaudir à leur triomphe.

Nous ne sommes point jaloux non plus qu'ils en jouissent plus facilement et sans entraves ; au contraire nous les aimons davantage, car il nous est ordonné d'espérer le même bienfait de notre commun Maître. Aussi les honorons-nous comme des amis, et non comme si nous étions leurs serviteurs. Nous ne leur élevons point de temple : ils refuseraient un tel honneur. Ne savent-ils pas que fidèles à la vertu, nous sommes nous-mêmes les temples de Dieu ? Aussi est-il écrit que l'ange défendit à l'homme de l'adorer, mais d'adorer le Maître unique dont ils étaient tous deux les serviteurs [1].

111. Les esprits qui nous excitent à les servir et à les adorer comme des dieux, ressemblent aux hommes remplis d'orgueil qui voudraient également obtenir de nous de semblables hommages. Supporter ceux-ci est un péril moins grand que d'adorer ceux-là. Car la domination d'un homme sur un homme finit avec la vie de l'un ou de l'autre. Mais l'esclavage imposé par l'orgueil des mauvais anges, est plus redoutable à cause du temps qui suit la vie présente. Il est de plus facile à chacun de le comprendre : le despotisme de l'homme laisse à l'homme la liberté de sa pensée, mais c'est pour notre esprit même que nous redoutons la tyrannie des mauvais anges, et notre esprit est pour nous le seul moyen de chercher et de contempler la vérité. Si donc il faut nous soumettre à toutes les puissances données aux hommes pour le gouvernement des empires, et que nous rendions à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu [2], nous n'avons pas à craindre d'être ainsi liés après notre mort. De plus, autre est la servitude du corps, autre est celle de l'âme. Or quand les justes, dont toute la joie sur la terre est en Dieu, le font bénir par leurs œuvres, ils applaudissent à ces actions de grâces. Vient-on à les louer eux-mêmes ? ils répriment ce désordre : s'ils ne le peuvent, au moins ne font-ils jamais bon accueil à ces louanges, et ils cherchent à en détromper les auteurs. Tels sont aussi les bons anges ; et même ces fidèles ministres de notre Dieu ne sont-ils pas plus purs et plus saints encore ? Pourrons-nous donc craindre de les offenser en évitant à leur égard tout culte superstitieux ? C'est pour nous détourner nous-mêmes de tout culte superstitieux, qu'ils dirigent nos cœurs vers le Dieu unique et vé-

[1] Apoc. XXII, 9.
[2] Matth. XXII, 9.

ritable et qu'ils les relient à son amour; d'où vient, je crois, le mot religion [1].

112. J'adore donc en un seul Dieu le premier Principe de toutes choses, l'éternelle Sagesse, de qui vient toute sagesse, et le Don céleste, de qui vient tout bonheur. J'en suis sûr, tout ange qui aime ce Dieu m'aime aussi. Quiconque parmi eux demeure en lui et peut entendre les prières des hommes, m'exauce avec lui. Quiconque encore le possède comme son unique bien, vient en lui à mon aide; il ne saurait me porter envie de participer à son bonheur. Ah! qu'ils nous le disent, ces adorateurs, ou plutôt ces adulateurs des différentes parties du monde, quel trésor n'acquiert-on pas en adorant exclusivement Celui que chérissent les êtres les plus parfaits, Celui dont la connaissance fait leur joie, le principe auquel on ne peut s'unir sans s'élever au plus haut degré de vertu?

Il est d'autres anges qui s'attachent à leurs propres idées, qui refusent de se soumettre à la vérité, et qui pour trouver en eux-mêmes leur propre félicité sont tombés loin du bien offert à tous, de la vraie béatitude : ils doivent asservir et tourmenter les méchants, mais ils ne peuvent qu'éprouver la vertu du juste. Ceux-là assurément n'ont aucun droit à nos adorations, leur joie est dans nos tristesses notre réparation cause leur tourment.

113. Que la religion nous relie donc au seul Dieu tout-puissant; car entre notre âme qui connaît le Père et la Vérité, c'est-à-dire la lumière intérieure qui nous le révèle, aucune créature ne vient s'interposer. Adorons avec lui cette Vérité même, sa parfaite ressemblance, la forme de tous les êtres qui ont une même origine et tendent à une même fin. Ainsi l'âme spirituelle comprend que tout a été créé par ce modèle, seul capable de combler tous les désirs. Mais le Père ne créerait rien par le Fils, et rien ne trouverait le bonheur dans sa fin véritable, si Dieu n'était souverainement bon; il n'a envié à aucune nature la bonté qu'elle pouvait recevoir de lui, et il a accordé aux différents êtres de demeurer dans le bien, les uns tant qu'ils voudraient, les autres tant qu'ils pourraient. Aussi devons-nous adorer et embrasser avec le Père et le Fils, le Don divin, immuable comme eux, Trinité d'une seule substance, Dieu unique, de qui, par qui, en qui nous sommes : nous nous en sommes séparés, nous avons cessé de lui ressembler, et il n'a point voulu que nous périssions. Il est le Principe auquel nous retournons, le Modèle que nous devons suivre, la Grâce qui nous réconcilie. Dieu unique dont la puissance nous a créés; Ressemblance divine qui nous a formés à l'unité; Paix incomparable qui nous y tient unis. C'est le Dieu qui a dit : « Qu'il soit fait [1]; » c'est le Verbe par qui a été faite toute substance, toute nature; c'est le Don de sa bonté par lequel l'Auteur suprême a voulu, a consenti que rien ne périsse de ce qu'il a fait par le Verbe. Dieu unique qui nous a créés pour nous donner la vie; qui nous réforme pour nous élever à la sagesse de la vie; que nous aimons et dont nous jouissons pour avoir le bonheur de la vie. Dieu unique, de qui, par qui et en qui sont toutes choses. A lui la gloire dans les siècles des siècles. Amen [2].

[1] I Retract. ch. 13, n. 9.

[1] Gen. I. — [2] Rom. XI, 36.

Traduction de M. l'abbé JOYEUX.

RÈGLE DE SAINT AUGUSTIN

POUR LES SERVITEURS DE DIEU [1].

—

DE L'AMOUR DE DIEU ET DU PROCHAIN, DE L'UNION DES CŒURS ET DE LA COMMUNAUTÉ DES BIENS.

1. Avant tout, mes très-chers frères, aimez Dieu, puis le prochain; car c'est à nous principalement que sont donnés ces deux préceptes. Voici donc ce que nous vous ordonnons d'observer dans le monastère où vous êtes établis: d'abord, et c'est le motif qui vous a réunis, c'est que vous viviez en paix dans la maison, et que vous n'ayez qu'un cœur et qu'une âme dans le Seigneur. Ne témoignez jamais posséder rien en propre; que tout soit commun parmi vous. Votre Supérieur distribuera à chacun la nourriture et le vêtement; il ne donnera pas également à tous, parce que tous vous n'avez pas des forces égales, mais plutôt à chacun selon ses besoins. Voici, en effet, ce que vous lisez dans les actes des Apôtres: « Tout « entre eux était commun, et on donnait à cha« cun selon que chacun avait besoin [2]. »

Ceux qui possédaient quelque chose dans le siècle, lorsqu'ils sont entrés dans le monastère, le mettront volontiers en commun; et ceux qui n'avaient rien, ne chercheront point dans le monastère ce qu'ils n'ont pu se procurer même dans le monde. Cependant on subviendra à leur faiblesse, selon le besoin, encore que dans le siècle leur pauvreté ne pût se pourvoir même du nécessaire; seulement qu'ils ne s'estiment pas heureux de trouver ici la nourriture et le vêtement, qu'ils ne pouvaient trouver ailleurs.

DE L'HUMILITÉ.

2. Qu'ils ne s'élèvent pas non plus de ce qu'ils vivent avec ceux dont ils n'osaient approcher autrefois; qu'au contraire ils portent leur cœur vers le ciel, sans chercher ici des biens terrestres et vains, de peur que les monastères ne commencent à être salutaires aux riches, s'ils s'y humilient, et non aux pauvres, s'ils s'y enflent d'orgueil. D'un autre côté, ceux qui paraissaient être quelque chose dans le siècle, ne dédaigneront pas ceux de leurs frères qui, du sein de l'indigence, sont venus en religion; qu'ils s'attachent plutôt à se glorifier, non d'appartenir à des parents dans l'opulence, mais d'être admis dans la société de frères pauvres. Si de leurs biens ils ont donné quelque chose à la communauté, qu'ils ne s'élèvent pas: qu'ils ne s'enorgueillissent pas plus de leurs richesses en les donnant au monastère, qu'ils ne le feraient s'ils en jouissaient dans le monde. Hélas! tous les autres vices s'appliquent aux mauvaises actions pour les produire, mais l'orgueil

[1] Saint Augustin a adressé cette règle aux religieux d'Hippone, comme on l'a vu dans la lettre CCXIe (ci-dessus pag. 23.) Était-elle alors suivie par les religieux que dirigeait le grand évêque? En tout cas nous avons cru devoir, comme tous les éditeurs de saint Augustin, la donner ici dans la forme qui s'approprie aux hommes.

[2] Act. IV, 32, 35.

s'attache même aux bonnes pour les faire périr; et qu'importe de distribuer ses biens aux pauvres et de se faire pauvre soi-même, quand l'âme est assez misérable pour devenir plus orgueilleuse en les méprisant, qu'elle ne l'était en les possédant? Vivez donc tous dans l'union et la concorde, et honorez mutuellement en vous le Dieu qui vous a faits ses temples.

DE LA PRIÈRE ET DE L'OFFICE DIVIN.

3. Soyez assidus à la prière, aux heures et aux moments prescrits. Que personne ne fasse dans l'oratoire que ce pourquoi il a été construit et d'où il tire son nom; afin que si d'autres avaient le temps et la volonté d'y prier, même en dehors des heures ordinaires, ils n'en soient pas empêchés par ceux qui voudraient y faire quelque autre chose. Pendant les psaumes et les hymnes, lorsque vous priez Dieu, que votre cœur s'occupe de ce que profère votre bouche : ne chantez que ce que vous lisez devoir être chanté ; ce qui n'est point marqué pour l'être, ne le chantez pas.

DU JEUNE ET DU REPAS.

4. Domptez votre chair par les jeûnes et l'abstinence du boire et du manger, autant que votre santé le permet. Si quelqu'un ne peut jeûner, il ne doit rien prendre, cependant, entre l'heure de repas, à moins qu'il ne soit malade. Depuis le moment où vous vous mettez à table jusqu'à ce que vous en sortiez, écoutez sans bruit et sans dispute ce qu'on vous lit selon la coutume; votre corps ne doit pas seul prendre sa nourriture, votre esprit doit aussi avoir faim de la parole de Dieu.

DE L'INDULGENCE ENVERS LES INFIRMES.

5. Si à table, on traite différemment ceux qui sont infirmes par suite d'anciennes habitudes, que cette indulgence ne paraisse ni odieuse ni injuste à ceux qu'une autre manière de vivre a rendus plus robustes. Qu'ils ne les estiment pas plus heureux s'ils prennent ce qu'eux-mêmes ne prennent pas; qu'ils se félicitent plutôt de pouvoir ce que leurs frères ne peuvent. Et si l'on accorde à ceux qui ont vécu plus délicatement avant d'entrer au monastère, en fait d'aliments, de vêtements et de couvertures, ce qui n'est point accordé aux autres qui sont plus forts et par conséquent plus heureux, ceux-ci doivent penser combien les premiers ont quitté de la vie qu'ils menaient dans le monde, quoiqu'ils ne soient point encore parvenus à l'austérité des autres qui sont d'une santé plus forte; et tous ne doivent pas réclamer ce qu'on accorde à quelques-uns pour les soutenir et non pour les distinguer; de peur que, par un renversement détestable, les pauvres ne s'habituent à la délicatesse, dans un monastère où, selon leurs forces, les riches s'accoutument au travail. De même que les malades doivent prendre moins pour n'être pas accablés, les convalescents doivent être traités de manière à être au plus tôt rétablis, fussent-ils sortis de la dernière indigence: comme si la maladie venait de leur causer la faiblesse laissée aux riches par leurs habitudes premières. Mais après avoir réparé leurs forces, qu'ils reviennent à leur ancien genre de vie, plus heureux et d'autant plus convenable aux serviteurs de Dieu, qu'ils y éprouvent moins de besoins; que la sensualité ne les retienne pas, après leur rétablissement, à ce qu'avait exigé d'eux la faiblesse. Qu'on regarde comme plus riches ceux qui sont plus capables de soutenir une vie austère; mieux vaut avoir moins de besoins que de posséder davantage.

DE L'EXTÉRIEUR.

6. Que votre extérieur n'ait rien de singulier; ne cherchez point à plaire par vos vêtements, mais par vos vertus. Quand vous sortez, marchez ensemble; quand vous êtes arrivés, demeurez ensemble. Que dans votre démarche, votre contenance, votre air et tous vos gestes il n'y ait rien qui blesse la vue de personne, mais que tout convienne à la sainteté de votre état. Si vos yeux se jettent sur quelque femme, qu'ils ne se fixent sur aucune; il ne vous est pas défendu, quand vous sortez, d'apercevoir des femmes, mais il est mal de les rechercher ou de vouloir en être recherchés. Par les regards aussi bien que par l'attachement et l'affection secrètes, l'amour impur provoque comme il est provoqué. Ne dites pas que vos âmes sont chastes lorsque vos regards ne le sont pas: un œil sans pudeur annonce un cœur souillé. Quand des cœurs passionnés se parlent non-seulement de la langue, mais du seul regard; quand ils se plaisent dans une ardeur réciproque et charnelle, le corps peut demeu-

rer intact, mais l'âme a perdu sa chasteté. Celui qui fixe le regard sur une femme et qui provoque le sien, ne doit pas croire qu'alors il n'est vu de personne ; il est vu certainement et de ceux mêmes qu'il ne soupçonne pas. Mais fût-il dans l'ombre, et inaperçu d'aucun homme, oublie-t-il au-dessus de lui cet œil vigilant à qui rien ne peut échapper? Peut-il croire qu'il ne voit point, parce que sa patience qui tolère est infinie comme sa sagesse qui découvre? Qu'un homme consacré à Dieu craigne donc de lui déplaire, plutôt que de vouloir plaire criminellement à une femme. Qu'il se rappelle que Dieu voit tout, plutôt que de chercher à voir criminellement une femme. Ici particulièrement la crainte de Dieu nous est recommandée, car il est écrit : « Celui « qui fixe ses regards est une abomination au « Seigneur [1]. » Quand donc vous êtes réunis à l'église et partout où sont des femmes, gardez mutuellement votre pudeur, car Dieu qui habite en vous vous préservera ainsi de vous-mêmes.

CORRECTION FRATERNELLE.

7. Et si dans quelqu'un de vos frères vous remarquez ce regard immodeste dont je parle, avertissez-le de suite, afin que sa faute ne se prolonge point, mais qu'il s'en corrige au plus tôt. Si, après votre avis, et en quelque jour que ce soit, vous le voyez retomber, celui qui aura pu l'observer doit le découvrir comme un blessé qu'il faut guérir. Auparavant néanmoins, on doit le faire remarquer à un autre, et même à un troisième, afin qu'il puisse être convaincu par la déposition de deux ou trois témoins [2] et retenu par une crainte salutaire. Mais ne croyez pas être malveillants en le faisant connaître ; vous êtes coupables au contraire quand vous laissez périr par votre silence des frères que vous pouvez corriger en parlant.

Si votre frère avait au corps une blessure qu'il voulût cacher dans la crainte qu'on n'y portât le fer, ne serait-ce pas cruauté de vous taire, et bonté de parler? Combien plus encore ne devez-vous pas le découvrir pour empêcher dans son cœur des ravages plus redoutables! Toutefois si, après avoir été averti, il néglige de se corriger, on doit, avant de le faire comparaître devant ceux qui doivent le convaincre s'il nie, le signaler au supérieur, dans la crainte qu'une correction trop secrète ne lui permette de dissimuler devant les autres. S'il nie alors, appelez avec vous d'autres témoins, afin que devant tous il puisse non pas être accusé par un seul, mais être convaincu par deux ou trois. Convaincu, il subira pour son salut une pénitence imposée par le supérieur ou même par le prêtre qui en est chargé. S'il la refuse, encore que de lui-même il ne sorte pas, qu'il soit chassé du milieu de vous. Agir ainsi n'est pas cruauté, c'est charité ; c'est empêcher la contagion de se répandre et de faire de nombreuses victimes. Or ce que j'ai dit du regard immodeste, vous l'observerez, lorsqu'il s'agira de toute autre faute à découvrir, à empêcher, à révéler, à prouver et à punir, avec soin et fidélité, avec affection pour l'homme et haine contre le vice. Celui qui serait perverti au point de recevoir secrètement des lettres ou des présents d'une femme, qu'on lui pardonne et qu'on prie pour lui, s'il confesse spontanément sa faute; mais s'il est surpris et convaincu, qu'il soit corrigé plus sévèrement par le prêtre ou le supérieur.

N'AVOIR RIEN EN PROPRE.

8. Que vos vêtements soient en commun, gardés par un ou deux, ou autant d'entre vous qu'il sera besoin, pour les secouer et les préserver de la teigne; comme un même cellier vous donne la nourriture, qu'un même vestiaire conserve vos vêtements, s'il est possible. Ne vous inquiétez point aux diverses saisons de savoir quel vêtement on vous donne, si vous recevez celui que vous avez déposé ou celui qui a été porté par un autre, pourvu toutefois qu'on accorde à chacun ce qui lui est nécessaire. Mais si à ce sujet, il s'élève entre vous des disputes et des murmures, si l'un se plaint de recevoir moins qu'il n'avait porté et d'être mis au-dessous d'un autre frère mieux vêtu, jugez par là combien vous manquent les ornements intérieurs de la sainteté, puisque votre cœur dispute pour les vêtements du corps. Si cependant on tolère votre faiblesse au point de vous rendre ce que vous aviez quitté, déposez toutefois vos vêtements dans un même lieu et sous une garde commune. De même, que personne ne fasse rien pour soi ; en tout travaillez pour la communauté avec un zèle plus ardent et une joie plus vive, que si

[1] Prov. XXVII, 20, selon les Septante.
[2] Matth. XVIII, 16.

chacun travaillait pour soi. Il est écrit de la charité qu'elle ne cherche pas ses intérêts[1]; c'est qu'en effet sa nature est de préférer le bien public au bien propre et non le bien propre au bien public. Sachez donc que vous avez progressé d'autant plus que vous soignez mieux l'intérêt commun que le vôtre. Ayez soin qu'en tout ce qui sert à la nécessité qui passe prévale la charité qui demeure; par conséquent lors même que quelqu'un apporte à ses enfants ou à d'autres personnes du monastère, avec qui il est uni de quelque manière, des vêtements ou d'autres objets nécessaires, on ne doit pas les recevoir en secret ; il faut que le supérieur puisse les mettre en commun et les distribuer à qui en a besoin ; et si quelqu'un cache ce qui lui a été donné, qu'il soit condamné comme coupable de larcin.

BAINS ET AUTRES SOINS.

9. Vos vêtements seront lavés selon la volonté du supérieur, ou par vous ou par des foulons ; il ne faut pas que par une recherche excessive de la propreté extérieure, votre âme contracte des souillures intérieures. Qu'on ne refuse pas le bain à celui qu'y oblige l'exigence de la maladie. Mais sur l'avis du médecin qu'on l'accorde sans murmure, et même, si le malade le refuse, que par ordre du supérieur, il fasse ce qu'exige sa santé; s'il venait à le demander sans qu'il lui fût utile, qu'on ne suive pas ses désirs, car ce qui fait plaisir, quelquefois on le croit salutaire, quoiqu'il soit nuisible. Quand un serviteur de Dieu dit qu'il souffre intérieurement, qu'on le croie sur parole ; mais si l'on doute que ce qu'il demande puisse le guérir, on doit consulter le médecin. Qu'on n'aille pas au bain ni partout où il est nécessaire, moins de deux ou trois ensemble ; et celui qui a besoin d'aller quelque part n'ira qu'avec ceux que le supérieur lui a donnés pour l'accompagner. Le soin des malades ou des convalescents ou même de ceux qui, sans fièvre, souffrent de quelque infirmité, doit être confié à quelqu'un, qui demandera au cellérier ce qu'il croira nécessaire à chacun. Ceux qui sont chargés du cellier, du vestiaire ou de la bibliothèque serviront tous les frères sans murmure. Il y aura chaque jour une heure fixée pour demander les livres : en dehors de cette heure on n'en donnera point. Pour les vêtements et les chaussures, qu'ils soient donnés sans délai à ceux qui en ont besoin par ceux qui en ont la garde.

[1] I Cor. XIII, 5.

EXCUSE ET PARDON.

10. N'ayez point de disputes ou terminez-les au plus tôt; que la colère ne devienne pas de la haine, le simple fétu, une poutre énorme et l'âme homicide; car il est écrit : « Celui « qui hait son frère est homicide[1]. » Quiconque en outrageant, en maudissant ou même en imputant un crime, a blessé quelqu'un, doit s'empresser de réparer au plus tôt le mal qu'il a fait, et celui qui a été blessé pardonner sans discussion. S'ils se sont blessés mutuellement, mutuellement ils doivent se pardonner, comme vous y obligent ces prières que vous devez faire d'autant plus saintement que vous les répétez plus souvent. Mieux vaut celui qui souvent tenté de colère, s'empresse de demander pardon à celui qu'il reconnaît avoir offensé, que cet autre qui plus lent à se fâcher, est aussi plus lent à s'excuser. Celui qui ne veut point pardonner à son frère ne doit pas espérer d'être exaucé dans sa prière, et celui qui ne veut jamais demander pardon ou qui ne le demande pas sincèrement, n'a aucune raison de demeurer dans le monastère, quoiqu'on ne l'en chasse pas. Evitez donc entre vous les paroles amères, et s'il en échappe à votre bouche, que votre bouche s'empresse de guérir la blessure qu'elle a faite. Quand, pour la correction des mœurs, la nécessité de la règle vous pousse à dire des paroles dures, eussiez-vous excédé dans le mode, on n'exige pas que vous demandiez pardon à ceux qui vous sont soumis, dans la crainte qu'en donnant trop à l'humilité, vous ne rompiez auprès d'eux le lien de l'autorité. Vous devez néanmoins demander pardon à votre commun Maître : il sait avec quelle tendresse vous chérissez ceux que vous avez repris trop sévèrement peut-être. L'amour parmi vous ne doit pas être charnel, mais spirituel.

DE L'OBÉISSANCE AU SUPÉRIEUR.

11. Obéissez à votre supérieur comme à votre père, obéissez surtout au prêtre qui a soin de vous tous. Faire observer exactement tous ces points, ne rien laisser passer négligemment,

[1] I Jean, III, 16.

mais pourvoir à l'amendement et à la correction, tel doit être le soin principal du supérieur, et dans les cas qui surpassent son pouvoir ou ses forces, il s'adressera au prêtre, dont l'autorité est plus grande parmi vous. Que celui qui est à votre tête ne mette pas son bonheur à dominer par l'autorité, mais à servir par la charité. Que les honneurs l'élèvent devant vous; mais que la crainte le tienne devant Dieu abaissé sous vos pieds; qu'il se montre envers tous un modèle de vertus[1]; qu'il corrige les indociles, console les pusillanimes, soutienne les infirmes, soit patient envers tous[2]; qu'il se soumette volontiers à la règle et la fasse observer avec crainte. L'un et l'autre est nécessaire; néanmoins, il cherchera plus à se faire aimer que craindre, toujours occupé de la pensée qu'il doit rendre à Dieu compte de chacun de vous. C'est pourquoi, en vous empressant de lui obéir, ayez pitié non-seulement de vous mais de lui; car, plus il est élevé au milieu de vous, plus est grand le danger où il est exposé.

[1] Tit. II, 7. — [2] I Thess. V, 14.

OBSERVER LA RÈGLE ET LA LIRE SOUVENT.

12. Que le Seigneur vous accorde d'observer tous ces points, comme des hommes qui, remplis d'amour pour la beauté spirituelle, répandent, par la sainteté de leur vie, la bonne odeur de Jésus-Christ; non point comme des esclaves sous le joug de la loi, mais comme des hommes libres sous l'influence de la grâce. Or, afin que vous puissiez vous regarder dans ce petit livre comme dans un miroir, et que, par oubli, vous n'en négligiez rien, on vous le lira une fois par semaine. Quand vous vous trouverez fidèles à pratiquer ce qui est écrit, rendez grâces au Seigneur, le dispensateur de tous biens; quand, au contraire, vous observerez des manquements, gémissez du passé, prenez vos précautions pour l'avenir, demandez pardon de vos fautes et la grâce de ne plus succomber à la tentation. Ainsi soit-il.

Traduction de M. l'abbé RAULX.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

LETTRES.

TRADUCTION DE M. POUJOULAT.

SUITE DE LA TROISIÈME SÉRIE. — DEPUIS L'ÉPOQUE DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE JUSQU'A LA MORT DE SAINT AUGUSTIN.

QUATRIÈME SÉRIE. — LETTRES SANS DATE.

TRAITÉS PHILOSOPHIQUES.

LES SOLILOQUES ou CONNAISSANCE DE DIEU & DE L'AME HUMAINE

LIVRE PREMIER.

LIVRE DEUXIÈME.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

DE LA VIE BIENHEUREUSE.

DU MAITRE.

Traduction de M. l'abbé RAULX.

DE L'ORDRE.

Traduction de M. l'abbé RAULX.

LIVRE PREMIER.

LIVRE SECOND.

CONTRE LES ACADÉMICIENS.

Traduction de M. ADRIEN DE RIANCEY.

LIVRE PREMIER.

LIVRE DEUXIÈME

LIVRE TROISIÈME.

DE LA GRANDEUR DE L'AME.

Traduction de M. l'abbé MORISOT.

TRAITÉ DU LIBRE ARBITRE.

Traduction de M. l'abbé DEFOURNY et de M. l'abbé RAULX.

LIVRE PREMIER.

LIVRE DEUXIÈME.

LIVRE TROISIÈME.

TRAITÉ DE LA MUSIQUE.

Traduit par MM. CITULEUX et THÉNARD.

LIVRE TROISIÈME.

LIVRE QUATRIÈME.

LIVRE CINQUIÈME.

LIVRE SIXIÈME.

DES MŒURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

ET DES MŒURS DES MANICHÉENS.

Traduction de M. l'abbé BURLERAUX.

LIVRE PREMIER.

Des Mœurs de l'Eglise catholique.

LIVRE SECOND.

Des Mœurs des Manichéens.

DE LA VRAIE RELIGION.

Traduction de M. l'abbé JOYEUX.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Bar-le-Duc. — Typographie Louis GUÉRIN, rue de la Rochelle, 49-51.

